



Santa Teresa de Ávila en Brasil

STJ
500



SANTA TERESA DE ÁVILA EN BRASIL

Catálogo de publicaciones del Ministerio: www.mecd.gob.es

Catálogo general de publicaciones oficiales: www.publicacionesoficiales.boe.es

Santa Teresa de Ávila en Brasil

Santa Teresa de Ávila no Brasil

Dirección y coordinación editorial: Begoña Sáez Martínez

Traducción: Michel Suárez

Revisión: Leonardo Mora

Las citas en español de Teresa de Ávila han sido extraídas de www.teresavila.com

Imágenes de la cubierta: "El éxtasis de Santa Teresa" (1750), de Giuseppe Bazanni, Museo de Bellas Artes de Budapest y "El Convento de Santa Tereza desde la cima de Paula Matos" (1863), de Henri Nicolas Vinet, Biblioteca Nacional de Rio de Janeiro

Imagen de la contracubierta: detalle de "Santa Teresa escribiendo", Museo de Salamanca

© de la edición: Consejería de Educación y Consejería Cultural de la Embajada de España en Brasil

© de los textos, los autores



MINISTERIO DE EDUCACIÓN, CULTURA
Y DEPORTE

Subsecretaría

Subdirección General de Cooperación Internacional

Edita:

© SECRETARÍA GENERAL TÉCNICA

Subdirección General de Documentación y Publicaciones

Edición: diciembre 2015

NIPO: 030-15-271-X

ISBN: 978-85-67535-11-1

Producción Gráfica: Betel Serviços Gráficos

Diseño y maquetación: Peltier DSGN Associados - Mauricio Peltier & Roberto Caldas

Impresión: Gráfica IMOS

Tirada: 1.000 ejemplares

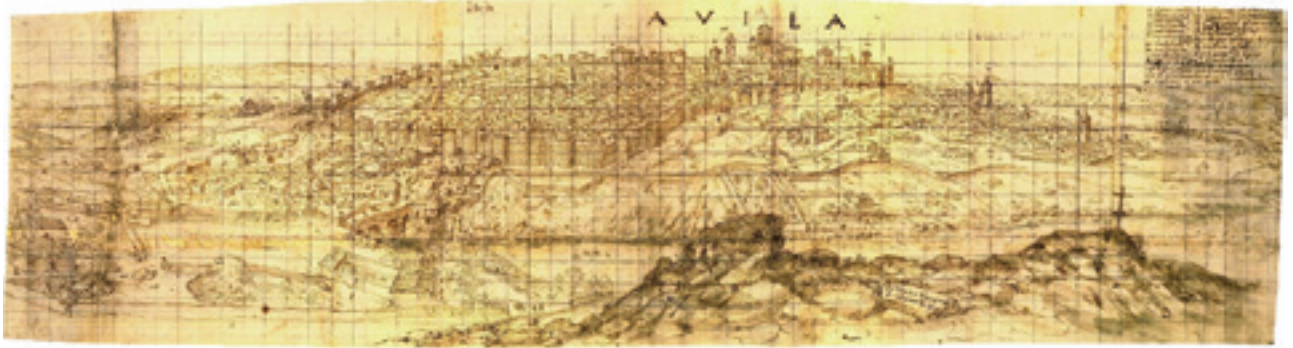


Santa Teresa
de Ávila
en Brasil

RIO DE JANEIRO 2015

ÍNDICE

Quinientos años de Teresa de Ávila	7
La intrépida Teresa	8
Santa Teresa de Ávila en Brasil	10
CAPÍTULO I	
La figura y la obra de Santa Teresa	20
CAPÍTULO II	
Las carmelitas descalzas en Brasil	32
CAPÍTULO III	
Maneras de hablar: lengua y traducción de la obra de Teresa de Jesús en Brasil	52
CAPÍTULO IV	
Teresa de Jesús y la literatura brasileña: caminos de un encuentro	76
CAPÍTULO V	
La iconografía de la transverberación de Santa Teresa de Ávila en el Nordeste de Brasil	92
CAPÍTULO VI	
La mística y otras experiencias religiosas en el Brasil contemporáneo	102
CAPÍTULO VII	
Teresa, su tiempo, su carisma y sus hijas en Brasil	116
Bibliografía	130
Versão em português	133



Ciudad de Ávila (1570).
Anton van den Wyngaerde.

Quinientos años de Teresa de Ávila

Existen hombres y mujeres a quienes parece quedarles pequeños la época y el lugar en el que vivieron. Su obra y su recuerdo trascienden así los límites biográficos y las fronteras para convertirlos en referentes universales. Ese es, sin duda, el caso de la religiosa y escritora española Santa Teresa de Ávila, de quien este año conmemoramos el 500 aniversario de su nacimiento. Fue una mujer compleja, rica en matices, con una pluralidad de perspectivas que explica en gran medida por qué cinco siglos después de su nacimiento seguimos hablando sobre ella y estudiando su obra. Para unos es la Santa, la Doctora de la Iglesia, la reformadora que buscó un nuevo diálogo con Dios en los convulsos tiempos religiosos de la Edad Moderna. Para otros fue la poetisa, la escritora de cuya pluma surgieron algunas de las obras más destacadas de la literatura mística española del Siglo de Oro. Otros, en fin, destacarán su condición de mujer independiente, decidida, capaz de levantar una vasta red de fundaciones y tomar la palabra en un tiempo cuyas estructuras sociales, políticas y religiosas relegaban a la mujer al silencio.

Con la edición especial de este libro, *Santa Teresa de Ávila en Brasil*, la Consejería de Educación y la Consejería Cultural de la Embajada de España en Brasil quieren sumarse al sinnúmero de actos que por todo el mundo se han desarrollado en 2015 en conmemoración del quinto centenario de su nacimiento. En este libro que tiene en sus manos hemos intentado ser fieles a esa pluralidad presente en la vida y la obra de Santa Teresa de Ávila, propiciando una aproximación desde diferentes puntos de vista: religioso, literario, histórico, artístico. Igualmente, hemos querido favorecer el diálogo cultural entre nuestros dos países para subrayar la presencia teresiana en las tierras de Brasil. Sirva este libro para dejar constancia de este enriquecedor encuentro cuyos frutos, igual que el recuerdo de aquella Teresa nacida hace quinientos años en una pequeña ciudad castellana, sigan llenos de vida.

Álvaro Trejo Gabriel y Galán

Consejero Cultural
Embajada de España en Brasil

Álvaro Martínez Cachero-Laseca

Consejero de Educación
Embajada de España en Brasil

La intrépida Teresa

Nélida Piñon

En la casa de Roberto Halbouti, que me ofrecía una cena, Fernanda Montenegro recriminó a Teresa de Ávila. No entendía por qué la santa levitaba y se prestaba a penosos sacrificios.

Le pedí permiso para defender a la santa, a quien he amado desde la adolescencia, presente en mi vida como si fuera una compañera de escuela, con quien compartía confidencias con el propósito de extraerle secretos capaces de ampliar la visión del mundo.

Ensayé algunas frases, que nunca me faltan en defensa del amor, y le indiqué las circunstancias históricas dictadas por los insensatos señores de su época, que circundaron lo cotidiano de la futura santa con obstáculos determinantes para asegurarle la santidad. La genialidad de aquella mujer bajo el dominio filipino y la infeliz condición de mujer a la que quedaba constreñida, la sometieron a los peligros y al confinamiento social.

Desde muy pronto comprendí que los actos de Teresa provenían de la visión que guardaba de una Iglesia que en el ejercicio del poder se inclinaba a prácticas insidiosas empeñadas en amputarle sus alas y sueños. Confrontada yo, por tanto, con semejante personaje, era natural elegirla para una futura narración en cuyo epicentro se situaría esta intrépida mujer.

Para aquel libro, además de familiarizarme con su obra, anotaba al margen de lo que ella decía lo que yo pensaba. Iba aprobando el pensamiento teresiano, encadenado a un tiempo ingrato y vil, mientras contradecía algunas de sus reflexiones y me deslumbraba con su enredo privado. Me era fácil interpretar sus decisiones libertarias, motivadas por una época que, aunque cruel, nutría la imaginación de una brasileña del siglo XX.

En la corte espiritual e intelectual de Teresa sobresalen figuras cuyas características –que oscilaban entre la bienaventuranza y la malignidad– forjaron su carácter y le imprimieron marcas relevantes para una mujer del siglo XVI. Entre todos los personajes se destacaba el místico Juan de la Cruz cuya apasionada poesía se hermanaba con la efervescencia poética de Teresa. Entre ellos, de ningún modo se puede omitir a la princesa de Éboli, una enemiga cuya astucia diabólica laceró a Teresa y a mí me dañaba.

A lo largo de los años, hasta desistir de un proyecto de difícil ejecución para una brasileña distante de las fuentes de consulta, apuré los intersticios de la corte de Felipe II, bajo los que vivió la santa, sin haberlo conocido jamás. Un reinado que sucedió al prolongado dominio de Carlos V, éste, sí, el emperador a quien me uní con cierta intimidad. Tanto es así que, además de haber leído el ceremonial de Borgoña, su pasión, y su testamento, fui a prestarle vasallaje republicano en el monasterio de Yuste, donde había fallecido.

Le hice ver a Fernanda que Teresa, brillante intelectual, dominó el arte de la transcendencia, al igual que se ocupaba de las tortas, de los pasteles, de los bordados, en suma, de la administración de la realidad. Con desmedido esfuerzo, empeñada, hasta su muerte, en mantener la cohesión de la Orden Religiosa que había fundado, en construir iglesias, en restaurar capillas. En reclamar, en fin, de Dios cuando se hacía necesario.



La educación de Santa Teresa
(1735).
Juan García de Miranda.
Madrid, Museo Nacional del Prado.

Su genialidad, con todo, tardó en ser reconocida, como ocurre en general con las mujeres. El Vaticano, un territorio sin duda misógino, sólo le otorgó la condición de sabia de la Iglesia en el año 1970, por tanto, 388 años después de su muerte. Así, es menester destacar que la indómita Teresa no levitaba o se flagelaba por simple deleite de la carne, motivada por fantasías masoquistas, o incluso sin tener un objetivo a la vista. Su santidad no era inocente. Tal vez aspirase, sí, a un enlace nupcial con Cristo, por juzgarse merecedora de disfrutar del universo instituido por su salvador. O quisiera sentir en el propio cuerpo, gracias a una singular solidaridad, los dolores que el sacrificio de la cruz había impuesto a la fe cristiana que profesaba.

Desde hace años visito las calles y rincones de Ávila con la expectativa de ser engolfada por los recuerdos de Teresa. Sus murallas de piedras eternas me transportan al siglo que la abrigó y no me intimidan. Bajo el efecto de tantas memorias, su sombra, que se explaya por las paredes, nos dice dónde se albergaron sus misterios. Cada rincón de la ciudad nos impulsa a pensar cómo pudo Teresa comprender los peligros y los vacíos de su época, después de la división sufrida por la Iglesia, que el Concilio de Trento trató de remendar y salvar. Sin embargo, a despecho de haber sido hija de la contrarreforma, un período de severa restricción moral, guardó intacto un espíritu autónomo, dispuesta a derribar las puertas que se interpusieron a su genuino amor por Cristo. Un amor tan atrevido, en total desacuerdo con su época, cuya constancia y práctica automáticamente modernizaron su imagen, instauraron preceptos hasta entonces impensables en una mujer. Quien jamás experimentó el temor de vaciar su espíritu de los prejuicios que le inculcaron desde su nacimiento.

Le importó siempre extraer de donde fuera su esencialidad. Entender que el modelo de Cristo que la alimentaba esparcía en ella la fiebre creadora con la que trabajar con denuedo. Y fue así como una campesina se puso manos a la obra. Fundó la Orden, reconstruyó capillas cuyas ruinas dañan la fe de los hombres. Llenó con sensibilidad estética y contradicciones la vida de su tiempo. Y siendo, simultáneamente, una mujer arcaica y moderna, que exploró los recursos a su alcance para dar espléndida ocupación a su bendita histeria.

¿Quién merece más que Teresa de Ávila el ingreso en la Historia y en la Eternidad?

Rio de Janeiro, 4 de octubre de 2015

El Convento de Santa Tereza
desde la cima de Paula Matos (1863).

Henri Nicolas Vinet.

Rio de Janeiro, Biblioteca Nacional.



Santa Teresa de Ávila en Brasil

Santa Teresa,
Teresa de Jesús,
Teresa de Ávila,
Teresa de Cepeda y Ahumada,
Teresa Sánchez de Cepeda y Ahumada,
Teresa Sánchez,
Doctora de la Iglesia,
la Santa,
la Madre,
la Santa Madre,
Santa Teresa de Ávila,
Santa Teresa de Jesús,
Teresa...

Son muchos los nombres con los que se conoce a esta escritora y monja española. Pluralidad de por sí problemática pues según el nombre que elijamos se predetermina en muchos casos un horizonte de lectura distinto para sus textos. Algo lógico si pensamos en cómo a lo largo del tiempo ha sido usada su figura para fabricar una imagen al servicio de distintos intereses. Este personaje histórico, al igual que otra mujer, Isabel la Católica, como nos recuerda el historiador Joseph Pérez (2007), ha sido identificado muy a su pesar con una determinada ideología política. También Rosa Rossi (1993), uno de los grandes referentes del hispanismo italiano, nos advirtió sobre la manipulación, deformación y mixtificación de su imagen histórica entre las que se encuentran las penosas tentativas de encerrarla en el gueto de la Contrarreforma. Pero no sólo. Como ya escribió Ramón Sender, su figura quedó reducida en la conciencia de muchos españoles. De ahí que el propio escritor titulara su biografía como *El verbo se hizo sexo. Teresa de Jesús* y no como *Santa Teresa de Jesús* porque el público burgués hubiera evocado “una imagen de madera festoneada de oro y de pañoletas rizadas” (1931: 9).

Nosotros tras largas cavilaciones hemos optado por el de *Santa Teresa de Ávila en Brasil*. Con este título queremos rendir varios homenajes: el del centenario de su nacimiento en 2015, el de los 450 años de la ciudad de Rio de Janeiro donde se fundó el primer convento carmelita femenino que da nombre al emblemático barrio de Santa Teresa y el de los 300 años del nacimiento de Jacinta de São José, la fundadora de dicho convento carioca.

Nuestro libro busca hablar de “Santa Teresa en Brasil” y de “Brasil en Santa Teresa”, de las relaciones culturales, en definitiva, entre España y este gran país americano. Hecho que ya supo ver muy bien a mediados del siglo XIX Juan Valera. Gracias a su experiencia como Secretario de la Legación Española en Rio de Janeiro, este académico fue muy consciente de la importancia de la lengua y la cultura para entablar fecundas relaciones comunitarias y tejer lazos interculturales.

Santa Teresa también miró a América, las Indias Occidentales. La España colonial del siglo XVI llevó a siete de sus nueve hermanos a tierras americanas en busca de riqueza y de ascenso social. La carmelita recibía, además de dinero para sus fundaciones, noticias de ultramar por medio de cartas o de testimonios de viajeros que regresaban a la península. Tal fue el caso del misionero franciscano Alonso de Maldonado que la visitó a su paso en 1565 por el Carmelo de San José. Al oír a este discípulo y seguidor de Bartolomé de Las Casas, defensor de la causa de los indios



Carta de Juan de la Cosa (1500)
Única obra cartográfica
conservada entre las realizadas
por testigos de los primeros viajes
de Cristóbal Colón a las Indias.
Madrid, Museo Naval.

americanos, Teresa, queda profundamente impactada y se retira a una ermita de la huerta para clamar a Dios por tantos millones de almas como allá se perdían (*Fundaciones* 1, 7). Sensible a los problemas de su tiempo no eludió su indignación ante la violencia de la conquista: “acá y allá hay harta desventura”, llegó a afirmar en su carta del 17 de enero de 1570 a su hermano Lorenzo. Estos ecos de las Indias alcanzan incluso a las pequeñas cosas cotidianas. Así, en su epistolario la monja alude a los camotes o boniatos que arribaban a Sevilla: “todo vino muy bueno”, u otras novedades como el coco o la tacamaca. En suma, como ya estudió con acierto Concha Piñero (2008), o señaló el gran teresianista Tomás Álvarez, la presencia del nuevo continente palpita en sus escritos.

Esta huella americana no pasó desapercibida para el filólogo español Américo Castro, nacido precisamente en Brasil, sensible al problema de la difusión de la cultura hispánica en el extranjero, y a quien el exilio le llevaría de nuevo a América. Para el propio hispanista las circunstancias americanas habían cambiado el rumbo de sus ideas sobre el sentido de ser español. Desde una lectura muy peculiar, podríamos decir americana, de la famosa transverberación que se nos cuenta en el *Libro de la vida*, consideró que “la santa pensaba en un dardo o en una flecha, armas muy usadas todavía, sobre todo por los indios americanos de los que mucho se habla en Castilla” (1982: 74). Una interpretación que Carmen Castro, según recoge Javierre (1983), desarrolló llegando a asociar el dardo de oro con las flechas indias envenenadas con curare, que primero causan un intenso dolor y después adormecen provocando sensaciones extraordinarias.

Se cuenta, y así nos lo contaron los historiadores de Indias, que en 1510 el cosmógrafo y navegante Juan de la Cosa, sufrió esta “muerte voladora” en la cuenca del Amazonas. A mediados del siglo XVI, por ejemplo, Francisco López de Gómara lo recogió en su *Historia General de las Indias* donde aparecen las flechas “untadas de yerba mortal” (1979: 84). Por su parte, Antonio de Herrera y Tordesillas en *Historia general de los hechos de los castellanos* (1601) describe cómo fue hallado su cuerpo: “cabe un Árbol, como un Eriço asaetado, porque de la yerba ponçoñosa debía de estar hinchado y disforme, y con algunas espantosas fealdades” (1776: 201). También recordará Antonio Cánovas (1892: 30) que la noticia de la muerte de Juan de la Cosa tuvo resonancia en España, se le hicieron honras fúnebres y se prodigaron elogios. No sabemos si estos relatos impactaron en el imaginario de una Teresa todavía niña. Lo que es indudable es que América estuvo presente en su vida y que en la tan traída y llevada descripción del dardo-saeta-flecha podría hablarse de reminiscencias clásicas, cristianas y americanas. No en vano, Piñero en un sugestiva relectura del pasaje plantea que al hacer de la flecha un vehículo privilegiado de manifestación divina se rompe de algún modo con las descripciones negativas sobre las costumbres de los indios como ejemplo de brutalidad y barbarie y se apunta hacia el hecho de que la divinidad también puede manifestarse a través de las armas con la que los nativos se defienden.

Y es que la relación de Santa Teresa con América no se debería sólo a un interés familiar –tres de sus hermanos murieron en suelo americano– sino también a su preocupación ante la situación social y sobre todo religiosa que se vivía allá: “procurar más su honra y gloria y algún provecho de las almas; que esto es lo que mucho me lastima, ver tantas pérdidas, y esos indios no me cuestan poco”, afirma en una carta del 29 de abril de 1576. Ser gobernador de Indias era ser explotador de los gobernados, aquellos “vasallos de Indias”, como los denomina al reprochar el uso de los “dones”, del título de “Don” al regreso de América. Por ello, no duda en criticar con dureza: “somos peores que bestias, pues no entendemos la gran dignidad de nuestra alma, y cómo la apocamos con cosas tan apocadas como son las de la tierra” (*ibid*).

Si como hemos visto América está presente en su obra, en los textos teresianos que se han conservado no hay ninguna mención a Brasil. Sin embargo, en la biografía que, bajo el nombre del obispo Diego de Yepes, escribió hacia 1606 el carmelita descalzo Tomás de Jesús Sanchez Dávila, procurador de la causa de beatificación de la santa, entre las muchas cosas que nos cuenta que profetizó tales como la muerte de varias personas que se encontraban lejos de donde ella estaba, hallamos este relato:

Supo también la muerte de quarenta Padres y Hermanos de la Compañía de Jesús que iban al Brasil, y los mataron los Hereges. Iba entre ellos un deudo de la Santa Madre; luego que los mataron dixo al P. Baltasar Alvarez su Confesor, que los habia visto con coronas de Mártires en el Cielo; después vino la nueva á España del martirio y dichosa muerte de estos Religiosos (1797: II, 153).

Según parece, hubo un pariente de la santa, Francisco Pérez de Godoy, que formó parte en 1570 de la expedición capitaneada por el jesuita Ignacio de Azevedo que se dirigía a evangelizar Brasil. La nave mercante *Santiago* fue atacada cerca de Santa Cruz de las Palmas por corsarios hugonotes que desataron su furia contra los misioneros, los llamados 40 mártires del Brasil. Así se recoge en el *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús* donde de nuevo se alude a las visiones: “El mismo día, en Toledo, Teresa de Jesús [...] los vio triunfantes en la gloria, como declaró a su confesor, Baltasar Álvarez, y luego al provincial, Gil González Dávila” (2001: 3095).

En el siglo XVIII el jesuita Butron y Múxica literaturizó este episodio en un pomposo poema en octavas:

[...] quando la Compañía
Tropa al Brasil de alumnos esforzados
Envió, y de un monstruo atroz la tiranía
Los dejó en Palmas, y ondas anegados:
Y Teresa miró aquel mismo día
Entre Zafiros de rubí manchados
Cuarenta héroes (...)
Aun antes de morir, cruzar el Cielo. (Estrofa 1731)

En él tampoco falta la mención a su sobrino:

Teresa vio magnánimas Legiones:
Que ahora entre Apostólicas hileras
Hacia el Brasil rizando los Pendones,
De signos treinta y nueve acompañadas,
Su stirpe vio de púrpura laureada. (Estrofa 1735)

Narraciones, relatos, voces, palabras y visiones sobrenaturales que han envuelto a Santa Teresa en aureolas mágicas, como ya advirtió Américo Castro. Lo cierto es que la auténtica presencia de Santa Teresa en Brasil son sus conventos y sus textos. A fin de cuentas, como nos dice Julia Kristeva, “Teresa se *fund*a a sí misma por escrito mientras funda los carmelitas descalzos” (2015: 28). Tres facetas son clave: la fundadora, la orante y la escritora. La piedra, la interioridad y la pluma. Construir y edificar. Un movimiento hacia el exterior y hacia el interior que culmina en una doble fundación: fundar conventos y fundar una escritura pues, como apuntó el gran maestro



Asesinados en 1570, a bordo del mercante *Santiago*, Ignacio de Azevedo y sus 39 compañeros, “Los mártires del Brasil”. Grabado del siglo XVIII.

Lázaro Carreter, la doctora mística “también en las letras fundó” (2003: 172). La prueba más clara es que inauguró un género en las letras españolas, el de la autobiografía del espíritu, un valioso antecedente para la literatura de autoanálisis. Por ello, fue ardua la tarea de movilizar el cuerpo y la voz de la mujer en una época en la que muy poco o nada debe mover los pies y la lengua. Un modelo de “invalidez femenina” que así describía en el siglo XVII, el fraile Antonio Marqués:

filósofo hubo que dijo que solas tres salidas de casa había de hacer la mujer en toda su vida: la una para bautizarla en la Iglesia, la segunda para ir a casa del esposo que ha tomado, y la tercera a enterrarla, en razón de la continuidad con que ha de morar en casa (1964: 297).

Visión desoladora de la concepción femenina que comparte el propio Luis de León en *La perfecta casada* (1583): “así como la naturaleza [...] hizo a las mujeres para que encerradas guardasen la casa, así las obligó a que cerrasen la boca” (1980: 124). E incluso pone como ejemplo que “los chinos, en nasciendo, les tuercen a las niñas los pies, por que cuando sean mujeres no los tengan para salir fuera, y porque, para andar en su casa, aquellos torcidos les bastan” (130). En la misma línea, Francisco de Osuna en *Norte de los estados* (1531) aconsejaba al marido que si su esposa es dada a movimientos y santidades, lo mejor es que la deje coja:

Desde que tú vieres a tu mujer andar muchas estaciones y darse a devoterías y que presume de santa, ciérrale la puerta; y si esto no bastare, quíébrale la pierna si es moza, que coja podrá ir al paraíso dende su casa sin andar buscando santidades sospechosas. Bástele a la mujer oír un sermón y hacer, si más quiere, que le lean un libro mientras hila, y asentarse so la mano de su marido (1550: cap. 12, fol. 127).

Frente a los hombres dotados para lo público, se tiende a reducir a las mujeres al encierro y a encubrirse, a la inactividad física e intelectual y al silencio. Por ello, ser mujer constituye un obstáculo para intervenir en la vida cultural, religiosa y política. No es casual, así, que Teresa se muestre y exhiba como la ven los demás y como ha de dejarse ver ante los demás: “me vi mujer y ruin” (*Camino* 1, 2), “una mujercilla tan sin poder como yo” (*Fundaciones* 2, 4), “nada soy” (*Vida* 31, 24), “no valgo nada” (*Vida* 39, 13). Se trata de proyectar con cautela una imagen que no tiene por qué coincidir con como en realidad uno se ve o quiere verse, fuera de esa prisión simbólica de los significados masculinos: “Porque estamos en un mundo que es menester pensar lo que pueden pensar de nosotros para que hayan efecto nuestras palabras” (*Fundaciones* 8, 7). En verdad, Santa Teresa es consciente de que los cuerpos sí importan, como diría Judith Butler, y que no se puede obviar el carácter performativo del género: “Páreceme me tiene atada este cuerpo” (*Relaciones* 1, 4).

Estas expresiones negativas sobre la consideración de la mujer en la sociedad y en la Iglesia las repite en sus escritos impregnadas de queja y protesta. Algo, por otro lado, nada insustancial, como ya abordó Rossi en varios artículos fundamentales (1983a, 1983b y 1986). Teresa participa, por supuesto, de la concepción dominante en su época de la mujer como ser débil e instintivo y la asume, se sirve de ella, pero a un tiempo la rechaza y lo hace con un arma muy clara. Frente a la supuesta “determinación natural” o biológica, añade la de la “determinación histórica”: la carencia de “letras”, es decir, de formación, de estudios, de preparación intelectual. Pero no únicamente. Su capacidad de argumentación le lleva a expresar sin rodeos: “nos tiene el mundo acorraladas e incapaces”. Ese mundo es, para ella, el que tiene por jueces a “los hijos de Adán”, es decir, “los varones” que “no hay virtud de mujer que no tengan por sospechosa” (*Camino*. Autógrafo de El

Escorial, 4,1). Un párrafo antológico que Teresa incluyó en la primera redacción de *Camino de perfección* y que posteriormente sería suprimido en la segunda versión de Valladolid.

Para combatir la debilidad, sus armas serán una potente voluntad y una dinámica fortaleza: “una grande y muy determinada determinación” (*Camino* 21, 2), conjugadas con habilidad retórica. Palabras como “determinar”, “determinación”, “determinacioncilla” recorren de forma significativa *Camino de perfección*. Aquí, al referirse a la oración mental para las monjas de la comunidad de San José, encontramos un fragmento claro de su disidencia y resistencia al poder patriarcal y una reivindicación del derecho a que las mujeres puedan gozar de esa vivencia religiosa interior:

no parar hasta llegar a ella, venga lo que viniere, suceda lo que sucediere, trabájese lo que se trabajare, murmure quien murmurare, siquiera llegue allá, siquiera se muera en el camino o no tenga corazón para los trabajos que hay en él, siquiera se hunda el mundo, como muchas veces acaece con decirnos: “hay peligros”, “fulana por aquí se perdió”, “el otro se engañó”, “el otro, que rezaba mucho, cayó”, “hacen daño a la virtud”, “no es para mujeres, que les podrán venir ilusiones”, “mejor será que hilen”, “no han menester estas delicadeces” (*Camino* 21, 2).

Por todas estas razones, no sorprende que fuera llamada al orden por ser considerada rebelde, vagabunda e indecente, como por 1578 parece que hizo el nuncio papal en España, Filippo Sega. Sus palabras son casi una cita ineludible y de ellas no hay que olvidar el sentido ofensivo que en la época se tenía de una mujer andariega:

Fémína inquieta y andariega, desobedientey contumaz, que a título de devoción, inventaba malas doctrinas, andando fuera de la clausura contra el Orden del Concilio Tridentino y prelados y enseñando como maestra contra lo que San Pablo enseñó (en Santa María, 1644: IV, cap. 30).

Santa Teresa, sin duda, tiene los pies en la tierra y la vista en el cielo, en lo humano y en lo divino. Como nuestros grandes personajes literarios del Siglo de Oro, el Lazarillo, Guzmán de Alfarache o Don Quijote, recorre los polvorientos caminos de España a pie, encaramada a una mula o traqueteando en un carro y se cruza con venteros, labradores, mozos, bachilleres, mercaderes, señoras... También lo harán las pícaras, pero ellas como mujeres estarán asociadas a la prostitución. Llamada, pues, al orden por ese salirse de sí, hacia fuera, a la vida activa; recogida a la vez en lo más profundo del castillo interior pero propagándolo por valles y montes.

Como el héroe de Cervantes, que tras haber leído decide vivir lo leído y hasta “le vino deseo de tomar la pluma” (I, 1) para ponerse a escribir un libro, la monja hará lo uno y lo otro. Y así irá de la vida activa a la contemplativa y viceversa, hallando una especie de puente de intersección en la escritura. Y, por ello, también será amonestada cuando pretenda dar lecciones en materia espiritual. Más rotundo no pudo ser Francisco de Pisa al denunciar sus libros en 1598, ya muerta la autora, argumentando lo innecesario de “que le venga a enseñar una mujer, a quien no le es dado este oficio, sino aprender con silencio” (en Beltrán, 1973: 338).

Desde otras posiciones más “benévolas” y paternalistas, tampoco saldrá mejor parada. Los que aprecien sus capacidades lo harán, como era de esperar, desde la óptica de los valores masculinos, como algo atípico y propio de hombres, rasgos que llevan a masculinizar a la monja. Como



Teresa de Ávila (1615) *detalle*.
Pedro Pablo Rubens.
Ulm, Museo de Historia del Arte.



La Santa Andriega
Ávila, Monasterio
de la Encarnación.
Foto: Caminos Teresianos.

relató Domingo Báñez, para el fraile Juan Salinas resultó ser “hombre, Varón, y de los muy barbados” (en Yepes, II), o para el jesuita Ribera, “mujer más varonil que muchos grandes varones, tan animosa y valerosa” (1863: 36). Ánimo y valor se asocian a lo masculino y, por tanto, cuando una mujer los posee son un añadido a su naturaleza que la metamorfosean en un híbrido sexual. Posteriormente J. K. Huysmans en su novela *En Route* (1895), dirá que incluso en la religión hay almas que parecen tener el sexo equivocado como el caso de Santa Teresa y el de San Francisco de Asís, la primera, un gran psicólogo con “el alma viril de un monje” y el segundo, todo amor con “el alma femenina de una monja”, por lo que sería más correcto llamarlos Santa Francisco y San Teresa (1996: 387). Idea parecida de esta inversión hallamos en un poema en el que Unamuno nos ha dejado una imagen muy entrañable de la paternidad y la maternidad religiosas: “Juan de la Cruz, madrecito [...] de la mano suave y fuerte de tu padraza Teresa” (2002: 409).

Claro que la propia carmelita era muy consciente de todo ello y hasta gozaría sin angustia de esa complementariedad armonizando los dos géneros. Para emprender este nuevo camino masculino sabe, y así lo trasmite a las monjas, que es necesario transmutarse en “varones fuertes”, hasta llegar a ser “tan varoniles que espanten a los hombres” (*Camino* 7, 8). Por ello, cuando sea necesario hará uso de la retórica de la feminidad, de una rebuscada debilidad como arma de autodefensa pues ella misma no esconde su fuerte carácter: “no soy nada tierna, antes tengo un corazón tan recio que algunas veces me da pena” (*Moradas* 6, 6).

Pero de todas sus hazañas, la mayor fue escribir: “me parece es grandísima ventaja, cuando lo escribo estar en ello” (*Vida* 14, 8). Escribir sobre su propia experiencia para comprender y encontrarse: “tengo solas palabras” (*Exclamaciones* 15, 3), y luchar con las palabras para entenderse y hacerse entender: “hacer esta ficción para darlo a entender” (*Camino* 28, 10).

Sin embargo, hasta esta hazaña le intentaron negar. Lope de Vega, en las justas poéticas celebradas con motivo de la Fiesta de canonización de 1622, compuso el soneto “Herida vais del Serafín, Teresa” donde aparece la imagen de la carmelita con la pluma, símbolo de su genio literario:

Serafín cazador el dardo os tira,
para que os deje estática la punta,
y las plumas se os queden en la palma.

Aquí su escritura se concibe como un milagro, una obra inspirada por Dios. El dardo divino lleva plumas y con una que le queda entre las manos Teresa escribe. Por tanto, para este poeta su pluma es divina. Otro habla por ella. Esta idea la encontramos también en Luis de León, el primer editor de los escritos de Teresa en 1588. Admirado ante su obra, como si de un prodigio se tratase, le parece que no es “ingenio de hombre” sino que habla “el Espíritu Santo en ella en muchos lugares” y que le rige “la pluma y la mano” (2007: 43).

Asistimos, pues, a lo que se ve como otra anomalía más: la conquista de un espacio literario por parte de una autora, que de forma consciente firmó sus escritos como Teresa de Jesús, el espacio de la “mujer de letras”, la *letrera* o literata, fácilmente tachada de ser doblemente necia. No podemos dejar de lado el hecho de que es una pluma que empuña una mujer, como bien subraya Weber (1990). Y ante este hecho, hubo una tendencia a negar su escritura, bajo esa idea de que otro habla por ella, sea Dios o el confesor al que tiene que obedecer. Sin olvidar, que junto a esto pesó durante tiempo la idea de que su estilo era un estilo de segunda categoría, espontáneo, el propio de una pobre monja inculta que nos regala un ingenuo recuento de los episodios más

interesantes de su vida. Estudios clave como los de García de la Concha (1978, 1982, 1984 y 2004), entre otros, lo han desmentido hasta poder ver en ello todo un arte literario. Sin lugar a dudas, Teresa no sólo tuvo vocación literaria sino una clara consciencia autorial, una innegable competencia como autora, como esclarece Carrión: “Con la ayuda de Dios, su único referente de autoridad literal, sustituye todos sus padres textuales anteriores y da rienda suelta a su fabulación; ejerce, en otras palabras, su poder de trazar” (1994: 285).

Sin embargo, a pesar de los avances realizados en este campo, aún hoy para muchos lectores sigue pesando en sus obras el corsé hagiográfico. Esto ha hecho que la Santa haya desplazado a la escritora y que sus textos puedan verse relegados a ocupar las únicas estanterías de los libros de religión o espiritualidad.

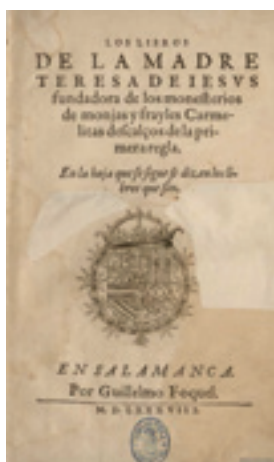
Admitido, pues, el valor como escritora, serían necesarios nuevos argumentos para volver a minimizarla. Esta vez será por la vía de la medicalización. Y así nos encontramos ante “la patrona de la histeria”, como hizo ver Freud, o la santa neurótica, visionaria, alucinada o epiléptica. Igual que a su muerte su cuerpo fue troceado y disputado, su obra también ha sido despedazada y disputada por distintos ámbitos de estudio (teológico, eclesiástico, histórico, filológico, etc.), que no pocas veces se sienten como incompatibles y excluyentes.

Con una mezcla sorprendente de sumisión y subversión, Teresa va construyendo no sólo ese castillo interior sino toda una fortificación literaria que le permiten una vía de autoexpresión y de acceso al poder. La fundadora ha de llevar su vida y su obra por entre obstáculos muy difíciles. Y se las ingenia para abrirse un camino en una sociedad y en una Iglesia marcadamente misóginas. Sabe “el gran bien que es para un alma, no salir de la obediencia” (*Fundaciones* 1), pero repite tanto esta palabra que el lector llega a desconfiar, hasta el punto de poder decir, con Márquez Villanueva (1983), que la obediencia se la inventaba. Ella misma no puede ser más explícita al afirmar:

Estando, pocos días después de esto que digo, pensando si tenían razón los que les parecía mal que yo saliese a fundar, y que estaría yo mejor empleándome siempre en oración, entendí: “Mientras se vive, no está la ganancia en procurar gozarme más, sino en hacer mi voluntad” (*Relaciones* 19).

Consciente de que “en todo es muy necesario discreción” (*Camino* 19, 13), si por algo destaca es por su habilidad diplomática y un sentido estratégico del equilibrio que hacen de ella, en la acertada expresión de Alabrús, “una auténtica funambulista en el alambre tendido sobre un mundo poblado de hostilidades que le acosaban para caer de un lado o del otro” (2015: 141). Y así ante las situaciones conflictivas no se posicionó nunca, como sucedió, por ejemplo, con la polémica sobre la conquista española y el indigenismo americano en la controversia entre Bartolomé de Las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda. Realista, activa, astuta, esta pragmática mujer de negocios logra imponer una imagen distinta del lugar de la mujer en la Iglesia, en la sociedad y en la literatura.

Y es que en Teresa hay muchas Teresas. Su figura y sus textos irradian una multiplicidad de lecturas. Por esta razón, este libro ha querido mostrar distintas aspectos de su vida y de su obra y sobre todo hacerlo entablando un diálogo con Brasil desde diferentes enfoques y perspectivas: la literatura, la teología, la historia, la filología, el arte, la vivencia religiosa o la sociología de las religiones.



Primera edición de las obras de Santa Teresa de Ávila (1588).
Biblioteca Nacional de España.

Comenzamos con la aportación de la escritora Nélide Piñon, quien en “La intrépida Teresa” traza su personal retrato de la santa, una evocación de una vivencia muy estrecha e íntima que hacen de ella “su Teresa”, la voz firme y poderosa de una escritora a otra escritora. Para situar la figura y la obra de la carmelita en su contexto histórico, la teresianista Lúcia Pedrosa-Pádua muestra de forma abarcadora tres planos: la mujer, la escritora y la maestra de vida espiritual para hacernos ver con ello su vigor y actualidad.

El historiador Dante Marcello C. Gallian nos presenta a las Carmelitas Descalzas en Brasil ahondando en la importancia de la primera fundación, el convento de Santa Teresa de Rio de Janeiro y destacando la importancia de la Reforma de Maria José de Jesus. Desde el campo de la filología, Begoña Sáez Martínez se ocupa de la lengua y la traducción de la obra de Santa Teresa en Brasil. Por su parte, la especialista en literatura, María de la Concepción Piñero Valverde, nos invita a un viaje inédito hasta ahora para recorrer los caminos de encuentro de las letras brasileñas con los textos de la escritora española.

Desde la historia del arte, Roberta Bacellar Orazem analiza algunas muestras de la iconografía de la transverberación en pinturas coloniales de iglesias carmelitas del Nordeste de Brasil. Sílvia Fernandes, socióloga de las religiones, teje un diálogo entre la mística y otras experiencias religiosas en el Brasil contemporáneo mediante una lectura de las vivencias interiores de Teresa de Ávila en relación con las experiencias de practicantes de ritos afrobrasileños. Por último, la carmelita Verônica do Coração de Maria, del convento de Santa Teresa de Rio de Janeiro, nos describe el significado que para las hijas brasileñas de esta Madre española supone esta vivencia religiosa y nos propone un paseo por todo Brasil a través de sus conventos.

Santa Teresa no fue una mujer solitaria sino que a lo largo de su vida tuvo el apoyo de muchas personas que le acompañaron en el camino. No hizo sola lo que hizo. Desde la red del locutorio supo hilar y tejer una gran red Teresa.

Este libro también es el resultado de una gran red que comenzó en el locutorio del convento de Santa Teresa de Rio de Janeiro y se fue expandiendo. Por ello, son muchos los agradecimientos: a las hermanas carmelitas del convento de Santa Teresa de Rio de Janeiro; a su priora Fabiana Maria Jesus, por la acogida y gran ayuda al autorizarme a consultar el “Archivo del Proceso de Beatificación y Canonización de Maria José de Jesus”; a Maria Auxiliadora de Jesus y a Maria da Trindade e da Sagrada Face, que me guiaron mostrándome los materiales necesarios para este trabajo; a Verônica do Coração de Maria, que escribió el capítulo “Teresa, su tiempo, su carisma y sus hijas en Brasil” y me puso en contacto con la teresianista brasileña, Lúcia Pedrosa y ésta a su vez con Concha Piñero y con Sílvia Fernandes.

A todas ellas, por alterar la paz y el silencio de su vida retirada. Un esfuerzo que me hizo recordar las palabras que en 1939 durante los trámites para declarar el convento bien patrimonial, dirigió por carta la propia Maria José de Jesus al director del Patrimonio Artístico e histórico Nacional: “Suplico a V. Excia que leve em conta o retiro e solidão com que vivemos e nos poupe o mais possível de seculares na clausura”. E incluso en 1953 al recibir la visita de una mujer, solicitó que solo fuera el director quien entrara en el convento para evitar que “sendo uma senhora, talvez demore mais, fique conversando, queira entrar em intimidades, e isto absolutamente é contrario à nossa vida que, segundo determinou Nossa Madre Sta. Teresa, deve ser eremítica”.

Toda nuestra gratitud a los autores de este libro y a todas las personas que han contribuido de forma desinteresada a este proyecto: Lúcia, Concha, Sílvia, Roberta, Dante. A Nélida Piñon, por regalarnos un texto pese a sus múltiples ocupaciones y compromisos. A Michel Suárez, por su fatigoso trabajo de traducción robándole tiempo a su tiempo en París. A Leonardo Mora, que se ofreció a explorar los tortuosos vericuetos de la revisión. A Pedro Garcez Ghirardi y a Concha Piñero, que colaboraron con sus sugerencias en la traducción al portugués. A María José Pérez del Carmelo de Puçol (Valencia), por su inestimable ayuda gracias a otra red, internet, por su dedicación al blog *Teresa, de la rueca a la pluma* y por su disponibilidad en todo momento para ayudarme con consultas, materiales y regalarme una fecunda conversación en otro locutorio durante la tarde de un domingo otoñal. A la fotógrafa Provi Morillas, por hacerme llegar al Unamuno del *Zohar* y a Julio Alonso Asenjo, especialista en literatura del Siglo de Oro, quien gracias a su inestimable erudición me puso sobre la pista de las visiones brasileñas atribuidas a la Santa. A mi compañera Pura Martínez y a Claudio Augusto Firatel, por todo ese trabajo diario que no se ve. A Juan Pablo Martín Rodrigues por rebuscar en la biblioteca de la Universidad Federal de Penambuco. A Josefina Martínez y a Pura Moya porque saben muy bien que, como decía Teresa de Ávila, “va mucho de estar a estar”. A todos y a todas, gracias.

Desde 1588 en que aparece la primera edición de su obra, Teresa de Ávila no ha dejado de tener lectores. Su escritura trasciende su tiempo y sigue seduciéndonos. En este V Centenario qué mejor homenaje desde Brasil que dejarnos “engolosinar” con sus escritos. Pero también hacerlo con dos imágenes brasileñas, una sagrada y otra profana, que sirven para abrir y cerrar nuestro libro. La primera, la de la pintora Djanira da Motta e Silva para su *Oratorio* con poemas de Odylo Costa en los que rinde homenaje a sus santas. Entre ellas, aparece representada Teresa de Ávila escritora como si fuese una *mãe de santo* de *Candomblé* que nos arropa entre los pliegues del vuelo de su indumentaria. La segunda, la del *Bloco das Carmelitas*, uno de los grupos más tradicionales y populares del carnaval de *rua* de Rio de Janeiro. Pues a Santa Teresa no le faltó nunca sentido del humor e ironía para soportar los desengaños y sinsabores de la vida cotidiana.

Begoña Sáez Martínez

Asesora de la Consejería de Educación

Embajada de España en Brasil



La figura y la obra de Santa Teresa

Lúcia Pedrosa-Pádua

Teóloga y teresianista, profesora e investigadora de la Pontificia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio). Doctora en teología sistemática (PUC-Rio), licenciada en Teología por la Facultad Jesuita de Filosofía y Teología de Belo Horizonte (Minas Gerais) y en Economía por la Universidad Federal de Minas Gerais. Coordina el Ataendi, Centro de Espiritualidad Teresiana de Rio de Janeiro. Premio Internacional Teresa de Jesús y el Diálogo Interreligioso (2015).

Teresa de Ávila (1515-1582), o como ella misma prefirió llamarse, Teresa de Jesús, sigue despertando interés y admiración entre personas pertenecientes a muy distintos ámbitos, edades, religiones y filosofías de vida. En este estudio presentamos la vida de esta mujer, una vida en la que se entrelazan lo prosaico y lo extraordinario, la seriedad y el humor, la lucha apasionada y los abismos místicos.

Teresa pasó los primeros veinte años de su vida en la ciudad española de Ávila, en un ambiente marcado por la experiencia familiar donde fue la favorita de once hermanos. En su *Libro de la vida* relató algunos acontecimientos de su infancia y adolescencia, así como su decisión de hacerse monja carmelita. Destacó la especial amistad que le unió a su hermano Rodrigo, con quien jugaba a construir ermitas y con quien, inspirada por la lectura de la vida de los santos, huyó de casa con la intención de morir como mártires “descabeçados” (*Vida* 1, 4) por los moros. Sin embargo, la aventura acabó cuando los encontró su tío en un lugar bastante alejado de su casa.

Su adolescencia transcurrió entre libros de caballería que leía con gran placer junto a su madre. Al morir esta, Teresa se encomendó a la Virgen de la Caridad para que ahora fuese ella la que ocupase el lugar de su madre. Tal y como nos relata, durante la adolescencia fue bastante vanidosa y convivió con primos que, según ella, no eran la mejor compañía. Su padre la internó en el convento de las monjas agustinas, una experiencia que recordará con cariño, en especial por la presencia de una educadora que la aproximó al Cristo de los evangelios. Fue entonces cuando decidió ingresar en el convento de Nuestra Señora de la Encarnación con la voluntad de ser carmelita. Pero para ello fue necesaria una segunda fuga, en esta ocasión para sortear la oposición paterna a su opción de vida.

En el convento de la Encarnación transcurrieron veintisiete años de la vida de Teresa marcados por la buena convivencia y por el deseo de oración sincera, aunque también por contradicciones y la búsqueda de algo que no conseguía descifrar. Pero un intenso hecho interior le desencadenó una conversión, un giro en el rumbo de su vida. Tenía treinta y nueve años. Desde entonces, irrumpe en ella una fuerte experiencia de oración acompañada del deseo de emprender algo nuevo y más auténtico en la vida religiosa. Este fue el punto de partida de lo que posteriormente será la fundación de una nueva Orden, el Carmelo Descalzo.

Gran lectora, Teresa sufrió con el decreto del *Índice de libros prohibidos*. Su profunda experiencia de Dios estuvo íntimamente unida al diálogo con los mayores teólogos de su tiempo y al cultivo de la amistad con personas muy diferentes. Aunque nunca le faltaron detractores ni se vio libre de persecuciones.

Los últimos veinte años de su vida estuvieron marcados por una intensa actividad como escritora, fundadora, viajera, organizadora y líder de la nueva familia religiosa que había creado. Fue su época más fecunda, aunque jalonada de dificultades y conflictos de todo tipo, especialmente provenientes del interior de la Orden, de eclesiásticos y de la Inquisición. Falleció en Alba de Tormes a los sesenta y siete años de edad, cuando regresaba de su última fundación. En 1622



Oratorio de Djanira (1970)
Djanira da Motta e Silva. Libro en forma de oratorio con 10 grabados, versos del poeta Odylo Costa Filho y colaboración de Julio Pacello. En la página opuesta, el grabado de Santa Teresa.



Cubierta de la edición de 1596 del Index Librorum Prohibitorum.

fue canonizada por el Papa Gregorio XV. Y el 27 de septiembre de 1970 será nombrada por el Papa Pablo VI Doctora de la Iglesia Universal.

Una mujer audaz en su contexto histórico

Una mujer

La vida y obra de Teresa dan testimonio de su autoconsciencia de ser mujer. Su actividad de escritora así lo revela. Ya en el prólogo a *El castillo interior o Las Moradas*, deja constancia de quien lo escribe: “Teresa de Jesús, monja de Nuestra Señora del Carmen”. Así pues, nada de subterfugios, miedos o seudónimos frente al peligro de ser una mujer escritora en tiempos de censuras, persecuciones, descalificaciones públicas e inquisiciones.

Su consciencia se acrecienta al reconocerse como una mujer que enseña, que ejerce un magisterio. Teresa sabe que sus libros son universales y que se proyectan más allá de sus inmediatas destinatarias. Tiene la certeza de que está escribiendo un tratado sobre la oración destinado a todos. Además, la preocupación pedagógica de Teresa demuestra que es una mujer que desea ser entendida.

Por último, nuestra autora demuestra una gran valoración de sus propios libros en el momento de dividirlos en capítulos y titularlos. Buen ejemplo de ello lo encontramos en los títulos de los capítulos del *Libro de la vida*: “muy provechoso para los que comienzan” (cap. 11); “son muy necesarias y provechosas las cosas que aquí se tocan” (cap. 15); “léase con advertencia, porque se declara por muy delicado modo y tiene cosas mucho de notar” (cap. 18); “es provechoso para las personas que tratan de gobernar almas” (cap. 23).

Teresa no se avergüenza de reconocer su valor como mujer y como escritora. Por el contrario, profesó un gran amor a la verdad que para ella era la definición misma de humildad: “la humildad es andar en verdad” (*Moradas* VI, 10, 7). Así, reconocía en sí el don de la oración y el don de saber escribir sobre esta: “una merced es dar el Señor la merced, y otra es entender qué merced es y qué gracia, otra es saber decirla y dar a entender cómo es” (*Vida* 17, 5). Nuestra escritora siempre tuvo plena consciencia de que estaba enseñando y, de hecho, más de cuatrocientos años después esta convicción se confirmó cuando fue nombrada Doctora de la Iglesia.

En lo que respecta al plano existencial, esa autoconsciencia de ser mujer se pone de manifiesto en la observación y valoración de su propia experiencia personal y familiar, cuando la confronta con otras experiencias femeninas. Por ejemplo, Teresa observará a su madre, Doña Beatriz (segunda esposa de su padre Don Alonso) que después de haber tenido nueve hijos, falleció a la edad de treinta y tres años. Madre e hija leían a escondidas libros de caballería, alertas ante la posible llegada del padre, como relata en el *Libro de la vida*.

Teresa se muestra realista y crítica cuando describe a la mujer “bien casada” que “si está triste [el marido], se ha de mostrar ella triste y si está alegre, aunque nunca lo esté, alegre” (*Camino* 4, 4). Podemos imaginarnos cuántas historias de mujeres habría en su memoria al hacer esa afirmación. Y su conclusión será un verdadero golpe de misericordia al sufrimiento de las mujeres en la mayoría de los matrimonios: “mirad de qué sujeción os habéis librado, hermanas” (*Camino* 4, 4).

Durante su vida Santa Teresa opta sin ambages por una transformación de las relaciones entre hombres y mujeres, encaminada a la creación de nuevas condiciones en las que el amor, la

libertad y la reciprocidad se armonicen tanto en la familia como en los espacios eclesiásticos y públicos. Sin duda, esta autoconsciencia de ser mujer y sus iniciativas para seguir su propio rumbo y abrir nuevos caminos para las mujeres, ha de sorprender al lector del siglo XXI.

Otro tema de interés para la espiritualidad contemporánea es su experiencia personal como mujer que aspira a integrar cuerpo, alma y espíritu. Es admirable en pleno siglo XVI su proceso de aprendizaje y defensa del valor del cuerpo.¹ En contraste con la herencia medieval que depositaba toda esperanza de salvación en la vida ultraterrena, su experiencia mística, centrada en la humanidad de Cristo (cfr. *Moradas* VI, 7, 14 y *Vida* 22, 10), abrió caminos para la valorización del aquí y ahora de la acción de Dios, cósmico, histórico y corpóreo. El cuidado de la salud corporal, la atención a los negocios y la superación de algunas creencias supersticiosas fueron algunas de las consecuencias de esta integración.

Fundamento de esta autoconsciencia y acción feminista es el diálogo de Teresa con la palabra de Dios y con la palabra viva de Dios en vida.² Con esta base, decidió correr el riesgo de exponer sus propios sufrimientos y asumió la audacia de construir nuevas esperanzas. De su profunda experiencia orante obtuvo el valor necesario para interceder por las mujeres: “ni aborrecisteis, Señor de mi alma, cuando andabais por el mundo, las mujeres, antes las favorecisteis siempre” (*Camino* 4, 1); así como para profetizar nuevas relaciones: “Sí, que algún día ha de haber, Rey mío, que se conozcan todos” (*Camino* 4, 1).³ Cabe recordar que Teresa vive, ora y trabaja en un contexto oficial radicalmente antifeminista en el que desde los púlpitos se inculcaba que las mujeres sólo debían dedicarse a coser y rezar el rosario, y en el que, por desgracia, la mayoría de los representantes (eclesiásticos, sacerdotes, religiosos, teólogos e incluso los nuncios) actuaban con prejuicios y las descalificaban.

Frente a esta realidad, los conventos de la Orden fundada por Santa Teresa, el Carmelo Descalzo, presentan una comunidad de mujeres iguales y orantes que se enfrentan a la desigualdad, sumisión y opresión con coraje, tenacidad y humildad.

En tiempos difíciles

Teresa está inmersa en sus circunstancias históricas y así debemos comprenderla.⁴ Destacaremos, pues, algunos aspectos de su tiempo y como ella se situó ante ellos.

El siglo XVI español es considerado el Siglo de Oro. Es el siglo de la incorporación de la España unificada en Europa, de su expansión a través de la conquista de América -las Indias-, pero también de victorias militares y extraordinarias manifestaciones culturales, especialmente en el campo filosófico y literario. En suma, poder político y poder económico. Pero como en toda realidad, es un siglo de luces y sombras. Para Teresa, con su excepcional sentido esperanzado de la realidad, eran tiempos difíciles. Un mundo que “estése ardiendo” (*Camino* 1, 5) y en el que “son menester amigos fuertes de Dios para sustentar los flacos” (*Vida* 15, 5). Sin duda, ella se consideraba uno de estos amigos fuertes.

Las Indias siempre merecieron la atención de Teresa que no en vano vio cómo se vaciaba su hogar. Casi todos sus hermanos, entre ellos su querido Rodrigo, citado en el *Libro de la vida*, embarcaban rumbo a ese continente, uniéndose a otros muchos jóvenes de Castilla. Persegúan, además de riquezas, un ascenso social imposible en el rígido contexto de la España del siglo XVI. Un contexto que estratificaba a las personas según su linaje de sangre, religión,

¹ Para este tema, véase mi estudio: “Espiritualidade integradora: o testemunho privilegiado de Santa Teresa de Ávila” (2007).

² Cuando el *Índice* de Valdés (1559) prohíbe las traducciones al castellano de la Biblia y la lectura de sus libros y autores predilectos, se produce en su interior una experiencia prometedora en la que el “libro vivo” ocupa el lugar de sus lecturas. Gracias a esto su experiencia mística adquirió todavía mayor intensidad. Ella misma comenta este episodio de forma discreta en el *Libro de la vida* (26, 5).

³ Es fácil imaginar que el texto citado, extraído del código de *El Escorial*, fuera censurado y no se incluyera en la segunda redacción del libro (cfr. Álvarez, 1996).

⁴ Sobre este tema, véase Egido, 1982.

O último Tamoio (1883).
Rodolfo Amoedo.
Rio de Janeiro,
Museo Nacional de Bellas Artes.



sexo y riqueza, marginando a quienes se encontraban fuera del círculo de la fidalguia española. Otros grupos socioculturales como los judíos y los musulmanes fueron humillados, perseguidos y expulsados, mientras que los cristianos nuevos fueron desacreditados y los pobres, las mujeres y los iletrados, marginados.

El conocimiento de la violencia empleada en la conquista provocó en Teresa un profundo sentimiento de tristeza y dolor mezclado con un fortísimo deseo misionero (*cf.* Piñero, 1994). Como relata en el *Libro de las Fundaciones* (1, 7), después de haber fundado el convento de San José, su primera comunidad, recibió la visita de fray Alonso Maldonado. Franciscano, seguidor de Bartolomé de las Casas, con el tiempo fray Maldonado se convirtió en un encendido defensor de la causa de los indios en Madrid y Roma. Teresa se refiere a él como un “siervo de Dios y con los mismos deseos del bien de las almas que yo”. Pero lo que más puede impresionarnos hoy es su reacción después de escucharlo. Le sobrecogió una profunda tristeza que la dejó fuera de sí: “quedé tan lastimada de la perdición de tantas almas, que no cabía en mí”. Se recogió en una ermita con “hartas lágrimas”, suplicando a Dios que le diera el poder necesario para “para ganar algún alma para su servicio, pues tantas llevaba el demonio”. Fue invadida así por un poderoso impulso misionero. De hecho, sabemos que poco después de esta experiencia inició una sucesión de nuevas fundaciones.

Este acontecimiento nos muestra la coherente lógica teresiana frente a los desafíos de su tiempo, que podría servir para iluminar la vivencia de una espiritualidad integradora: atención a la realidad (no alienación) - actitud de indignación y crítica - oración - iniciativa de acción.

Teresa procedía de una familia de judíos conversos por la parte de su abuelo paterno. Por ello, se vio obligada a ocultar toda su vida algunas realidades familiares: el éxodo de su abuelo de Toledo a Ávila con su esposa e hijos (incluido su padre Don Alonso cuando éste aún era un niño); la compra del título de hidalguía para esconder su pasado o la exigencia de ostentar una vida nobiliaria que acabaría por dilapidar la riqueza familiar. Este peligroso secreto, desvelado apenas a mediados del siglo pasado, fue uno de los motivos por los cuales Teresa insistió tanto en rechazar los mecanismos de honra que convierten las relaciones en artificiales y jerarquizadas, y buscó formas más auténticas y recíprocas de existencia.

Por lo que respecta a la Iglesia, uno de los conflictos más fuertes se estaba librando en el escenario de las corrientes de espiritualidad. La Iglesia oficial de la segunda mitad del siglo XVI

era profundamente contraria al misticismo y veía con mucha sospecha la práctica de la oración personal por parte de mujeres, legos casados y analfabetos. Para ella, la oración personal escapaba al control ofrecido por una espiritualidad basada en la práctica de las virtudes, en las oraciones vocales y en las manifestaciones externas. Por muy extraño que pueda resultar hoy, la oración personal constituía entonces un asunto tremendamente conflictivo. Algunos la temían por ser fuente de libertad (*cf.* Pedrosa-Pádua, 1995 y Andrés Martín, 1977).

Estos conflictos en el terreno de la espiritualidad revelan una actitud defensiva de la Iglesia oficial ante una cristiandad que se estaba rompiendo: irrumpe la reforma protestante, la última cruzada fracasa, hay guerras por todas partes, tiene lugar el Concilio de Trento y la Inquisición endurece sus actuaciones.

La oración pasa a ser temida al asociarse a las prácticas del cristianismo interior de Lutero o, más específicamente en el contexto español, a las prácticas de los *iluminados*. Estos, denominados también *alumbrados*, impulsaron un movimiento en el que las mujeres poseían un especial papel magisterial. Recibían el nombre de alumbrados porque aseguraban poseer la iluminación interior del Espíritu Santo que les permitía vivir en la entrega al amor de Dios en un elevado grado de perfección cristiana, sin ninguna mediación de la Iglesia y de los sacramentos (*cf.* Márquez, 1980; Huerga, 1978: 30 y Andrés Martín, 1977). Por ello, fueron perseguidos por la Inquisición durante todo un siglo (1525-1625).

También Santa Teresa tuvo que enfrentarse a la Inquisición debido a acusaciones de *alumbra-
dismo* o iluminismo (Llamas, 1972 y Bosco, 1998). El *Libro de la vida* fue denunciado y además Teresa estando en Sevilla fue personalmente convocada para comparecer ante el tribunal de la Inquisición por el mismo motivo. En ningún caso hubo cargos contra ella.

En este difícil contexto Teresa defendió y enseñó la práctica de la oración personal. Su experiencia de oración le mostró la importancia de una transformación desde el interior. Consideraba empobrecedor reducir la espiritualidad a un ascetismo riguroso como medio de perfección, a la obediencia a las reglas y a la realización de ritos y ceremonias (*cf.* Andrés Martín, 292-312). Por el contrario, defendía que los ritos y las reglas debían estar al servicio de una espiritualidad forjada en el amor y la libertad.

Teresa defendió sus ideas con un lenguaje propio, elegante habilidad y ardor. Descubrió un camino de libertad interior, un manantial de vida y acción concreta, un castillo interior en el que no es preciso tener miedo a entrar, al contrario, es preciso entrar en él.

Aunque reconocía la importancia de decenas de teólogos y obispos que la admiraron y la apoyaron (*cf.*, por ejemplo, *Relaciones* 4) sobre todo después de haberla conocido personalmente y de superar sus prejuicios, Teresa soñó con una Iglesia en la que los varones no fuesen “jueces” de las mujeres y recelosos de la “virtud de mujer” (*Camino* 4,1, código de *El Escorial*), sino compañeros en un juego de libertades. Ella demostró con su propia vida que la oración personal, la pertenencia a una comunidad eclesíastica, virtudes, audacia apostólica y libertad (interior y con los demás) no se oponían, sino que debían formar parte de una misma realidad.

Por otro lado, en sus obras se intuyen las guerras de religión. Es cierto que Teresa tenía noticias de la reforma luterana, pero eran muy sesgadas y asociadas a la violencia y destrucción de iglesias y conventos, lo que influyó de forma negativa en su visión del luteranismo (*Camino* 1, 2).

No obstante, resulta significativo que en la búsqueda sincera de un cristianismo más auténtico y libre de algunos de los excesos de aquella Iglesia en crisis se acabasen por tender puentes entre la espiritualidad teresiana y la luterana, dejando entrever un diálogo fecundo entre ambos, algo que también podríamos constatar en el caso de otras religiones.

A pesar de su condición de monja entregada a una profunda experiencia de oración, Santa Teresa fue también una mujer de acción. Su intensa actividad fundadora y reformadora de la Orden religiosa carmelita abre una nueva senda creativa y prometedora en el seno de la Iglesia, un camino comunitario posible siempre abierto a nuevas configuraciones. Fundamentalmente, Teresa forma un movimiento de mujeres pobres, orantes e iguales. Sustenta esta reforma a través de una verdadera red de comunicación y solidaridad y la fortalece con una sólida espiritualidad, para “amigos fuertes de Dios”. Escribe sobre la oración y orienta la vida de fe y de oración de religiosos y legos. Sus escritos constituyen un documento vivo de la situación de su época y revelan una espiritualidad militante, feminista, profética y audaz, embebida, al mismo tiempo, en la amistad y en el amor de Dios.

Escritora y maestra de vida espiritual



Santa Teresa de Jesús, (c.1645).
José de Ribera.
Museo de Bellas Artes de Valencia.

Teresa fue una niña lectora y en su hogar siempre se sintió el aire fresco que proporcionaban los libros. Don Alonso, su padre, poseía una biblioteca con las principales obras de espiritualidad de la época (cfr. Rodríguez San Pedro, 1987). Al contrario de la mayoría de las niñas y mujeres analfabetas castellanas, ya era capaz de leer a los siete años, y ella misma relata la emoción con la que leía la vida de los santos y los mártires cristianos en compañía de su hermano (cfr. *Vida* 1, 4).

Adolescente vanidosa, siempre fue fiel a la lectura, en especial a los libros de caballería, que leía con su madre, como ya dijimos, a escondidas del padre: “si no tenía libro nuevo, no me parece tenía contento” (*Vida* 2, 1). Es incluso posible que haya escrito un libro de este género, hoy perdido. Poco más tarde, preocupado con el comportamiento de su hija tras quedarse huérfana de madre, Don Alonso decide internarla en un convento; allí lee las *Cartas* de San Jerónimo. A los diecinueve años Teresa se hizo monja carmelita pero siguió siendo una lectora voraz. Leyó *Morales*, de San Gregorio Magno y un libro que sería fundamental para su futuro: el *Tercer Abecedario Espiritual* del franciscano Francisco de Osuna. En él aprendió la oración de recogimiento, el cómo rezar. Asimismo cita textualmente las *Confesiones* de San Agustín en el episodio de su conversión (*Vida* 9, 7). Todo esto sin entrar en la compleja historia de sus conocimientos bíblicos que pasan por libros, liturgias y diálogos con grandes teólogos.

Una verdadera escritora

Todas estas circunstancias que hemos ido viendo sobre Teresa, dieron base a la hipótesis de que ella, al insistir en que escribía “por obediencia” a sus superiores, lo que pretendía era eximirse de la responsabilidad de semejante pedantería: cómo iba a querer ella, una mujer iletrada escribir. Pero hoy los teresianistas se preguntan si Teresa fue escritora por obediencia o verdadera escritora.

En todo caso, no es difícil darse cuenta de que en realidad escribió porque siempre tuvo algo que escribir, algo que hablar y una palabra que dar. A menudo ella misma revela su deseo de comunicación, de “alçar a voz” al mundo, de querer ser escuchada. Un deseo que sin lugar a dudas se ha cumplido. Sus obras han sido traducidas a innumerables idiomas y editadas sin interrupción desde la edición *princeps* de Salamanca realizada por fray Luis de León en 1588. La declaración del doctorado teresiano en 1970, junto a Santa Catalina de Siena, aumentó todavía más el interés por

su palabra. Era la primera vez que la Iglesia admitía un doctorado femenino. En el caso de Santa Teresa, supuso su reconocimiento formal y la extensión de un magisterio ininterrumpido desde hacía más de cuatrocientos años.

Sin pretender entrar aquí en las numerosas notas históricas que jalonan las ediciones de las obras teresianas (redacciones, censuras, alteraciones de los originales, omisiones deliberadas, traducciones y opciones lingüísticas), trataremos de presentar brevemente sus libros más conocidos de los que contamos con excelentes ediciones críticas en español basadas en los originales teresianos, en su mayoría autografiados por la propia autora. La trilogía *Libro de la vida*, *Camino de perfección* y *El castillo interior o Las Moradas*, cuenta con ediciones facsímiles comentadas con notas críticas. También hay buenas traducciones en la mayoría de los idiomas. En la lengua portuguesa de Brasil están disponibles las *Obras Completas* y la trilogía teresiana en libros separados⁵. Por desgracia, *Camino de perfección* según el códice de El Escorial, todavía no dispone de ninguna edición brasileña.

El lenguaje místico

En su deseo de nombrar lo inefable, los místicos “transgreden” el lenguaje (*cf.* Velasco, 1999: 53). Fueron ellos, tal vez, quienes tuvieron mayor conciencia de la insuficiencia de las palabras, de las ciencias y de su razón para expresar la experiencia del misterio de Dios. Por ejemplo, para San Juan de la Cruz, la experiencia espiritual “excede el sentido” (1993: 784).

No es extraño, pues, que Teresa apele a las comparaciones, las metáforas y las alegorías. Se siente limitada y, para disculparse –o quizá para defenderse de las críticas a su creatividad e inteligencia– dice que la causa de esta dificultad es la falta de estudios.

En todo caso, bien podría tratarse de un subterfugio para defenderse de las posibles críticas a su limitada inteligencia y creatividad, atribuibles a su falta de formación: “mas este lenguaje de espíritu es tan malo de declarar a los que no saben letras, como yo, que habré de buscar algún modo, y podrá ser las menos veces acierte a que venga bien la comparación” (*Vida* 11, 6). Sin embargo, en su interior, es consciente de que ninguna palabra del mundo es suficiente para expresar aquello ante lo cual es mejor permanecer callado. La realidad de Dios es un misterio cada vez mayor. En varias ocasiones Teresa apeló a los “desatinos”, pues sólo mediante el abandono de los esquemas racionales inscritos en las coordenadas de tiempo y espacio, es posible hallar otro lenguaje más sugestivo. Lo que debe ser dicho es una vivencia inefable: “¡Oh secretos de Dios!, que no me hartaría de procurar dar a entenderlos si pensase acertar en algo, y así diré mil desatinos, por si alguna vez atinase, para que alabemos mucho al Señor” (*Moradas* V, 1, 4). De este modo, Teresa dice desatinos para que el lector atine en la realidad que aspira a comunicar (*cf.* García de la Concha, 1978).⁶

Pero los estudios teresianos combinados con la filosofía del lenguaje en la actualidad ven como, más allá de la experiencia, el lenguaje místico es fruto tanto de los marcos culturales e históricos, como de la formación personal y de la reflexión del místico. Además de un bagaje teológico y literario, Teresa poseía un sustrato humano que le permitió ser una verdadera escritora. Sus lecturas, sumadas a una fina observación de lo cotidiano, de la vida, de las personas y de la naturaleza, configuran a Teresa como a una escritura con fuerte estilo personal y pluralidad de géneros en función del contexto de escritura. Gran parte de su éxito editorial se debió a la capacidad persuasiva de un lenguaje rico en belleza y recursos, sugestivo y lleno de buen humor.

⁵ Referencias: *Obras Completas de Teresa de Jesús*, São Paulo: Carmelitana/Loyola, 1995. La edición toma como base el texto de fray Tomás Álvarez y está coordinada por fray Patricio Sciadini. También existen excelentes traducciones de *Libro de la vida*, *Camino de perfección* y *El castillo interior o Las Moradas* en ediciones Paulinas.

⁶ Para una reconstrucción de los textos a partir de la biografía de la autora, véase Rossi, 1984.

El Libro de la vida, Camino de perfección y Las Moradas: abrir caminos de vida con la propia vida

El encuentro con Dios a través de la oración constituye el núcleo de la existencia y de la obra de Santa Teresa. Este encuentro se presenta como una aventura, con sus búsquedas, desencuentros y una lucha sin tregua por la coherencia vital. Su experiencia ofrece momentos dramáticos de discernimiento, de emociones ante lo que descubre, de intensa y profunda vida mística que se extiende hasta su muerte a los sesenta y siete años de edad.

Sobre su historia personal de sus encuentros y desencuentros con Dios a través de la experiencia de la oración, escribe el *Libro de la vida* (1565). Parte de esta historia se refiere a su primera fundación, el convento de San José. El libro está escrito en forma autobiográfica. Pero que nadie se equivoque: se trata de la biografía de una historia de amor y amistad en la que Dios y la persona humana son los actores principales.

Con un estilo claramente pedagógico y destinado a todos aquellos y aquellas decididos a llevar una vida de oración, escribe *Camino de perfección* (1566-1567), una obra en la que resuenan las vicisitudes de la reforma y la defensa de la oración de recogimiento a través del comentario del Padre Nuestro.

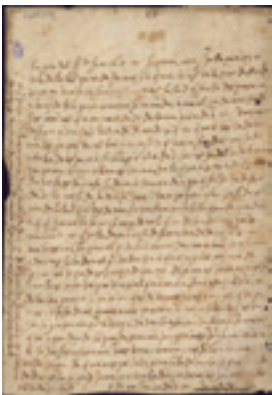
Como una síntesis de su experiencia de oración escribe *El castillo interior o Las Moradas* (1577). En el símbolo del “castillo interior” se articula quién es la persona humana ante Dios, quién es el Dios que la habita y cómo se desarrolla la dinámica del encuentro entre “Dios y el alma”. Al ser la obra de su madurez humana y espiritual, en ella relata la experiencia de la séptima morada, una relación tan íntima con Dios que puede ser comparada con un matrimonio espiritual.

Fundaciones y Cartas: Guardar la memoria para crear un futuro y cuidar las relaciones

El libro de las *Fundaciones* es iniciado en 1570, cuando Teresa emprendió su segunda fundación, y concluye el mismo año de su muerte en 1582. En él se recogen las principales circunstancias que rodearon a su trabajo fundacional. Pero no sólo eso. Nos cuenta acerca de las personas que participaron, los detalles, las anécdotas, las cuestiones financieras y eclesíásticas o los incidentes provocados por el sol, la lluvia, los caminos. En definitiva, toda una novela de humor y aventuras.

Las ediciones modernas albergan unas 450 cartas escritas por Teresa, pero sabemos que pueden ser 15.000 o incluso más (cfr. Rodríguez Martínez, 1978). El contenido de estas cartas no comenzó a valorarse hasta el siglo pasado cuando las pequeñas cosas cotidianas como el afecto, las relaciones, la salud y los negocios, pasaron a ser consideradas fuente de conocimiento histórico y antropológico. En el plano de la espiritualidad esta nueva orientación supuso un formidable giro teológico en el sentido de la acción de Dios en la vida cotidiana. La santidad fue rescatada como vivencia de amor concreto y vocación de todos, experimentada en el interior de las relaciones humanas. El epistolario teresiano ofrece un excelente material para conocerla como persona y en su santidad en lo cotidiano, además de constituir un valioso testimonio del contexto histórico en el que vivió.

Además de estas obras, Teresa elaboró textos sobre su experiencia de Dios, como por ejemplo, *Exclamaciones del Alma a Dios*, *Conceptos de Amor de Dios (Meditación sobre el Cantar de los Cantares)*, *Relaciones*, *Avisos*, *Vejamen* (lleno de humor) y *Poemas*. También redactó textos



Carta de Santa Teresa de Jesús a Doña Isabel Osorio (1580).
Biblioteca Nacional de España.



Libro de Las Fundaciones
Original del Museo de la Iglesia
y Convento de Alba de Tormes,
Salamanca, España.

legislativos, como *Constituciones* y *Modo de visitar los conventos*. En resumen, los escritos de Teresa son el testimonio de alguien que vivió intensamente la intimidad con Dios y que, como los profetas, sintió la necesidad de contar su experiencia para que otros pudiesen también vivirla: “Ay de mí si no lo hago”.

Santa Teresa y su intensa experiencia de Dios

Llegamos ahora al núcleo de atracción de nuestros contemporáneos hacia Teresa de Ávila: su experiencia mística, es decir, la experiencia del misterio de Dios o, simplemente, la experiencia de Dios. De hecho, entrar en contacto con Teresa es abrir los tesoros de la gran tradición cristiana mística y universal. Para los teólogos y las teólogas, esto significa enriquecer la teología con la experiencia, vivida y meditada, de una gran mujer Doctora de la Iglesia. Significa además la búsqueda de claves de discernimiento para una mística en los tiempos presentes.

Todos aquellos que se dedican a los estudios teresianos se encuentran con un universo complejo y fascinante en el que se unen doctrina y experiencia. Al mismo tiempo, se aproximan a un original y sabroso “saber” sobre Dios y al sorprendente mundo de una “persona”. Y esto porque Teresa, al igual que los místicos, va a lo más profundo de su humanidad y se experimenta radicalmente como “relación con Dios”.

Los místicos entendían sus vidas como una historia de salvación realizada por Dios. Ellos no quieren mostrarse a sí mismos. En las pretenciosas palabras de Teresa a la presentación de las *Las Moradas*, ella asegura escribir sobre “cosas que obra el Señor” (*Moradas* I, 2, 7) en una persona. En este sentido, no es un saber teórico acerca de Dios en sí, sino un saber, fruto de una experiencia, sobre la presencia divina en la persona y en todas las cosas. En un segundo momento, de memoria y reflexión, esta experiencia es transformada en lenguaje. Como testimonio de la comunión de Dios con la persona y con toda la creación, la experiencia mística puede ser recibida como un don que ayuda a crecer en la comprensión de la fe y en la renovación de las iglesias (*cf.* Concilio Vaticano II).

Experiencia de Dios, amor y dinamismo

Según el deslumbrante arranque de *Las Moradas*, la persona es como un castillo de diamante o de un cristal muy transparente. Dios, como el sol, se alza en el centro de ese castillo e irradia su luz. Siempre está irradiando con independencia de la actitud o del estado de la persona: “no pierde su resplandor y hermosura” (*Moradas I*, 2, 3).

Teresa descubrió que Dios puede ser encontrado. Es una presencia que modifica la autopercepción de uno mismo y la consciencia de la realidad. De este modo, la persona pasa a percibirse “en relación a Dios, que es amor”. Aquí tiene lugar el inicio de un autoconocimiento verdadero, una fuente de dinamismo, de reconocimiento de la propia dignidad y de la propia finitud. Aquí se gesta un movimiento de expansión de la libertad interior.

Oración: trato de amistad

Al afirmar que orar es como cultivar una “amistad”, una “relación” de amor en respuesta a Aquél que nos amó primero, Santa Teresa realizó una aportación original a la enseñanza de la oración. Dios es amigo. El texto del *Libro de la vida* condensa esta noción de oración: “tratar de amistad, estando muchas veces tratando a solas con quien sabemos nos ama” (*Vida* 8, 5).

Al mismo tiempo existe una necesidad de cultivar algunas actitudes, en especial la “humildad”, el “desapego” y el “amor”, pues son la base de este camino de la oración, su terreno más sólido (*cf.* *Camino* 4-10 y 26-29). El criterio de la verdadera experiencia de Dios es el amor concreto: “en los efectos y obras de después se conocen estas verdades de oración, que no hay mejor crisol para probarse” (*Moradas IV*, 2, 8).

Apertura al futuro: Dios y la persona humana permanecen misteriosos

La experiencia de Teresa deja espacio para la novedad divina, que es a la vez novedad para la persona humana y para el universo. Por eso, es un anuncio esperanzado del amor siempre creciente y de las posibilidades de renovación y de liberación. Después de tanto explicar y hacer entender su experiencia, Teresa llega a un límite: “Es mejor no decir más” (*Vida* 38, 2). Frente a una realidad inmensa que la supera, se estremece: “¡Oh gran Dios! parece que tiembla una criatura tan miserable como yo de tratar en cosa tan ajena de lo que merezco entender” (*Moradas*, VII, 1, 2)

De hecho, Teresa se topa con el límite del lenguaje y con un límite, mayor todavía, impuesto por la realidad divina. Dios es misterioso. Todas las imágenes son insuficientes, todas fracasan. Ella trasciende el pensamiento como lo impensable, lo inimaginable. Trasciende también las experiencias, es lo *no experimentable* en su extremo. Para nuestra autora, esto es fuente de esperanza y no de angustia. Ella sabe que el amor no tiene medida (*cf.* *Vida* 39, 9; *Camino* 37, 3; *Moradas I*, 1, 3, y *Moradas V*, 4, 10, por ejemplo).

La persona también constituye un misterio inagotable. Sería imposible entender todas sus moradas (*cf.* *Moradas I*, 1, 3). El interior humano alberga grandes secretos y está siempre abierto a nuevas posibilidades (*cf.* *Moradas VII*, 1, 11). A pesar de haber escrito solo sobre siete moradas, Teresa amplía este universo diciendo que en cada una de ellas hay muchas otras, abajo, arriba y a los lados, adornadas por hermosos jardines, fuentes y laberintos (*cf.* *Moradas*, “Epílogo”, 3).



Azulejos del
Convento de Santa Teresa.
Rio de Janeiro.
Foto: LeMo.

Teresa no “cierra” el sentido de Dios y de la persona humana. Por el contrario, lo deja abierto para que el lector pueda experimentar y hablar por sí mismo.

Llegamos así al final de este estudio en el que hemos intentado presentar a Teresa como mujer, como escritora y como mística. Sus escritos se abren a un futuro esperanzador que exige una búsqueda valiente de las fuentes de la vida. Teresa sigue inspirando a muchos desde diferentes ángulos, pues muchos son los que trabajan por un mundo más humano y lleno de vida para todos. Pero lo mejor será que cada lector haga él mismo su propio retrato de Santa Teresa de Jesús.

*Alpargata de la Madre Maria
José de Jesus (1882-1959), priora
del convento de Santa Teresa de
Rio de Janeiro y traductora de
las Obras Completas de Teresa de
Jesús. En la actualidad está en
proceso de beatificación.
Patrimonio del convento de
Santa Teresa. Foto: LeMo.*



Las Carmelitas Descalzas en Brasil

Dante Marcello Claramonte Gallian

Licenciado en Historia y doctor en Historia Social por la Universidad de São Paulo, donde presentó su tesis sobre Madre Maria José de Jesus, reformadora del Carmelo brasileño a comienzos del siglo XX. Actualmente es docente y director del Centro de Historia y Filosofía de las Ciencias de la Salud de la Escuela Paulista de Medicina de la Universidad Federal de São Paulo.

Pocas figuras del mundo religioso y espiritual en Occidente han alcanzado tanto relieve como Santa Teresa de Jesús. Célebre ya en vida, su fama y su legado fue creciendo y agrandándose con el paso de los siglos. Su *Camino de perfección* suscitó, curiosamente en un mundo que asistía a un proceso de modernización caracterizado por grandes empresas exteriores, un gran interés y una verdadera renovación de la vida contemplativa basada en el silencio y la introspección. Incluso en los parajes más remotos de las Américas recién descubiertas y colonizadas, tierras que invitaban a la aventura y a la acción, esta llamada espiritual a la contemplación encontró un eco favorable. En el contexto del V Centenario de su nacimiento y dentro del marco de este esfuerzo por recuperar su legado y su influencia en Brasil, sirva esta pequeña contribución fruto de un largo estudio desarrollado hace algunos años, cuando traté de comprender y dar a conocer a una de las discípulas más importantes de Santa Teresa en el Brasil contemporáneo: la Madre Maria José de Jesus (Honorina de Abreu). Tomándola como referente, en la medida en que se presentó en todas sus dimensiones como una hija ejemplar de Santa Teresa, trato en este ensayo de mostrar el proceso de introducción y evolución de la espiritualidad teresiana en Brasil, más concretamente en Río de Janeiro, hasta el inicio del siglo pasado, época en la que Maria José de Jesus (hoy en proceso de beatificación) realizó una profunda reforma en el Carmelo Brasileño.

Los orígenes de la Orden de la Bienaventurada Virgen María del Monte Carmelo

La Orden de la Bienaventurada Virgen María del Monte Carmelo tuvo su origen entre finales del siglo XII y principios del siglo XIII, cuando algunos de los francos que habían llegado a Tierra Santa con las Cruzadas se establecieron como ermitaños en las laderas del monte que había hecho famoso el profeta Elías. Eran tiempos de resurgimiento de la vida eremítica, y los lugares santos –como desiertos y montes bíblicos– se presentaban como ideales para aquellos que buscaban encontrar a Dios a través de la soledad y del silencio.

Aunque vivían de forma eremítica, estos primitivos carmelitas no dejaron de constituir una pequeña comunidad en la medida en que compartían intereses y necesidades comunes. Liderados por un tal Brocardo, pronto buscaron una organización jurídica más sólida, solicitando al patriarca de Jerusalén Alberto de Vercelli que les estableciese una regla, como al resto de órdenes religiosas, que fue finalmente redactada entre 1206 y 1214 (Smet, 1987:10). Según Smet:

En la *formula vitae* delineada por el patriarca resuenan los ecos de la vida de los antiguos monjes de las lauras de Palestina. Los ermitaños obedecían a un superior, sus relaciones eran de reverencia, sin más especificación por parte del sujeto, y de servicio por parte del prior. Cada ermitaño tenía su propia celda separada de los otros, donde había de permanecer día y noche meditando en la ley del Señor y vigilando en oración. Se prescriben las prácticas comunes de penitencia, ayuno y oración. Los ermitaños se juntaban diariamente a oír misa en el oratorio que se levantaba en medio de las celdas. [...] A la oración continua se añadían otros dos elementos tradicionales en la vida eremítica: la pobreza y el trabajo manual con el fin de ganarse el pan diario (11).



Profeta Elias (1560).
Daniele da Volterra.
Colección Pannocchieschi d'Elci,
Siena, Italia.

Habitando junto a la Fuente de Elías, alrededor de una ermita dedicada a la Virgen, con el tiempo los ermitaños pasaron a ser conocidos como Hermanos de Nuestra Señora del Monte Carmelo y pudieron forjar durante las primeras tres décadas del siglo XIII una espiritualidad y un estilo de vida propios. Sin embargo, el recrudecimiento de los conflictos entre cruzados y musulmanes puso a la pequeña comunidad en un peligro inminente. Temiendo una invasión fulminante de los mahometanos, muchos ermitaños abandonaron el Monte Carmelo para regresar a sus países de origen en Europa. Allí, algunos de ellos constituyeron fundaciones, inaugurando así una nueva etapa en la historia de la Orden (Smet, 18). En estos nuevos conventos, los carmelitas trataron de continuar, al menos en un primer momento, con su estilo de vida eremítico. Pero pronto comprendieron que esto era casi imposible puesto que las condiciones sociales, políticas, económicas y religiosas de Europa eran muy distintas.

Florecieron y se imponían entonces como modelo alternativo de vida religiosa en Occidente unas órdenes mendicantes, especialmente la de los franciscanos y los dominicos, más volcadas a la actividad apostólica que a la contemplación. A pesar de su carisma contemplativo, los carmelitas no escaparon a esta influencia e incluso por una cuestión de supervivencia en el escenario religioso de la Europa del siglo XIII, fueron incorporando ciertas características y costumbres propias de la *vita activa*. Al abandonar los desiertos, los carmelitas pasaron a fundar sus conventos en ciudades donde desempeñaron tareas apostólicas y pastorales. Así, el antiguo eremita que debía permanecer todo el tiempo posible en su celda, “meditando noche y día en la ley del Señor”, tal y como determinaba la Regla de San Alberto, dio paso al religioso que compartía sus momentos de oración con la predicación, el estudio y la cátedra universitaria.

En 1247, siendo general de la Orden Simón Stock, los carmelitas obtuvieron del Papa Inocencio IV la adaptación de la regla primitiva que regulaba los cambios en su estilo de vida (Sciadini, 1993: 28), lo que caracterizó institucionalmente a la Orden como mendicante. Entre las nuevas disposiciones destacaban la obligación de comer juntos y recitar el Oficio Divino, también se disminuía el tiempo de silencio riguroso y se mitigaba la abstinencia. Aunque representaban una desnaturalización de su estilo de vida original, estos cambios permitieron

consolidar y expandir la Orden en los siglos posteriores, situándola como una de las más importantes de la baja Edad Media europea.

Por más que se distanciasen de su carisma fundacional, los carmelitas de este periodo se esforzaban por proyectarse como orden contemplativa. Buscaban incluso revalorizar sus raíces y vincular su origen histórico a los profetas eremitas del Antiguo Testamento que habitaron en el Monte Carmelo (Smet, 25). A lo largo del siglo XIII, muchos carmelitas lamentaron y criticaron la desvirtuación de la orden y reivindicaron un retorno a los orígenes. Sin embargo, su proceso de transformación se desarrollaba irremediamente. Según Smet, a pesar de todas las dificultades, tanto internas como externas, el Carmelo experimentó durante la segunda mitad del siglo XIII un notable crecimiento, sin parangón en toda su historia posterior (39).

En el siglo XIV, muchos carmelitas comenzaron a desempeñar actividades en las grandes universidades europeas y a asumir obispados. La corriente que defendía un estilo de vida eremítico, más en consonancia con los orígenes de la Orden, fue perdiendo fuerza e influencia, y el gobierno pasó a manos de doctores y catedráticos (Smet, 47). A finales del siglo, la Orden había alcanzado su apogeo en términos numéricos, de prestigio intelectual y político, pero al mismo tiempo comenzó a sufrir un proceso de decadencia religiosa y espiritual que se acentuaría en el siglo siguiente. Durante ese periodo, la relajación de las costumbres y del espíritu de la Orden, en especial en lo concerniente a la vida de oración, la pobreza evangélica y la observancia religiosa, asumió grandes proporciones en buena parte amparada por la propia legislación que fue modificada en 1432 con una segunda mitigación de la Regla carmelita.

Frente a esta situación, no tardaron en surgir movimientos reformadores, que partiendo de focos diferentes buscaban revitalizar la vida religiosa de la Orden, casi siempre mediante la fiel recuperación de la antigua observancia, tal como establecía la Regla de San Alberto (Smet, 120). Con el fin de canalizar las aspiraciones reformistas y, al mismo tiempo, fortalecer la Orden como un todo, Juan Soreth, elegido General de la Orden en 1451, intentó llevar a cabo una reforma general que partiendo de los Países Bajos abarcara todas las provincias. Pero su alcance fue limitado. Tras la muerte de Soreth fueron pocos los conventos que se mantuvieron en la observancia de la reforma, mientras que otros incluso, como los de la provincia española, nunca llegaron a adherirse. Sin embargo, una de las realizaciones más importantes de su gobierno tendría un desarrollo más fecundo y permanente: la institución de la Orden Segunda o la rama femenina del Carmelo.

La rama femenina de la orden

Al contrario de otras órdenes mendicantes cuyas ramas femeninas fueron institucionalizadas desde sus orígenes, los carmelitas no se interesaron en construir conventos para mujeres que siguiesen su regla hasta el siglo XV (Steinmann, 1963: 67). No obstante, también es cierto que desde su establecimiento en Europa en el siglo XIII, muchas mujeres que se recogían en casas particulares buscando, en el abandono del mundo, vivir la práctica de la *perfección cristiana* mediante la oración y la penitencia, adoptaron la regla carmelita como norma de vida. Sin embargo, no eran reconocidas oficialmente como monjas (Smet, 141). Juan Soreth, al concebir la institución de la Orden Segunda como una pieza de gran importancia para su proyecto reformista, se empeñó en regularizar la situación y, para satisfacer las solicitudes de afiliación de diversas comunidades femeninas, solicitó una autorización al Papa Nicolás V, quien accedió con la bula *Cum Nulla* del 5 de octubre de 1452. A partir de entonces, las monjas carmelitas pasaron a compartir la vida del Carmelo “en toda su realidad” (Steinmann, 68).



Juan Soreth (s. XVII).
Autor desconocido.
Virtual Carmelite Museum.

Sin embargo, Soreth no se limitó a regularizar institucionalmente a las monjas. Como destaca Smet, durante los años siguientes y hasta el final de su generalato, “el beato Juan Soreth tomó un entrañable interés por las monjas de la Orden, y se ocupó de fundar monasterios partiendo de Lieja” (Smet, 143). Su propósito era que estos conventos femeninos -donde se debía guardar una estricta clausura y vivir con máximo rigor el voto de pobreza, silencio y contemplación- sirviesen de ejemplo y punto de apoyo para la reforma de la rama masculina. Por ello, él mismo se encargará de redactar las primeras constituciones para las monjas de los Países Bajos.

A partir de la regularización de 1452 surgieron otros muchos conventos femeninos carmelitas en diversas partes de Europa. Sin embargo, sin la tutela y la implicación directa de Soreth, estas nuevas comunidades acabaron tomando rumbos diferentes a los seguidos por aquellas que habían sido fundadas por el General de la Orden en los Países Bajos y en Bretaña. En España, por ejemplo, las carmelitas no estaban obligadas a observar la clausura estricta y podían poseer bienes particulares.

Tras la muerte de Soreth, y a pesar de todos sus esfuerzos, los problemas derivados de la relajación y de la decadencia religiosa de la Orden todavía se presentaban sin solución. De hecho, los líderes posteriores continuaron situando la reforma como la cuestión más importante por resolver. En términos generales, no se pudo hacer nada realmente efectivo hasta el Concilio de Trento, cuando el antiguo Carmelo fue por fin profundamente reformado. Mientras tanto, un pequeño y desinteresado movimiento reformador, nacido de la iniciativa de una fervorosa monja española, introdujo transformaciones inimaginables en la historia del Carmelo llegando incluso a escindirlo en dos órdenes distintas.

La reforma teresiana. La vocación de Santa Teresa de Jesús

La reforma teresiana, como suele llamarse al movimiento que instituyó el Carmelo Descalzo, surgió de la iniciativa personal de Teresa de Ahumada, hija de un importante mercader abulense, que a los veinte años ingresó en el convento carmelita de la Encarnación, fundado en Ávila en 1513.

Nacida el 28 de marzo de 1515, Teresa fue una niña ingeniosa y de fuerte temperamento. A los diez años, impresionada por las historias del *Flos Sanctorum*, intentó fugarse de casa con la intención de llegar a “tierra de moros”, con la esperanza de ganarse el Cielo a través del martirio. Más tarde, ya en la adolescencia, su fervor religioso se enfrió considerablemente; pero tras haber estado interna en una escuela de religiosas sus inquietudes espirituales resurgieron. Convencida de que no podía encontrar en el mundo el amor que tanto ansiaba, decidió entrar en la vida religiosa, lo que la llevó a huir nuevamente de casa debido a la oposición paterna. Después de tres años de vida ejemplar, Teresa, gravemente enferma, fue obligada a dejar el convento para tratarse. Fue en ese tiempo cuando pudo entrar en contacto con algunas obras espirituales que tendrían una influencia determinante en su vida, como el *Tercer Abecedario*, de Francisco Osuna, que abordaba la oración mental.

Tras el fracaso del tratamiento al que fue sometida por una curandera de Becedas, una pequeña localidad de Castilla, Teresa llegó a entrar en coma y se la dio por muerta. Al cabo de cuatro días, estando ya todo listo para su entierro, recobró sorprendentemente la consciencia. De vuelta al convento de la Encarnación, todavía necesitó esperar tres años más para restablecerse definitivamente de una parálisis general que la mantuvo postrada en la cama. Durante este periodo, también sufrió una intensa crisis espiritual que la sacudió profundamente. A los

treinta y nueve años, después de contemplar la imagen “de un Cristo muy llagado, tan devota que, en mirándola, toda se turbó de verle tal” (*Vida* 9, 1), Teresa sufrió una transformación íntima tan honda que a partir de ese día se sintió totalmente convertida, como si fuese otra mujer. Desde entonces su única ambición pasó a ser la santidad personal como forma de retribuir los padecimientos de Cristo por su salvación. Comenzó a practicar la oración mental y buscó con ardor la penitencia y la mortificación. Esta búsqueda de identificación con Cristo Sufriente la llevó a un elevado estadio de unión e intimidad con Dios en la oración. Frecuentemente experimentaba éxtasis, arrobamientos, visiones y consuelos espirituales.

Sorprendida y confusa ante estos hechos, Teresa buscó la orientación de clérigos, sabios y “santos caballeros”, aunque estos poco pudieron ayudarla en la comprensión de los fenómenos que experimentaba. Finalmente, en agosto de 1560, un encuentro con el reformador franciscano Pedro de Alcántara acabó por disipar todas sus dudas e inquietudes sobre el origen de sus experiencias. A consecuencia de ello, Teresa decidió realizar el voto de buscar lo más perfecto y el propósito de guardar su regla con el mayor rigor posible. Entretanto, durante una pequeña reunión de monjas y señoras piadosas de Ávila en su celda, en la que se hablaba de la vida eremítica de los primeros carmelitas, Teresa escuchó, medio en broma, la sugerencia de fundar un pequeño convento que reprodujese el estilo de vida de los patriarcas del Monte Carmelo. Sin tomarse la idea demasiado en serio en un primer momento, prometió, sin embargo, llevar el asunto a la oración. Al concluir que ese proyecto era del agrado de Dios, no quiso esperar ni un solo día para ponerlo en práctica.

A pesar de la resistencia de su confesor y del provincial carmelita, que consideraron el proyecto fruto de la soberbia y de la desobediencia de la monja, Teresa decidió emprenderlo en secreto y, con la ayuda de parientes y amigas piadosas y entusiastas, comenzó a erigir el convento a partir de una vieja residencia que fue reformando para ello. Su idea era la de constituir una pequeña comunidad, con pocas monjas, donde se viviese lo más fielmente posible según la regla primitiva del Carmelo y se observasen la clausura estricta, el silencio y la pobreza absolutas, elementos ajenos al populoso y relajado convento de la Encarnación de Ávila (Steggink, 1965: 380-382 y 384). A pesar de las muchas oposiciones, dificultades e incertidumbres, el 24 de agosto de 1562, con las debidas autorizaciones del rey y del Papa, y con la anuencia del obispo de Ávila, Teresa inauguró el pequeño convento de “San Josef”, punto de partida de toda la reforma teresiana.

El inicio de la reforma: el monasterio de San José de Ávila

Junto a Teresa, que a partir de entonces cambió su nombre para llamarse Teresa de Jesús, algunas hermanas procedentes en su mayoría del convento de la Encarnación, ayudaron a construir el que debía ser “un retrato, aunque imperfecto, del principio de nuestra Orden” (*Fundaciones* 2, 3), donde lo más importante era la búsqueda de “estar a solas con Él solo” (*Camino* 13, 6).

En San José todo estaba organizado con el fin de favorecer la vida contemplativa en soledad, tal y como convenía a la monja que vestía el hábito sagrado del Carmelo. Cada hermana poseía su propia celda, pequeña, sobria y pobre, donde debía permanecer la mayor parte del tiempo “meditando en la ley del Señor”. La clausura era rigurosa y las restringidas visitas se realizaban en el locutorio donde la monja permanecía protegida tras gruesos barrotes de hierro y con el rostro cubierto con un velo negro. El trabajo, así como la lectura espiritual y la oración no litúrgica, se realizaban en soledad. Durante gran parte del día, las monjas estaban obligadas a guardar un silencio riguroso y cuando necesitaban comunicarse debían hacerlo por medio de notas o seña-



Ecce Homo (c. 1510).

Albert Bouts.

Óleo sobre tabla, Convento de Carmelitas Descalzas, Toledo.



Convento de San José de Ávila.

les. El convento, de apariencia austera y sencilla, sin ningún tipo de decoración ni lujo, estaba cercado por un muro alto y en su interior abrigaba un gran jardín que debía invitar al silencio y a la contemplación. En él, Santa Teresa ordenó construir varias ermitas donde las hermanas pudiesen recogerse en oración de la misma forma que “aquellos santos padres nuestros del Monte Carmelo” (*Castillo* 1, 3). El sustento de las monjas en San José provenía de su propio trabajo y de las limosnas que recibían

A pesar de toda esta austeridad, el convento de San José de Ávila no se constituyó propiamente en un lugar eremítico. Sin contradecir ese espíritu que definía su esencia, Santa Teresa no dejó de implantar y fomentar allí una sólida vida comunitaria. Para ella, el amor y la intimidad con Dios a través de la oración y la contemplación solitarias debían concretarse en frutos de virtud y de caridad que se manifestarían en la vida en común. Por esta razón, Santa Teresa fomentó desde el principio en San José aquellos elementos que posibilitasen el desarrollo de una estrecha y armoniosa vida comunitaria. Por ejemplo, no se establecía ninguna distinción de clase u origen familiar. Este fue uno de los motivos por el que Santa Teresa determinó que las novicias que entrasen en el Carmelo Descalzo abandonasen sus apellidos y adoptasen uno religioso, puesto que desde aquél momento pasaban a formar parte de una nueva familia donde todas eran iguales ante su Padre Dios y su Madre María. Todas eran iguales, sin exceptuar a la priora que era elegida por la comunidad para gobernar durante un periodo de tres años, sin posibilidad de reelección.

Asimismo, todas las hermanas, incluida la priora, debían participar en las tareas domésticas lavando, cocinando, cosiendo y haciendo todo lo que fuese preciso para el buen funcionamiento de la casa. Además, durante la recitación del Oficio Divino, la Misa y las refecciones todas eran convocadas para estar juntas. Tras las dos comidas principales del día, todas se reunían por espacio de algunos minutos en torno a la priora en un ambiente relajado para distraerse charlando, cantando o recitando poesías. Realmente, el clima cálido e intimista que se instauró en esta pequeña comunidad, que contó inicialmente con apenas trece mujeres, imprimió un carácter profundamente familiar a la vida conventual, carácter que Santa Teresa trató de preservar en sus fundaciones posteriores.

De este modo, sin la intención de instituir nada original –“No os pido cosa nueva, hijas mías, sino que guardemos nuestra profesión”, les diría a sus hijas en *Camino de perfección* (5, 1)– Santa Teresa inauguró en San José un estilo de vida realmente nuevo al adaptar el espíritu del Carmelo primitivo a las circunstancias de su ambiente histórico (Steggink, 384 y ss.; Smet, 48).

En este sentido, cabe subrayar también que en su proyecto de fundar un convento donde se pudiese vivir la santidad a través del cumplimiento fiel de la Regla Primitiva, Santa Teresa no perseguía únicamente garantizar su salvación personal y la de sus hijas o solo contribuir a la reforma de su Orden. Sobre todo, su intención a la hora de fundar San José fue la defensa de la Santa Iglesia Católica Apostólica y Romana, amenazada entonces por “terribles enemigos”. Como escribió en *Camino de perfección* al referirse a la fundación del pequeño convento:

Venida a saber los daños de Francia de estos luteranos y cuánto iba en crecimiento esta desventurada secta, fatiguéme mucho, y como si yo pudiera algo o fuera algo, lloraba con el Señor y le suplicaba remediara tanto mal. Paréceme que mil vidas pusiera yo para remedio de un alma de las muchas que veía perder; y como me vi mujer y ruin, e imposibilitada de aprovechar en nada en el servicio del Señor, que toda mi ansia era, y

aún es, que pues tiene tantos enemigos y tan pocos amigos, que éstos fuesen buenos; y así determiné a hacer eso poquito que yo puedo y es en mí, que es seguir los consejos evangélicos con toda la perfección que yo pudiere, y procurar estas poquitas monjas que están aquí hiciesen lo mismo (1, 2).

Convencida de que los esfuerzos diplomáticos y bélicos no serían suficientes para defender a la Iglesia y su doctrina –“Fuerzas humanas [...] no bastan a atajar este fuego” (*Camino* 5, 1) – Santa Teresa, a la que le gustaba llamarse “hija de la Iglesia”, comprendió que el testimonio de santidad, así como la penitencia y la oración de sus hijas y de ella misma, era el mejor servicio apostólico que podía prestar al catolicismo. Así, su preocupación por la reforma del Carmelo trasciende el horizonte de su propia Orden y se fundamenta en una dimensión apostólica y eclesial (Smet, 49). Para Santa Teresa, más que simples eremitas, las monjas carmelitas debían ser luchadoras leales que combatiesen desde su “castillo” con las armas espirituales de la santidad (Steggink, 408).

La expansión de la reforma

Superadas las turbulencias que caracterizaron los primeros días de la fundación del monasterio de San José, Santa Teresa y sus hijas regularizaron paulatinamente el ritmo de vida según las normas que la propia santa había establecido en las *Constituciones* que redactó en febrero de 1562, poco antes de ser inaugurado el Convento. Con algunas pocas alteraciones, este sería el texto base que definiría las futuras constituciones de las carmelitas descalzas.

En aquel momento, la principal preocupación de la futura santa consistía en el reconocimiento y la aprobación del pequeño convento por parte de las autoridades de la Orden, ya que había sido fundado sin la autorización del provincial carmelita de Ávila y la casa se encontraba bajo la jurisdicción del obispo. En 1567 el viaje del padre general de la Orden a España se presentó para Teresa como una gran oportunidad para intentar regularizar definitivamente esta delicada situación canónica.

El Reverendo Padre General de la Orden del Carmen, Giambattista de Rossi, conocido en España como Rubeo, llegó a la Península Ibérica en mayo de 1566. Su visita a las diferentes provincias obedecía al deseo de definir un plan de reforma de la Orden en España, esperado por las autoridades civiles y eclesiales del reino desde hacía tiempo (Steggink, 125-180 y 192). En abril de 1567, después de haber pasado por Andalucía, Portugal y algunas localidades de Castilla, el Padre Rossi llegó a Ávila, donde se encontró con la ya famosa y controvertida fundadora de aquel pequeño convento que seguía la regla primitiva, pero que se mantenía canónicamente al margen de la jurisdicción de la Orden.

A Rossi no sólo le gustó lo que vio en San José, sino que además intuyó su trascendencia en el contexto de la reforma de la orden. Como señala Smet, “tomó la obra de Teresa bajo su inmediata jurisdicción e hizo planes para su propagación” (51). “A la Madre Teresa – escribe Steggink – no le fue necesario tomar la iniciativa para dar forma concreta a sus aspiraciones apostólicas” (413).

Pasado el periodo de adaptación y organización de la vida religiosa en San José, la Madre Teresa comenzó a estudiar la posibilidad de fundar otros conventos del mismo tipo en diferentes lugares de España. La visita del Padre General no solo reforzó este deseo, sino que le proporcionó los medios para realizarlo. Como recogió en las *Fundaciones*:

Vista del centro de la ciudad de Rio de Janeiro desde los jardines del Convento de Santa Teresa.

Foto: LeMo.



Y con la voluntad que tenía [el Padre Rossi] de que fuese muy adelante este principio, dióme muy cumplidas patentes para que se hiciesen más monasterios, con censuras para que ningún provincial me pudiese ir a la mano. Estas yo no se las pedí, puesto que entendió de mi manera de proceder en la oración, que eran los deseos grandes de ser parte para que algún alma se llegase más a Dios (2, 6).

Pertrechada con tales patentes, aunque con la oposición de diversos superiores carmelitas, Santa Teresa fundó decenas de conventos por toda España, desde 1567 hasta su muerte en 1582. Estos conventos serían conocidos como los de las carmelitas descalzas puesto que seguían la primitiva observancia basada en el rigor y en la pobreza. El término “descalças” o “descalcez” era utilizado en la época por los carmelitas para identificar a los seguidores de la nueva reforma. Es posible que fuese tomado de la reforma franciscana de San Pedro de Alcántara, quien para reforzar el aspecto de pobreza determinó que los religiosos y las religiosas caminasen descalzos. Según Smet:

Teresa, trabajando hasta el fin de su vida, fundó monasterios descalzos en Ávila (1562), Medina del Campo (1567), Malagón (1568), Valladolid (1568), Toledo (1569), Pastrana (1569), Salamanca (1570), Alba de Tormes (1576), Villanueva de la Jara (1580), Palencia (1580), Soria (1581), Granada (1582), Burgos (1582). Entre las novedades de las fundaciones de Teresa estaban su homogeneidad, su coherencia y la vitalidad para multiplicarse. Con los ideales definidos, formulados por su dinámica y santa fundadora y su espíritu de cooperación, espiritual y material, éstos contrastaban con los monasterios de la antigua Orden, cada uno de los cuales, nacido de circunstancias locales, poseía sus propias costumbres y ordenanzas y mostraba poca inclinación a extenderse (69).

Preocupada por la base espiritual necesaria para llevar a cabo la expansión de su reforma, Teresa solicitó autorización al Padre General para erigir conventos de frailes carmelitas descalzos que compartiesen el mismo espíritu e ideales de las monjas, para así poder dirigirlos convenientemente (Smet, 52). Rossi accedió a la petición ese mismo año de 1567, y en noviembre

del año siguiente, con la participación de San Juan de la Cruz, se fundó el primer convento masculino de la descalcez en Duruelo, Castilla.

Estructurada de esta forma, la rama descalza del Carmelo se expandió rápidamente ganando un enorme prestigio en los medios eclesiásticos y también en la corte, que aprobó con entusiasmo la iniciativa reformista. Bajo el liderazgo del Padre Jerónimo Gracián, los carmelitas descalzos alcanzaron una gran difusión. Se establecieron en Portugal (1581) e iniciaron gestiones para su implantación en América, el gran sueño de Santa Teresa. Mientras tanto, los conflictos con los calzados o carmelitas no reformados asumieron proporciones cada vez mayores. Convencidos de que se trataba de una rebeldía y de una afrenta a la unidad de la orden, emprendieron una verdadera persecución de la reforma llegando incluso a confinar a algunos de sus adeptos, como el propio San Juan de la Cruz. No obstante, la agilidad política de Santa Teresa, que consiguió los apoyos del nuncio, del general de la Orden y del propio rey de España para su causa, revirtió la situación. De este modo, no sólo libró a los descalzos de la extinción, sino que los situó en una posición privilegiada dentro del contexto político y religioso de la época.

Seis años después de su muerte, en 1587, los descalzos consiguieron una mayor autonomía dentro de la orden carmelita al ser proclamados congregación independiente y, en 1593, con el Padre Nicolás de Jesús María Doria en el gobierno de la reforma, el capítulo general reunido en Cremona aprobó la división de la Orden reclamada por los descalzos. El 20 de diciembre de ese año, mediante la constitución *Pastoralis officii*, Clemente VIII confirmó el decreto del capítulo y creó la Orden de los Carmelitas Descalzos bajo la jurisdicción de un prepósito general propio (Smet, 188). En el momento de la separación, el Carmelo Descalzo contaba con 32 conventos repartidos entre España, Portugal e Italia (Smet, 82).

Sin embargo, antes incluso de constituirse como Orden independiente, los carmelitas descalzos ya se habían enfrentado a graves problemas internos. Su crecimiento y expansión más allá de los límites peninsulares desencadenó una discusión sobre el papel de la descalcez carmelita en la vida de la Iglesia. Doria, que asumió el gobierno en 1585, consideraba que la implicación de los carmelitas en el apostolado constituía una traición a los principios originales de la reforma, basada en una recuperación del espíritu eremítico y contemplativo.

Por otro lado, sin negar lo anterior, Gracián creía imprescindible la participación de los padres carmelitas en la obra de evangelización propuesta por la Iglesia, defendiendo la perspectiva apostólica asumida por Santa Teresa en su proyecto inicial. En 1592 la tentativa de modificar las *Constituciones* elaboradas por Santa Teresa, San Juan de la Cruz y el propio Gracián, aprobadas por el Capítulo de Alcalá en 1581, provocó una violenta reacción por parte de Gracián, que fue expulsado de la orden por Doria. Dividida entre partidarios de un bando y de otro, poco después de su surgimiento la Orden Carmelita Descalza se bifurcó en dos congregaciones, la española y la italiana, asumiendo esta última la perspectiva más apostólica. Fue precisamente una derivación de la italiana la que se propagó por otros países de Europa (Steinmann, 105).

Durante mucho tiempo, la congregación española intentó impedir la fundación de Carmelos fuera de los límites peninsulares, con la creencia de que así se evitaría alterar los principios esenciales de la reforma. De este modo, el sueño de Santa Teresa y de Gracián de llevar el Carmelo a América y a las “tierras de herejes” fue olvidado en un primer momento. Mientras tanto, a principios del siglo XVII, por iniciativa de legos como Barbe Acarie y de religiosos de otras congregaciones, surgieron conventos de carmelitas descalzas en Francia y Bélgica, muchos de los cuales acogieron a



San Juan de la Cruz (1599).
Francisco Pacheco.
Biblioteca Virtual de Andalucía.

monjas españolas de la época de Santa Teresa llamadas para instruir a las francesas y a las belgas en el espíritu y las costumbres teresianas. Así, desarrollándose de forma más o menos independiente, el Carmelo femenino se difundió rápidamente por toda Europa para alcanzar ya a mediados del siglo XVII un inusitado crecimiento (Alberto, 1968: 287).

El convento de Santa Teresa de Rio de Janeiro

En América la aparición y el desarrollo del carmelito descalzo femenino se dio en cierta medida de forma semejante al caso francés y belga. Sin contar con la iniciativa directa de la Orden, muchos colonos que nutrían la esperanza de que se fundasen conventos carmelitas en sus tierras tuvieron que construirlos por cuenta propia, recibiendo en el mejor de los casos un apoyo indirecto de la Orden. Sin embargo, al contrario de lo que sucedió en Bélgica y en Francia, que contaron con la presencia de carmelitas españolas muy bien formadas en el espíritu de la Orden, en América los carmelitos no llegaron ni siquiera a recibir carmelitas de la metrópoli.

Fue lo que ocurrió en el caso de Brasil. Aquí el primer convento de carmelitas descalzas surgió del empeño personal de una lega, Jacinta Pereira Aires, hija de una importante familia de la Colonia, quien con el apoyo del Obispo de Río de Janeiro, João da Cruz, carmelita descalzo, y del gobernador de la Provincia, Gomes Freire de Andrade, conde de Bobadela, fundó la institución en 1750 en las laderas del morro del Desterro en las inmediaciones del barrio de Lapa.

La Madre Jacinta –tal y como fue conocida pese a que nunca profesó canónicamente– nació en Río de Janeiro el 15 de octubre de 1715 (Nicolau, 1935: 14). Sus padres, “nobles por posición social y sentimientos religiosos”, fueron “católicos practicantes y fervorosos” que “proporcionaron a sus cuatro hijos, Sebastián, Antonio, Jacinta y Francisca una esmerada educación cristiana” (13). Según fray Nicolau de São José, desde pequeña Jacinta tuvo visiones en las que se le aparecía Santa Teresa de Jesús librándola de grandes peligros (17). Creciendo en ese ambiente de profunda religiosidad y de acontecimientos extraordinarios, Jacinta se sintió inclinada de forma natural a abrazar la vida religiosa. Como comenta fray Nicolau:

Sincerándose con su hermana Francisca sobre este asunto acabó persuadiéndola de la excelencia y las ventajas del estado religioso, y ambas decidieron abandonar el mundo y a los parientes para entrar en el claustro [...] Sin embargo, como en aquel tiempo no existía ningún convento de religiosas en Rio de Janeiro, el padrastró [pues su padre había fallecido] solicitó un permiso, bondadosamente aprobado por Su Majestad Don João V, Rey de Portugal, para que Jacinta y su hermana Francisca fuesen a Lisboa y escogiesen el Convento y la Orden que más les agradase (18).

Es preciso recordar que la ausencia de conventos femeninos en Brasil en pleno siglo XVIII se debió fundamentalmente a los obstáculos planteados por la propia Corona portuguesa, que gracias al privilegio del *Padroado* podía interferir en los asuntos religiosos. Según Leila Mezan Algranti:

en una colonia tan escasamente poblada no había espacio para la vida contemplativa femenina. Aunque la presencia de hombres religiosos marcara la colonización desde el principio, el establecimiento de congregaciones de mujeres fue bastante posterior. Incluso cuando la colonización ya estaba en un estadio avanzado, durante los siglos XVII y XVIII, la Corona perseveró en su política de incentivo al matrimonio, prohibiendo



Madre Jacinta de São José,
fundadora del convento de
Santa Teresa en Rio de Janeiro.
Patrimonio del convento.
Foto: LeMo.

siempre que fuese posible el surgimiento de monasterios para mujeres, especialmente en las zonas menos pobladas y poco desarrolladas (1993: 63).

Sin embargo, poco tiempo antes de embarcar con destino a Lisboa, un accidente impidió a Jacinta dejar Rio de Janeiro. Postrada en cama con la cadera fracturada, sin poder caminar ni mantenerse de pie, se vio obligada a abandonar su proyecto. Más tarde, recuperándose de la fractura, “un día, al bajar la ladera del Desterro [después de asistir a la misa en la ermita que había allí], tuvo la feliz inspiración de escoger en los alrededores un lugar solitario para con su hermana y las más piadosas doncellas que quisiesen acompañarla, vivir bajo una regla” (Nicolau, 35). Jacinta encontró una granja abandonada conocida como *Chácara da Bica*, y con el apoyo de un tío suyo consiguió adquirirla por un precio módico. El día 27 de marzo de 1742, acompañada de su hermanastro José, que era sacerdote, y de una criada, dejó la casa de su padastro y “después de confesar, comulgar y oír misa en la ermita del Desterro fue a encerrarse en aquella granja aislada con la firme intención de no salir nunca más” (37). Francisca decidió acompañarla en su fundación y al día siguiente se unió a Jacinta. En medio de una granja en ruinas y con la ayuda de su hermano José, ambas improvisaron un insólito convento en el que incluso establecieron la clausura.

Muy pronto, la noticia del surgimiento de la nueva casa se difundió por toda la ciudad “causando una excelente impresión en la opinión pública”, según Fray Nicolau. Así, a partir de 1748 se fueron agregando a ellas “otras piadosas doncellas, deseosas de la vida en clausura” (Nicolau, 41). El hecho también tuvo repercusión en el poder civil y eclesiástico de la Colonia, y desde entonces la Madre Jacinta pasó a contar con el apoyo y la admiración del gobernador Gomes Freire Andrade y del Obispo de la diócesis, Fray João da Cruz. Aconsejada por el confesor del obispo, fray Manoel de Jesús, también carmelita descalzo, Jacinta decidió adoptar las *Constituciones* de la reforma teresiana con el fin de regularizar la vida de su nascente comunidad, aunque oficialmente las doncellas de la *Chácara da Bica* continuasen siendo legas. Como la mayoría de los conventos femeninos coloniales, el de Santa Teresa fue creado con el estatus de recogimiento, es decir, el de una casa que congregaba a mujeres que seguían una regla religiosa con “votos” y clausura pero que no eran reconocidas oficialmente como monjas. Generalmente esta situación se perpetuaba durante años –alrededor de cuarenta en el caso de Santa Teresa– debido a la política antimonal de la Corona portuguesa que prevaleció durante el periodo colonial.

Deseosa de transformar el recogimiento de la *Chácara da Bica* en convento carmelita descalzo, Jacinta solicitó la autorización y el apoyo del Obispo Fray João da Cruz, quien entusiasmado con la idea inició los trámites para obtener las licencias necesarias que debían ser concedidas por Roma y por la Corona portuguesa. Mientras tanto, permitió a la Madre Jacinta recibir oficialmente candidatas en su recogimiento e incluso les autorizó a que vistiesen el hábito carmelita después de haber cumplido el tiempo regular de profesión. Por otro lado, recomendó que observasen fielmente la regla y las constituciones de la reforma de Santa Teresa, “así como los actos de comunidad y demás ejercicios propios de la referida Orden” (Nicolau, 87). De igual modo, la Madre Jacinta gestionó con el gobernador Gomes Freire de Andrade el proyecto de construcción del edificio que abrigaría la primera comunidad carmelita en Brasil y cuya primera piedra fue colocada el día 24 de junio de 1750.

No obstante, antes de que pudiese encaminar las solicitudes para regularizar el convento, João da Cruz se vio obligado a dejar la diócesis y el gobierno pasó al franciscano Antonio do Desterro. Este, orientado por la Madre Jacinta y por el conde de Bobadela, prosiguió con las gestiones de su



Fundación del Convento de Santa Teresa en Rio de Janeiro. Archivo del convento.

Santa Teresa vista desde Lapa (1820).
Henry Sargant.
Biblioteca Nacional de Rio de Janeiro.



antecesor. Sin embargo, en lugar de pedir autorización para la fundación de un convento carmelita, lo hizo para uno de clarisas. Al descubrir esto con la llegada del Breve pontificio en enero de 1751, la Madre Jacinta y sus compañeras lo rechazaron y se negaron a profesar una regla que no era la que habían solicitado. Sintiendo traicionadas, pidieron la intervención del conde de Bobadela para que convenciese al obispo de que cambiara de idea y les permitiesen profesar la regla que habían escogido. Como el obispo se mantenía inflexible, Jacinta decidió resolver personalmente la cuestión viajando a Lisboa en busca de un nuevo breve y de la licencia real (Nicolau, 106; Algranti, 1993: 318, nota 190). Como relata Algranti:

un entramado de intrigas se desencadenó a partir del viaje de Jacinta como se puede comprobar por la correspondencia entre Gomes Freire y el ministro de Ultramar, Diogo de Mendonça Corte Real, y la de Don Antonio do Desterro con las autoridades portuguesas. El obispo intentaba obstaculizar el éxito del viaje de Jacinta, alertando sobre las visiones y sugiriendo que era una impostora y que deseaba la gloria de ser la fundadora de la Orden Carmelita en Brasil. Según el mismo sacerdote, carecía de las virtudes de humildad y obediencia. Para comprobar lo que decía envió a Portugal una copia de los 'escritos de conciencia' de Jacinta dirigidos a su confesor, el vicario de la Candelaria, el padre Inácio Manoel da Costa Mascarenhas. No se sabe qué tipo de ardid utilizó el obispo para obtenerlos. Tantos murmullos acabaron levantando sospechas sobre los procedimientos de Jacinta y parece que fue examinada en Lisboa por un experimentado padre de la Congregación del Oratorio (317).

Después de examinar los documentos referentes al caso e interrogar personalmente a Jacinta, el Padre João Col se mostró favorable a su petición, juzgándola capaz y bienintencionada. Mientras tanto, intentando poner a prueba la humildad y la obediencia de la brasileña, en su informe sugirió al monarca "que se le privase de la condición de fundadora y priora y que para el establecimiento del convento se enviaran de Portugal carmelitas con experiencia" (Algranti, 318-319). Así aconsejado y tras haber entrevistado personalmente a Jacinta, el rey José I no sólo expidió la licencia favorable, sino que además dispuso los medios para que su plenipotenciario en Roma, Antonio Freire de Andrade Encerrabodes, obtuviese del Papa Benedicto XIV un nuevo breve que autorizase la fundación de un convento según la regla y las constituciones de la reforma carmelita de Santa Teresa (Nicolau, 106). El Breve fue expedido el día 22 de diciembre de 1755.

Provista de las licencias necesarias, Jacinta regresó a Brasil para desembarcar en Rio de Janeiro el 17 de abril de 1756. Según se nos narra en las crónicas del convento:

Apenas llegó hizo que dos padres compañeros suyos [el Padre Sebastião Rodrigues Ayres, su hermano, y el Padre Antonio Nunes, su director espiritual] se presentasen ante el Excmo. Obispo para informarle de la concesión del Breve y del Beneplácito Regio. Pero la Madre Jacintha nunca más habló con él. *La última vez* que el Excmo. Obispo estuvo en el Desterro fue un año más tarde para asistir a un Laus perene. La Madre Jacintha esperaba que él se dirigiese a ella y él, del mismo modo, que fuera ella quien le buscara para hablar, pero aun deseándolo ambos, como ninguno de los dos se explicó, la entrevista no llegó a producirse y como él comenzó a padecer enfermedades, nunca más regresó al Desterro en vida de Jacintha (Carmelitas, 1982: 16).

A pesar de las autorizaciones, el Obispo Antônio do Desterro no quiso profesar canónicamente a Jacinta y a sus hijas, en contra de las disposiciones oficiales de Roma y Portugal. Sin embargo, “en vista de esta divergencia irreconciliable, el conde de Bobadela consideró prudente no insistir más, esperando que con el tiempo desapareciesen todos los obstáculos” (Nicolau, 108). Jacinta podía apelar a la Corte y a la Sede Apostólica pero decidió aceptar el consejo del conde y no insistió más. En 1757, concluidas las obras del edificio del convento, Jacinta y sus hijas se recogieron allí definitivamente, “viviendo en observancia religiosa, siguiendo la regla y las constituciones de la reforma carmelita” (Nicolau, 107).

La comunidad prosperaba, cobrando fama en la sociedad colonial y recibiendo postulantes de familias nobles e importantes de todo el país. En 1767 el recogimiento de Santa Teresa contaba ya con veintiuna mujeres, capacidad máxima fijada por las *Constituciones*. Al año siguiente, el día 2 de octubre, moría a los cincuenta y dos años de edad la Madre Jacinta, sin haber podido recibir la profesión canónica y dejando en su lugar como regente a María da la Encarnação (Carmelitas, 18). Fue durante su regencia cuando las recogidas en Santa Teresa pudieron por fin profesar solemnemente (Nicolau, 115).

Mujer y clausura en el Brasil colonial

En su trabajo sobre la condición femenina en los conventos y recogimientos del sudeste de Brasil durante la última fase del periodo colonial, Algranti destaca que durante la Edad Moderna estas instituciones asumían muchas veces otras funciones además de aquella a la que originalmente estaban destinadas: la vida religiosa, es decir, la decisión de vivir en una comunidad bajo una regla definida, aislada del mundo externo para con la gracia de Dios servirlo y salvar la propia alma. Al igual que en Europa, en el Brasil colonial:

la falta de instituciones diferenciadas para mujeres propició que muchas veces un mismo espacio fuese aprovechado para diversas finalidades, abrigando simultáneamente mujeres con opciones de vida distintas. [...] El convento era visto como la solución a muchos de los problemas con los que se enfrentaban los padres de familia, como conceder una dote o proporcionar un estado a sus hijas, e incluso como un lugar para una estancia pasajera que ofreciese amparo, educación y protección [...]. Sin conventos quedaban pocas opciones para las mujeres de la Colonia (Algranti, 81 y 83).

La preservación de la honra, por ejemplo, fue uno de los factores que con más frecuencia impulsaron a los padres de familia de la Colonia a enclaustrar a sus hijas y, en ocasiones, a sus propias esposas (Algranti, 131). En una sociedad en la que la deshonra de la mujer constituía la deshonra del propio hombre y donde el ideal de la mujer honrada pasaba necesariamente por la

conquista de un estado, el matrimonio o la religión, si la mujer no podía o no quería tomar el primero, solo le quedaba abrazar la salida religiosa con independencia de su elección o vocación. Ésto no significa que el factor vocación o inclinación personal no contase a la hora de tomar una decisión ya que, como recuerda Algranti, muchas mujeres de la Colonia buscaron en los recogimientos y en los conventos la realización de sus inquietudes religiosas.

En cualquier caso, la multiplicidad de funciones que asumían los conventos y los recogimientos de la época planteaban una serie de problemas y dificultades para el normal desarrollo de la vida conventual. Junto a las mujeres que veían en el cumplimiento de las rígidas reglas y normas de su Orden una forma de agradar a Dios, de cumplir su voluntad y de alcanzar la salvación, había otras que no estaban allí por motivos religiosos, muchas veces obligadas o sin vocación y que afrontaban la vida religiosa de forma diferente. La escasa observancia de las reglas y la relajación fueron, por tanto, elementos que caracterizaron a la vida conventual en el Brasil de la época. Las jóvenes doncellas, hijas de la nobleza y de la élite colonial, que eran forzadas a la clausura no siempre se mostraron dispuestas a renunciar a sus lujos y privilegios. Muchas se rebelaron contra el extremo rigor de las normas y las burlaron manteniendo esclavas particulares, negándose a observar la estricta clausura o recibiendo visitas, regalos, cartas e incluso negándose a deshacerse de adornos y objetos personales de lujo.

En las cartas pastorales dirigidas a algunas comunidades religiosas del Brasil colonial de esa época, los prelados suelen quejarse de la ausencia de decoro, silencio y obediencia que reinaba en los conventos (Algranti, 212). Por más que intentasen moralizar o reformar las condiciones de vida en conventos y recogimientos brasileños, las autoridades eclesiásticas y las propias prioras que velaban por el cumplimiento de las reglas y las constituciones, se topaban siempre con obstáculos legislativos y con una cultura social que permitía la interferencia del poder civil en los asuntos religiosos. Así, aunque desde el Concilio de Trento la Iglesia no aceptaba la entrada en los conventos de mujeres que no demostrasen verdadera vocación, las superiores y los obispos brasileños no podían rechazar una solicitud autorizada por el rey o por otra importante autoridad civil.

La trayectoria histórica del convento de Santa Teresa: crisis y amenazas

Al hablar del desarrollo histórico del convento de Santa Teresa de Rio de Janeiro, resulta imprescindible tener en cuenta los elementos que caracterizaron la vida religiosa femenina como un todo en el Brasil colonial. A pesar de haber sido concebido y fundado dentro de un espíritu esencialmente religioso, a lo largo de su historia el convento no dejó de padecer los problemas y las contradicciones de la vida religiosa de la época. Ya desde los primeros tiempos se vio obligado a recibir niñas “postulantes”, como el caso de Luísa, sobrina del conde de Bobadela, que entró en la clausura con apenas dos años de edad (Algranti, 171), o el de Maria José de Jesus, sobrina de la entonces regente Madre Maria da Encarnação, que también tenía dos años cuando fue admitida en 1771 (Carmelitas, 27). A pesar de ello, al contrario de muchos otros conventos brasileños, el de Santa Teresa siempre tuvo fama de austeridad y fidelidad a su vocación religiosa. Así, por ejemplo, de acuerdo con la *Notícia Histórica do Convento*, nunca “bajo ningún pretexto” fueron admitidas esclavas o criadas en la clausura (22), y la disciplina, la obediencia y el silencio eran observados con cierto rigor, según se deduce de las cartas pastorales dirigidas a la comunidad por los sucesivos prelados (Lemos, 1987).

Todo parece indicar que las constituciones adoptadas oficialmente en el convento de Santa Teresa fueron las escritas por la propia Jacinta en 1749 (*Constituições da Madre Jacintha de São*



Vista actual del Convento de Santa Teresa desde Lapa.
Foto: Paulo Peltier

José, 1753), una adaptación más o menos libre de las *Constituições das Carmelitas Descalças* (Nicolaú, 92). De todas formas, y a pesar de las adaptaciones, las *Constituições da Me. Jacintha* guardan el mismo rigor que las originales llegando incluso a superarlas en algunos puntos.

Viviendo bajo la fuerte influencia de su figura fundadora, tras su muerte el convento de Santa Teresa fue gobernado durante treinta y ocho años por su discípula: María da Encarnação (Carmelitas, 27). Fue a lo largo de su dilatado gobierno cuando se consolidó la obra de la Madre Jacinta: fundación canónica de la casa, profesión solemne de las recogidas y apertura oficial del noviciado. En las primeras décadas del siglo XIX el convento de Santa Teresa experimentó un gran desarrollo, con las plazas siempre cubiertas y un flujo constante de nuevas vocaciones. Mientras tanto, la situación general de las órdenes religiosas en Brasil era extraordinariamente complicada y a los problemas de orden moral y religiosos se le sumarían también los de cuño económico, político e ideológico.

Desde los tiempos del marqués de Pombal, las órdenes religiosas fueron atacadas y presionadas por un Estado influido por la ideología liberal que pasó a considerarlas instituciones inútiles y anacrónicas, responsables del atraso económico y social del Imperio. La relajación de la moral y de la observancia religiosa de la mayoría de los conventos de esa época, tanto masculinos como femeninos, contribuyó también a reforzar la postura de los liberales que pedían su disolución. Esta actitud se intensificó con la independencia, cuando los religiosos pasaron a ser vistos como representantes de los intereses coloniales de los portugueses. En la segunda mitad del siglo XIX las leyes contra los monasterios y los conventos se convirtieron en algo común.

En 1855 un Aviso del entonces ministro de Justicia, José Tomás Nabuco de Araújo, prohibió la admisión de novicios y novicias en todos los conventos y monasterios del Imperio hasta que se concretase el concordato que el gobierno imperial iba a proponer a la Santa Sede. Se condicionaba así la reapertura de los noviciados a la reforma de las comunidades religiosas en Brasil. La ausencia de una reacción inmediata por parte de los obispos brasileños y la propia desorganización de los religiosos acabaron por prolongar el impasse, que sólo se superó durante el régimen republicano cuando se decretó la separación entre la Iglesia y el Estado. En este intervalo, la situación de los conventos y de los monasterios brasileños se agravó radicalmente al verse cada vez más deshabitados por la desaparición de los religiosos más ancianos. De esta forma, el Estado encontró una excusa para eliminar las antiguas casas religiosas y, en consecuencia, para apoderarse de sus bienes sin necesidad de recurrir a medios más radicales como la expulsión o la supresión por decreto (Beozzo, 1983: 81)

Según la *Notícia Histórica do Convento de Santa Teresa*, a pesar del Aviso de 1855, las admisiones en la Comunidad continuaron a medida que fallecía alguna religiosa, y “sólo cesaron tras

otro Aviso de la *Diretoria Geral do Contencioso*, del día 15 de junio de 1863, con el que el gobierno exigía la presentación de pruebas que demostrasen en el plazo de 15 días que el Convento estaba autorizado a poseer bienes raíces” (Carmelitas, 29). En octubre de 1864, con motivo de la celebración del matrimonio entre la Princesa Isabel y el Conde d’Eu, la priora Teresa do Coração de Jesús elevó una petición al emperador Don Pedro II y a la emperatriz para que cuatro religiosas pudiesen profesar. Pero la solicitud fue rechazada por la Secretaría de Estado que consideró:

No puede haber conveniencia en el mantenimiento de las Órdenes religiosas que existen entre nosotros, mientras no sean reformadas. La admisión de los novicios o novicias entorpecería semejante reforma, si en efecto se prefiriese esta idea a la de la completa extinción (Carmelitas, 30).

Ante esta situación, el convento fue quedándose a lo largo de unos treinta años cada vez más vacío, lo que comprometía el cumplimiento regular de las *Constituciones*. Durante este periodo algunas jóvenes fueron admitidas, pero únicamente como pupilas sin derecho a profesar. Según la *Notícia Histórica*, gracias a ellas el rezo del Oficio Divino se pudo mantener, sin llegar nunca a interrumpirse (31).

Al mismo tiempo en que se impedía la renovación de las comunidades religiosas al prohibir la entrada de novicios y novicias, el gobierno imperial promovió una política de expropiación de los bienes de los conventos que tenía como objetivo minar su base económica. El convento de Santa Teresa también fue blanco de estas acciones. En julio de 1876 el gobierno requisó algunos edificios de propiedad del convento, que le servían como fuente de ingresos, para construir el edificio de la Imprensa Nacional. En compensación, las religiosas recibieron sesenta pólizas intransferibles de deuda pública. Ocho años después todos los alquileres de los edificios pertenecientes al convento fueron confiscados por orden del ministro del Imperio, pero pronto tuvieron que ser restituidos al perder la causa el gobierno (31).

En cualquier caso, el año en que se proclamó la República, la comunidad del convento de Santa Teresa se encontraba en una situación preocupante: el número de religiosas profesadas se limitaba a seis y todas ellas de avanzada edad. En la medida de lo posible, las cinco pupilas internas procuraron mantener el funcionamiento de la casa con la esperanza de profesar algún día. Mientras tanto, al fallecer la última priora en 1881 y sin el número mínimo exigido de monjas para elegir a una nueva, el gobierno del convento pasó a la subpriora María do Amor Divino, que lo asumió como vicaria hasta que se pudiesen celebrar nuevas elecciones.

En marzo de 1889, María do Amor Divino envió una nueva carta al emperador Don Pedro II para solicitarle que revocara el decreto del 19 de mayo de 1855, pero de nuevo su petición fue desestimada (Carmelitas, 33). Al mismo tiempo, pidió a España y después a Chile que enviasen religiosas para asumir el gobierno del convento, ya que ninguna de las profesadas estaba en condiciones de hacerlo dada su avanzada edad y el deteriorado estado de salud de la mayoría de la Comunidad. Pero tampoco en esto tuvo éxito (*Livro de Tombo*, 1909: 3-5, 96).

Fue sólo tras la promulgación de la Constitución de 1891, que legitimó la separación entre el Estado y la Iglesia, cuando los conventos pudieron abrir de nuevo sus noviciados y realizar la profesión solemne de sus miembros. Así, con la llegada en junio de 1892 del nuevo internuncio de Brasil, Monseñor Gotti, exgeneral de la Orden Carmelita Descalza, comenzó el periodo de restauración del convento de Santa Teresa. Enviado por León XIII, Gotti llegaba con la mi-

sión de colaborar en la reforma en marcha de las órdenes religiosas y dedicó especial atención a sus hermanas de la Orden. Visitó tres veces la clausura, evaluó el estado de la comunidad y determinó que, dispensándolas del periodo de noviciado, las pupilas recibiesen lo más rápido posible el hábito y la profesión canónica, algo que sucedió el día 3 de septiembre de 1892.

Tras reabrirse el noviciado, el 28 de diciembre de 1894, se realizaron, pasados más de dieciséis años, elecciones para priora. Fue elegida la Madre Maria José de Jesus, una de las más antiguas del convento. En febrero de 1900 asumió el priorato la Madre Maria de São José que, según Maria José de Jesus, que llegaría a ser la más célebre priora de la historia del Carmelo de Santa Teresa, fue una “piedra fundamental para la restauración de nuestro Convento y para la fundación del primer Carmelo surgido de aquí” (*Epistolario*). Con la comunidad ya al completo, en abril de 1911 María de São José, Ana María do Coração de Jesús y otras hermanas salieron de Santa Teresa para fundar un nuevo convento en Campanha, en el estado de Minas Gerais (*Livro de Tombo*, 1911: 99-100). Pocos meses antes, una nueva postulante que iba a desempeñar un papel crucial en la historia del convento, era recibida en esa comunidad floreciente en proceso de restauración: era Honorina de Abreu, la futura hermana Maria José de Jesus.

La carmelitización del convento: la reforma de Maria José de Jesus

Acompañando paso a paso los folios del *Livro de Tombo* del convento de Santa Teresa, en el que se narran los principales acontecimientos de la vida conventual, comprobamos que desde sus primeros días como priora María de São José se propuso realizar obras en el convento, así como establecer una serie de prácticas y costumbres auténticamente carmelitas aún ausentes en la comunidad. Por ejemplo, en mayo de 1917, según relata la redactora del *Livro de Tombo*, “mandó Nuestra Reverendísima Madre poner una celosía de madera debajo del locutorio para preservar a las hermanas del frío mientras esperaban para confesar” (104, n. 11). También “introdujo las conferencias espirituales durante el recreo, como mandan nuestras Constituciones” (104). Ese mismo año, leemos en el *Livro de Tombo*: “Nuestra Reverenda Madre introdujo los calcetines de la Orden, cinturoncitos, tocas y velos; hizo que todos los velos de comunión de lino, pues eran de otro material, y retiró todas las mesitas de las celdas” (105, n. 15). No obstante, la reforma más importante de este trienio se introdujo oficialmente en octubre de 1917, cuando, “gracias al celo y la energía” de Maria José de Jesus, la comunidad comenzó a rezar durante la celebración de la fiesta de Santa Teresa de Jesús, el oficio divino según la costumbre y las prescripciones de la Orden, es decir, en reto tono, con voces iguales, lo que “supuso algún sacrificio y trabajo para Nuestra Reverenda Madre, ya que, hacía muchos años que se había fundado el convento y no se rezaba así” (105, n. 17).

Asimismo, Maria José de Jesus se puso en contacto con el Padre General de la Orden para obtener la mayor información posible sobre las normas, costumbres y tradiciones carmelitas. Escribió al Carmelo de San José de Ávila para solicitar modelos de velo y otras piezas del vestuario para poder adoptarlos aquí. Aunque en un primer momento encontró cierta resistencia por parte de algunas hermanas a modificar hábitos ya arraigados, pronto la Madre María José obtuvo el apoyo de la mayoría de la comunidad, que vio con buenos ojos este proceso de *carmelitización* del Convento.

Al concluir su trienio como priora, la comunidad quiso reelegirla. Como las *Constituciones* de la época no lo autorizaban, María José Jesús no pudo asumir el cargo hasta 1923, cuando retomó con ímpetu el proceso de reformas. Aun así, aunque sin desempeñar la función de priora, la



António Gomes Freire de Andrade, el primer Conde de Bobadela. Patrimonio del convento de Santa Teresa de Rio de Janeiro. Foto: LeMo.



Cardenal Sebastião Leme da
Silveira Cintra (1942).
Archivo del Colegio Santo Inácio.

Madre María José siguió participando de forma activa en el proceso de reforma del convento. De este modo quedó patente en noviembre de 1922, cuando la entonces priora, la Madre Antonia del Niño Jesús, firmó una carta escrita por la Madre María José de Jesus en la que se solicitaba al arzobispo permiso para sustituir la campana grande de la iglesia del convento por dos más pequeñas, tal como recomendaba Santa Teresa.

Al final de la década de los años 20 y principios de los 30, la revisión y reedición de los documentos de la Orden permitieron que la Madre María José intensificase su tarea de “restauración”: ella misma se encargó de traducir al portugués las nuevas ediciones de *Regra, Constituições, Cerimonial*, así como el *Manual dos Ofícios Divinos para Uso das Religiosas Carmelitas Descalças*.

La restauración o, en la mayoría de los casos, la instauración de normas, costumbres y devociones de la Orden Carmelita Descalza sería, no obstante, sólo una de las facetas de la gran reforma que María José de Jesus acabó emprendiendo en el convento de Santa Teresa. Más que la forma o la apariencia carmelita, María José de Jesus pretendía que su Comunidad incorporase y viviese consciente y plenamente el espíritu del Carmelo, el espíritu de la “soledad en el desierto”, del silencio, de la oración, de la contemplación. Para ello, a lo largo de sus años de priora desarrolló una profunda y perseverante reeducación para que sus hijas se comportaran como auténticas carmelitas.

A pesar de no haber tenido nunca la intención de convertirse en líder o coordinadora del proceso de expansión y formación espiritual del Carmelo brasileño, preocupada solo por mejorar la observancia y la formación de las hermanas e hijas del convento de Santa Teresa, María José de Jesus acabó por desempeñar durante el transcurso de su vida un papel fundamental en el crecimiento de la Orden y en su desarrollo espiritual.

La expansión de la orden por Brasil

María José de Jesus estuvo implicada directa o indirectamente en la fundación de diversos Carmelos nacidos del convento de Santa Teresa. En 1926 coordinó la fundación del Carmelo de San José en Rio de Janeiro para atender la demanda de nuevas vocaciones que no podían ingresar en el de Santa Teresa por estar completo. En 1929, de nuevo como priora, fomentó la fundación de los Carmelos de la Santísima Trinidad en el barrio carioca de Méier, así como el de Santa Teresinha en Fortaleza, Ceará. En 1940 acarició la idea de realizar personalmente una fundación en Belo Horizonte, pero fue vetada por el cardenal Leme, que no estaba dispuesto a privar al convento de Santa Teresa y su archidiócesis de la presencia de María José de Jesus. Sin embargo, en 1945 participó en calidad de fundadora en la creación del Carmelo do Divino Espírito Santo en la ciudad serrana de Teresópolis. Allí permaneció durante un año, donde ejerció el cargo de priora y sentó las bases materiales y espirituales del nuevo convento.

El mismo año en que partió a Teresópolis, María José de Jesus visitó solemnemente los otros dos Carmelos de la ciudad carioca, atendiendo así a la petición de sus prioras, antiguas hijas y discípulas suyas, que aprovecharon la visita para tratar de estimular e incentivar a sus jóvenes comunidades a través del “testimonio vivo de santidad” que para ellas representaba la Madre (Gallian, 1997: 213).

Además de fundadora y modelo ejemplar para las carmelitas brasileñas, María José de Jesus fue también una importante consejera y orientadora, en especial de las maestras y prioras de los

diversos Carmelos que se expandían con gran rapidez por todo el país. A través de su correspondencia se aprecia lo mucho que se le consultaba sobre costumbres, tradiciones, reglas y constituciones carmelitas, hasta llegar a convertirse en una suerte de “oráculo carmelita” en Brasil. Solícita e interesada por el crecimiento y la santidad de la Orden en el país, respondía siempre a todas las consultas. No obstante, con su habitual humildad y respeto por la libertad ajena, no imponía ni decidía nada, apenas daba su opinión. Así, por ejemplo, en una carta enviada a la priora de un Carmelo de Rio Grande do Sul escribió: “Madre, como dice que no tiene quien le enseñe el canto de la Orden, le pido permiso para comentarle cómo lo hacemos, y así V. R. podrá quedarse con lo que le parezca bien” (Gallian, 213).

De esta forma, la Madre Maria José de Jesus pasó de ser reformadora del convento de Santa Teresa a erigirse en “columna del Carmelo en Brasil” en un momento de intenso florecimiento y expansión de la Orden en nuestro país, imprimiendo sin proponérselo un estilo que perduraría hasta nuestros días en diversos Carmelos brasileños. No sólo sus cartas, repletas de respuestas y consejos, sino también sus traducciones, escritos y poesías fueron difundidos por todos los conventos influyendo tanto en la organización de las prácticas y las costumbres institucionales, como en la formación de las novicias y en la propia vivencia espiritual. Según María Teresa Margarida de Jesús, del Carmelo de Uberaba (Minas Gerais), Maria José de Jesus “se convirtió en una tradición amable y amiga entre nosotras [...] Ella estaba presente en los Carmelos de Brasil a través de su profundo espíritu carmelita que irradiaban todos sus escritos, sus poesías, sus retiros, etcétera, tan conocidos y tan útiles” (Gallian, 213).

A partir del esfuerzo reformista y la expansión de la Orden por el interior de Brasil, el Carmelo Descalzo pasó a desempeñar un papel extraordinariamente importante en la difusión del ideal teresiano y en el desarrollo de la espiritualidad en todo el país. Actualmente existen cerca de un centenar de Carmelos en Brasil, muchos de ellos congregados en Asociaciones según la Congregación de los Institutos de Vida Consagrada y las Asociaciones de Vida Apostólica de la Santa Sede a través del documento *Verbi Sponsa* del 13 de mayo de 1999. Según la información de la Orden del Carmelo Descalzo (Provincia Sudeste), existen hoy en Brasil tres asociaciones: la de Santa Teresa, que engloba 15 monasterios; la de San José, que agrupa 12 monasterios y la de Santa Teresa dos Andes, que congrega 11 monasterios.



Maria José de Jesus, priora y principal traductora brasileña de Santa Teresa, retomó con ímpetu el proceso de reformas y expansión de la Orden entre 1923 y 1959.

~~... de un mundo de...~~

~~... de un mundo de...~~

~~... de un mundo de...~~

~~... de un mundo de...~~

~~... de un mundo de...~~

~~... de un mundo de...~~

~~... de un mundo de...~~

~~... de un mundo de...~~

~~... de un mundo de...~~

~~... de un mundo de...~~

~~... de un mundo de...~~

~~... de un mundo de...~~

~~... de un mundo de...~~

~~... de un mundo de...~~

~~... de un mundo de...~~

~~... de un mundo de...~~

~~... de un mundo de...~~

~~... de un mundo de...~~

~~... de un mundo de...~~

Párrafo censurado del autógrafo de Camino de perfección, Códice de El Escorial 4.1.

Maneras de hablar: lengua y traducción de la obra de Teresa de Jesús en Brasil

Begoña Sáez Martínez

Doctora en Filología Hispánica.
Premio "Conde de Cartagena"
(2000) de la Real Academia
Española. Asesora de la
Consejería de Educación de la
Embajada de España en Brasil.

Un nuevo arte de hablar

Cuando hablamos de mística, hablamos del lenguaje y de sus insuficiencias. Pero también de las posibilidades inéditas de las palabras para comunicar una intensa experiencia, un matrimonio sagrado, una aventura de amor. Ya lo advertía Luis de León al recordar que cuando la pasión de amor es tan fuerte, como sucede en el *Cantar de los cantares*, “no alcanza la lengua el corazón, ni se puede decir tanto como se siente, y aun eso que se puede no lo dice todo, sino a partes y cortadamente” (1991: 73). El lenguaje ordenado no puede hacerse cargo de este exceso de sentimiento, de ahí que Paul Valéry acerque la expresión de esta vivencia a la poesía, al oficio del poeta capaz de crear con el lenguaje otro lenguaje, o que Manuel Bandeira viera en este salirse de sí el motor del acto poético.

Por su parte, Federico García Lorca nos hablará del “despertar los lagos profundos del alma” porque “lo admirable de un espíritu está en recibir una emoción e interpretarla de muchas maneras, todas distintas y contrarias” (1994a: 75). No es extraño que el propio Lorca en su teoría sobre el duende poético, ese poder misterioso que se siente pero que es difícil de explicar, que “rechaza toda la dulce geometría aprendida, que rompe los estilos” (1994b: 331), o que “gusta de los bordes del pozo en franca lucha con el creador” (336), recuerde a Santa Teresa. Y la recordará precisamente al referirse a esa “lucha por la expresión y por la comunicación de la expresión” (336). Nos dice el poeta:

Recordad el caso de la flamenquísima y enduendada Santa Teresa, flamenca no por atar un toro furioso y darle tres magníficos pases, que lo hizo, ni por presumir de guapa delante de fray Juan de la Miseria, ni por darle una bofetada al Nuncio de su Santidad, sino por ser una de las pocas criaturas cuyo duende (no cuyo ángel, porque el ángel no ataca nunca) la traspasa con un dardo, queriendo matarla por haberle quitado su último secreto, el puente sutil que une los cinco sentidos con ese centro en carne viva, en mar viva, del Amor libertado del Tiempo (*Teoría*, 336-337).

Santa Teresa, en una lucha cuerpo a cuerpo con la lengua ordinaria, decepcionada ante sus términos, esperaba y dejaba venir las “nuevas palabras” (*Vida* 25, 17). Su escritura está herida por un indecible: “Como no puede comprender lo que entiende, es no entender entendiendo. Quien lo hubiere probado entenderá algo de esto, porque no se puede decir más claro, por ser tan oscuro lo que allí pasa” (*Vida* 18, 14).

Como recuerda Michel de Certeau, la mística es “una guerra de cien años en la frontera de las palabras” (2004: 132). La teología es un discurso sobre Dios, una ciencia de Dios; la mística es un deseo de Dios y una manera de hablar de Dios, en suma, un nuevo arte de hablar.

Esta diferencia ha marcado en muchas ocasiones la posición de lectura ante los textos de Santa Teresa. Su falta de una educación formal letrada y su carencia inicial de autoridad predisponen a que ciertos lectores vean su escritura como la expresión de una mujer inculta. De hecho, la propia Teresa llega a desear tener mayor altura intelectual: “para dar cuenta [...] de las mercedes que me ha hecho el Señor [...] yo quisiera aquí tener gran autoridad para que se me creyera esto” (*Vida* 19, 4). A diferencia del espíritu metafísico de un teólogo o de un filósofo que escriben desde lo teórico, lo divino se presenta aquí al alma sensible de una mujer que escribe desde y sobre su vivencia: “he dicho lo que he visto por experiencia” (*Camino* 2, 7); “lo que yo pretendo declarar es qué siente el alma cuando está en esta divina unión” (*Vida* 18, 2). Inmersa en la nueva mentalidad renacentista, parte de un conocimiento vivencial, empírico y se aleja de “la semántica conceptual para acogerse a la imaginativa” (García de la Concha, 1978: 143).

Sin embargo, sus escritos muestran el efecto de un trabajo sobre la lengua existente. De hecho, el lenguaje místico “emana menos de vocablos nuevos, que de los cambios operados en el interior de los vocablos tomados del lenguaje normal” (Baruzi, 1942: 20). Ese vencer el silencio gracias a la lengua, siempre perfectible, y ese combate con los vocablos que desbarata, desatina y somete a tensión hacen de ella una escritora “consciente y comprometida con su labor” (Prieto, 1990: 796). En ella, vemos el trabajo de la escritura, “una escritura ilegible puesto que no se separa de quien la siente” (Certeau, 234). Así lo intenta expresar Teresa: “Saber escribir esto, yo no lo sé, mas quedó muy imprimido en mi alma” (*Vida* 40, 9). Por ello, “querría fuese lenguas” (*Vida* 16, 4) para así poder descifrar esta “algarabía” (*Camino* 20, 5).

Y ante ello es como si entráramos en aquel taller del escritor imaginado por Baudelaire, quien, “cual perfecto alquimista y como un alma santa” (2003: 355), viene a decirnos: me es posible experimentar esto pero de ninguna manera decirlo. “Y la gloria que entonces en mí sentí no se puede escribir ni aun decir, ni la podrá pensar quien no hubiere pasado por esto” (*Vida* 39, 22).

Esa experiencia es tan íntimamente vivida como expresivamente inventada. Por esto, la carmelita, como señalaría Lorca, “ama el borde de la herida y se acerca a los sitios donde las formas se funden en un anhelo superior a sus expresiones visibles” (337). Tan estremecida e incontrolable es la experiencia como la escritura que quiere dar cuenta de ella:

El entendimiento, si entiende, no se entiende cómo entiende; al menos no puede comprender nada de lo que entiende. A mí no me parece que entiende, porque —como digo— no se entiende. ¡Yo no acabo de entender esto! (*Vida* 18, 14).

Se trata de algo novedoso, como si fuera un mundo recién creado o bien ignorado hasta entonces: “¡qué de cosas se ofrecen en comenzando a tratar de este camino! ¡Ojalá pudiera yo escribir con muchas manos para que unas por otras no se olvidaran!” (*Camino* Escorial 34, 4). Esto le lleva a escribir de manera frenética y desestructurada, sin esquemas previos, sin plan ni normas rígidas. A diferencia de lo que prescribía la retórica espiritual tradicional, escribe de forma “desconcertada”, palabra que ella misma usa para calificar su estilo: “¡qué desconcertado escribo!, bien como quien no sabe qué hace” (*Camino* Escorial 22,1). Así alerta que “para entendimientos concertados y almas que están ejercitadas y pueden estar consigo mismas, hay tantos libros escritos y tan buenos” (*Camino* 19, 1). Estamos ante un desconcierto asumido y reivindicado, un desbaratar la retórica que llega a desconcertar al lector.

No es casual, en este sentido, que en su escritura veamos la diferencia que va de la rigidez a la libertad, entre el dejarse aprisionar por normas estrictas o el abandonarse hasta crear un propio molde expresivo para cada idea o experiencia (*cf.* García de la Concha, 1978: 184-189). Muy lejos de la forma de un arte cuadrículado y riguroso que ahogue el sueño, como tan acertadamente supo expresar Lorca:

Valentísima vencedora del duende, y caso contrario al de Felipe de Austria, que, ansiando buscar musa y ángel en la teología y en la astronomía, se vio aprisionado por el duende de los ardores fríos en esa obra del Escorial, donde la geometría limita con el sueño (337).

Todo esto supone un desafío al lector. Pues dependerá de si éste busca la línea recta y ordenada o aboga por la espiral y la cascada para “gozar sin entender lo que se goza” (*Vida* 18, 1). Del mismo modo que la teóloga apela a esa libertad interior del alma para recorrer el castillo interior: “que no la arrincone ni apriete. Déjela andar [...]. No se estruje en estar mucho tiempo en una pieza sola” (*Moradas* I, 2, 8), así lo hará en su escritura, que para dar cuenta de lo innumerable se torna singular, polifónica, extrema. De este modo, como subraya García de la Concha, instauro “una teología integrada en la propia vida”, pero superando “condicionamientos y medidas” (1978: 109).

En realidad, tal y como vio Unamuno, en Santa Teresa al igual que San Juan de la Cruz, Ramon Llull o los místicos musulmanes, el contenido o la materia tiene muy poco o nada de original. La verdadera originalidad está en la expresión “en el tono, tenor y acento, en el estilo íntimo, entrañado, no en la razón [...] con el logos, sino en el espíritu, en el ruaj, en el soplo sonoro, que es sustancia de la palabra” (1931: 10). Por ello, para Unamuno, la mística es “en su mayor parte, filología, lingüística” (*ibid.*).

También Valle-Inclán en *La Lámpara maravillosa* (1916), un tratado místico concebido en plena modernidad, ante la convicción de que la razón ha roto la primitiva identidad de lo humano con el universo, equipara la ciencia mística a la creación estética: “amor y luz” (2009: 168), como “suspiraba la ardiente Teresa de Cepeda” (169). Para Valle, tanto el poeta como el místico, al romper la cárcel de los sentidos, revisten las palabras de un nuevo significado: “El poeta solamente tiene algo suyo que revelar a los otros cuando la palabra es impotente para la expresión de sus sensaciones: Tal aridez es el comienzo del estado de gracia” (74). Y en efecto, en Teresa Dios es luz, la luz por antonomasia, y al tratar de explicarlo con palabras se encuentra con el lenguaje literario: “blancura suave”, “resplandor infuso”, “agua muy clara, que corre sobre cristal y reverbera en ello el sol” (*cf.* Lázaro Carreter, 2008: 168), “fuego del brasero encendido que es mi Dios” (*Moradas* VI, 2, 4).

En suma, se puede decir con Unamuno que “la lengua española pensó y sintió a Dios en Santa Teresa” (10). Pensó, sintió y creó un estilo abierto, suelto, inmediato, lleno de una vitalidad y de una oralidad inusitadas para comunicarlo.

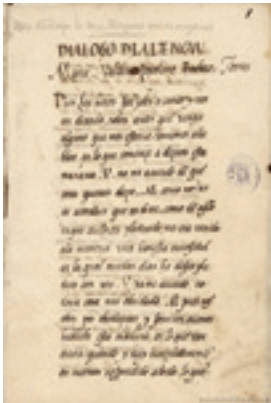
Una lengua en devenir. Más lección que Cervantes

Luis de León, en unas páginas que dedicó para prologar las obras de Santa Teresa en la edición de 1588 (Salamanca), nos ofrece no solo una lección de crítica doctrinal sino también de crítica literaria. Se dio perfectamente cuenta de lo que hoy Kristeva designa como “estilo sensible, metafórico, metamórfico” (2015: 212), que podrá desafiar la razón, trastornar la gramática y romper las reglas de la retórica, pero que es propio de un pensamiento en movimiento. Afirma el agustino:



Representaciones de la verdad vestida, místicas, morales y alegóricas sobre las Siete Moradas de Santa Teresa de Jesús (1679).
Juan de Rojas.
Biblioteca Nacional de España.

Si entendieran bien castellano, vieran que el de la Madre es la misma elegancia. Aunque en algunas partes de lo que escribe, antes que acabe la razón que comienza, la mezcla con otras razones, y rompe el hilo, comenzando muchas veces cosas que injiere, más injiérelas tan diestramente, y hace con tan buena gracia mezcla, que ese mismo vicio le acarrea hermosura (2007: 40).



Diálogo de la Lengua (1535).
Juan de Valdés.
Biblioteca Nacional de España.

Esa imperfección, por tanto, no está privada de belleza. Por el contrario, nos habla en un estilo abierto, suelto y fluido que huye de la pedantería y resulta natural, sencillo y espontáneo. Una espontaneidad que, como vio Guido Mancini (1955), no excluye la elaboración y la preocupación por comunicar lo que quiere decir de forma eficaz. En realidad, la lengua y estilo teresianos representan el principio renacentista del “escribo como hablo” que tan bien sistematizó el humanista Juan de Valdés en el *Diálogo de la Lengua* (1535): “usar vocablos que signifiquen bien lo que quiero decir” y decirlo “cuanto más llanamente me es posible, porque en ninguna lengua está bien la afectación” (1982: 233). En *Modo de visitar los conventos* (c. 1576), la propia Teresa advierte sobre la conveniencia de cuidar “la manera del hablar que vaya con simplicidad y llaneza [...] que no ir tomando vocablos de novedades y melindres” (42). A fin de cuentas, lo que interesa es la efectividad y la funcionalidad del decir: “si podemos ir por lo seguro y llano, ¿para qué hemos de querer alas para volar?; mas que busque cómo aprovechar más en esto” (*Moradas* I, 2, 9).

Ni la llaneza o la humildad, ni las alusiones peyorativas al propio estilo han de ser leídos como incapacidad lingüística y literaria. Las propias declaraciones de torpeza han de interpretarse, siguiendo a Lázaro Carreter, a partir de tres factores: la dificultad de convertir en lenguaje la experiencia mística, la radical y sincera humildad de la autora como estrategias ante su condición de mujer y de mujer hija de padre descendiente de judíos conversos, y el tópico retórico de la incapacidad, del lenguaje rudo, incorrecto, rústico. Como ha analizado Aurora Egido (1982), nos hallamos ante estrategias literarias, de simulación y de combate. La supuesta mujer indocta abre deliberadamente sus libros al lenguaje del pueblo. Adopta el estilo humilde en el sentido de flexibilizar la retórica en beneficio de una libertad de expresión lingüística que no solo potencia el estilo coloquial o familiar, sino que fomenta una convergencia y pluralidad de estilos según el género (biografía, crónica, tratado doctrinal, oración, etc.) y el contexto concretos (cfr. García de la Concha, 1978).

Ante el lenguaje de las *Cartas*, Azorín veía que en él estaba Castilla pura: “el más profundo español que conozco” (1955: 47). Y es que lejos de formas incultas o vulgares, la escritora se sirve de los usos lingüísticos característicos de la manera común de hablar en Castilla la Vieja durante el siglo XVI (cfr. Mancho, 2015: 26-27). Haciéndose la inculta construye una barrera de protección que le permite liberarse y liberar la escritura abriéndose a formulaciones nuevas. Rompe la sintaxis, se sirve de elipsis que a veces cargan el contenido de dificultad o incorrecciones pero lo dotan de expresividad e inmediatez: “así que, hermanas, oración mental” (*Camino* 18, 1). Su estilo es vivaz, afectivo: “¡humildad, humildad!” (*Moradas* IV, 2, 9). Hasta casero, como cuando no duda en ocultar sus achaques: “tener la cabeza tres ha con un ruido y flaqueza tan grande” (*Moradas*), o en recurrir a la planta del palmito para describir la forma de su castillo: “que para llegar a lo que es de comer tiene muchas coberturas que todo lo sabroso cercan” (I, 2, 8). Ya lo dijo Unamuno al ver que “se servía de metáforas caseras y de huerto familiar como Jesús mismo” (1959: 239).

Y así se vale de todo un lenguaje figurado que le lleva muchas veces a analogías insólitas no exentas de sal y belleza: “queda el alma con un disgustillo como quien va a saltar y la asen por

detrás” (*Vida* 12, 5); “está el alma como un niño que aún mama cuando está a los pechos de su madre, y ella, sin que él paladee, échale la leche en la boca por regalarle” (*Camino* 31, 9). También se interna por el campo de la alegoría, como la famosa y osada del juego del ajedrez: “daremos mate a este Rey divino, que no se nos podrá ir de las manos ni querrá [...] quien más tuviere más le tendrá, y quien menos, menos” (*Camino* Escorial 24, 1).

Se sirve de todo un utillaje de metáforas, imágenes simbólicas: camino, palacio, castillo, etc. Y ante la intensidad de la vivencia, ese “subido sentir”, que diría Juan de la Cruz, no se arredra sino que se interna por los caminos de la creatividad lingüística y la creación literaria. Una dimensión literaria que “no se puede relegar al campo de lo puramente formal, como mero ‘envoltorio’ de su ‘contenido’ religioso. El lenguaje literario no es un mero traductor del sentido [...] sino que crea ese sentido” (Vega, 1982: 30-31).

No en vano, para Certeau, Teresa es más “moderna” (15) que un Juan de la Cruz, más escolástico. El lenguaje establecido no le parece intocable y en su estremecedora lucha por la expresión crea un discurso nuevo, un cambio de estética, una gramática diferente, una “obra en construcción” (144). Emplea equívocos, paradojas, contrarios y revisa las acepciones hasta dar con la palabra justa: “Extraña cosa es que si nos falta, nos mata, y si nos sobra, nos acaba la vida” (*Camino* 19, 8). En el hablar místico hay que entender y hacer entender: “Yo no sé otros términos cómo lo decir ni cómo lo declarar, ni entonces sabe el alma qué hacer; porque ni sabe si hable ni si calle, ni si ría, ni si llore. Es un glorioso desatino, una celestial locura, adonde se depende la verdadera sabiduría, y deleitosísima manera de gozar el alma” (*Vida* 16, 1). Es un querer decir y un decir lo que se quiere. No es una forma pasiva, sino que se expresa en una lengua completa en sus deliberados contrarios: “busca un imaginario pensado, un pensamiento sensible, el puro placer de las metamorfosis” (Kristeva, 217).

En consecuencia, afirmaba con acierto Azorín:

Teresa es, para los artistas, como es Cervantes, una lección perpetua: más lección, en cuanto al estilo, que Cervantes. En Cervantes tenemos el estilo “hecho”, y en Teresa vemos “como se va haciendo”. No sé si “El Greco” es una correspondencia lógica de Teresa, en el mismo siglo; puede que la pintura de “El Greco”, sea como la prosa de Teresa, una pintura “en devenir” (1955: 63-64).

Después de ella, sólo Cervantes es capaz de hablar en ese estilo abierto y libre, de escribir como se habla y no como se escribe. No es casual que al propio Cervantes para quien “lo que se sabe sentir, se sabe decir” (*El amante liberal*), le gustara la literatura que estaba más cerca de la vida que de la literatura: el *Lazarillo*, *Guzmán de Alfarache* y, por supuesto, Santa Teresa.

Poner voz brasileña a Santa Teresa

Todo lo que hemos visto nos lleva a destacar lo obvio: que traducir a Santa Teresa es un gran desafío. Lo expresa con acierto Marcelo Musa ante su traducción brasileña de 2010 del *Libro de la vida*. De entrada, nos dice que no es fácil entender a la autora. No solo porque su experiencia sea algo muy distante de la experiencia contemporánea, que estemos ante el español del siglo XVI, o que fuera escrito de forma atribulada, sino sobre todo porque nos encontramos ante una lengua en gestación: “O espanhol do *Livro da vida* é uma língua maleável, usada até seus limites ainda pouco definidos para ‘falar daquilo que não se pode dizer’. Isso dificulta a tarefa de um tradutor” (31).



La partida de ajedrez (c. 1508)
Lucas van Leyden.
Gemäldegalerie, Berlin.



Edición crítica de las obras completas realizada por Silverio de Santa Teresa. Biblioteca del convento de Santa Teresa de Rio de Janeiro.

Hablar de las traducciones de Santa Teresa en Brasil, como veremos, es hablar de una difusión periférica de su obra. Y ese carácter periférico lo ejemplifica durante las primeras décadas del siglo XX su primera traductora, mujer y monja: Honorina Capistrano de Abreu (1882-1959), Madre Maria José de Jesus.

Esta carmelita descalza, del convento de Santa Teresa de Rio de Janeiro, dedicó los últimos 23 años de su vida a la traducción al portugués de las *Obras completas* de la doctora de Ávila. La que fuera hija de uno de los primeros historiadores de Brasil, João Capistrano de Abreu, abandonó la vida mundana de la élite de la belle époque carioca por la vida de clausura. Educada en el *Colégio da Imaculada Conceição* de Botafogo, conocía diversos idiomas. Así lo pone de manifiesto su padre en una carta a su amigo João Lúcio de Azevedo a quien le solicita el envío de la traducción portuguesa de *Cidade de Deus* de San Agustín para enviársela a su hija: “Ela sabe francês e latim e até alemão, inglês e italiano: mas algumas irmãs apenas sabem o vernáculo; gostaria muito que as confradeiras saboreassem a iguaria” (Carta, 20-10-1923, Rodrigues, 1977: II, 283).

Tres aspectos son relevantes en aquellas primeras traducciones: su carácter tardío; el que su difusión fuera dentro del círculo restringido del convento o entre un público religioso y el que acometiera la empresa una monja letrada.

Las traducciones de la obra de Santa Teresa se realizaron muy pronto en francés, latín, italiano, polaco, flamenco, inglés y alemán. Por ejemplo, la primera traducción al francés se editó en 1601 en París. Para su trabajo, Maria José de Jesus se apoyó en la edición crítica de las obras completas realizada por Silverio de Santa Teresa (Burgos: El Monte Carmelo, 1922). El propio Silverio destaca la importancia del trabajo de la carmelita en una carta del 15 de octubre de 1935, incluida en el primer tomo de la edición brasileña. En ella celebra la traducción no solo porque el lenguaje popular de la autora resiste mucho más la traslación fiel a otro idioma que la lengua culta, sino también porque “neste ponto a literatura portuguesa estava muito aquém da inglesa, francesa, alemã e italiana. Hoje fica libertada deste olvido ou atraso com a nova tradução que faz o Brasil” (1938: I, 14)¹.

¹ Al parecer las primeras versiones portuguesas en ediciones completas son las de Lisboa de 1653 y de 1826. De 1720 sería la edición de Lisboa de Vida, a cargo de Antonio de S. José que se reeditó en 1741 y 1761 (Ver “Bibliografía” en *Obras Completas de Santa Teresa de Jesús*. Edición de Fr. Efrén de la Madre de Dios y Fr. Otilio del Niño Jesús, 1951: I, 79-80).

Que la traducción estaba pensada para un lector religioso lo pone de manifiesto el propio cardenal Leme. En su aprobación para la publicación brasileña destaca que la lectura de los escritos teresianos es muy necesaria y provechosa, en ella todos los fieles podrán nutrirse de su doctrina: “o desejo de que todos os fieis vão nelles haurir sustento, luz, fortaleza, santidade, Amor de Deus” (7). En la misma línea, Guilherme de Santo Alberto, General de la Orden de 1925 a 1937, en 1935, celebra la traducción y ve la necesidad de conocer las obras por parte de los hijos e hijas del Carmelo reformado para alcanzar la perfección religiosa “conhecer, penetrar a fundo e percorrer o caminho maravilhoso que nos foi traçado, por nossa incomparável Madre nas suas obras inspiradas” (11). Y añade la importancia que supone para las monjas:

Seja, pois, benvinda, a desejada tradução, que proporcionará às numerosas filhas do Carmelo brasileiro meios mais fáceis de beberem em abundância naquelas purísimas águas onde cobrarão forças para galgar, a passos seguros, a íngreme subida da mística montanha do Carmelo (11-12).

En tercer lugar, cabe tener presente que las instituciones religiosas femeninas en el Brasil colonial no fueron refugio para mujeres cultas. La mayoría carece de una educación sólida dándose un alto porcentaje de analfabetismo (Algranti, 1993: 248). Leer y escribir serán pues dos tareas

minoritarias. Asimismo, el que una mujer fuera instruida en el arte de leer no comportaba necesariamente un interés por la literatura o la cultura. Sus anhelos conventuales podían ser otros. Pero también es indudable que los conventos femeninos constituían espacios privilegiados de lectura y escritura de mujeres y expresión de una cultura religiosa femenina letrada, aunque se restringiera a las mujeres de la élite (Algranti, 2001: 32).

La propia Teresa manifestó siempre el dolor que le causaba el que las mujeres no pudieran cursar estudios. Para ella, era muy importante el poder iluminador del saber: “Son gran cosa letras para dar en todo luz” (*Camino* 2, 2) o: “es gran cosa letras, porque éstas nos enseñan a los que poco sabemos y nos dan luz [...], de devociones a bobas nos libre Dios” (*Vida* 13, 16). Por esta razón, concedió una gran importancia a la lectura, una compañía de la que no puede prescindir, un consuelo y un escudo que sirve de protección en el recogimiento: “jamás osava comenzar a tener oración sin un libro [...]. Con este remedio, que era como una compañía u escudo en que había de recibir los golpes de los muchos pensamientos, andaba consolada” (*Vida* 4, 9).

Gracias a sus lecturas, adquirió una cultura poco común para una mujer del siglo XVI hasta poder afirmarse que “lleva en la cabeza una biblioteca más abastecida que la del pobre monasterio de San José” (Álvarez, 1965: 31). Los libros son alimento para el alma, como el comer lo es para el cuerpo, según advierte en las *Constituciones* del Carmelo:

Tenga cuenta la priora con que haya buenos libros, en especial *Cartujanos*, *Flos Sanctorum*, *Contemptus Mundi*, *Oratorio de Religiosos*, los de fray Luis de Granada y del padre fray Pedro de Alcántara; porque es en parte tan necesario este mantenimiento para el alma, como el comer para el cuerpo (II, 7).

Seguiría esta recomendación Jacinta Ayres, Jacinta de São José (1715-1768), la fundadora a mediados del siglo XVIII en Rio de Janeiro del primer convento de carmelitas brasileñas. Nacida en el bicentenario de la santa abulense y perteneciente a la élite colonial, junto con la autorización real para fundar el convento, trajo de Portugal algunos libros para su lectura personal y para instruir a las religiosas (Algranti, 2001: 61). Como Santa Teresa, Jacinta también se aproximó a la mística, fue otra *andarilha da alma* como ha estudiado Gonçalves (2005), dejó escritos sobre sus vivencias, tuvo problemas con la jerarquía eclesiástica y solo se libraría de las acusaciones de histerismo en 1967, gracias al informe elaborado por el doctor Italo Colapietro. Desconocemos lo que pudo leer Jacinta antes de fundar el convento pero, como plantea Algranti, es posible que entrara desde muy temprano en contacto con los escritos de Santa Teresa por medio de sus confesores carmelitas (71).

En la biblioteca del convento carioca, formada por su acervo personal y otros libros adquiridos, entre las varias obras místicas, escritos doctrinales, vidas de santos, no podían faltar los tratados de la fundadora española, libros para explicar su doctrina o bien historias de la Orden, como los siete volúmenes que pudo traer de Portugal o adquirir en Rio, de la *Reforma de los Descalços de Nuestra Señora del Carmen de la Primitiva Observancia, hecha por Santa Teresa de Jesús*, escrita por Francisco de Santa María (Madrid, 1644-1684; 1644-1739), o la *Chronica de Carmelitas Descalços particular do reino de Portugal e Província de Sam Felipe* (Lisboa, 1657-1753).

Según Algranti (1999: 250), el libro más antiguo relacionado con Santa Teresa adquirido por el convento es el de los *Avisos espirituales de Santa Teresa de Jesús*, comentados por Alonso de Andrade (Madrid, 1647), en la edición de Barcelona (Cormellas, 1695), dirigidos



Monumento a Luis de León en el Patio de Escuelas de la Universidad de Salamanca.



Cartas de Santa Teresa (1752).
Biblioteca del convento de
Santa Teresa de Rio de Janeiro.

a la joven lectora en formación (Algranti, 2001: 64). El resto serían ediciones posteriores a 1750, como *Modo de visitar los conventos*, fundamental para la vida de clausura, *Conceptos del Amor de Dios* (Madrid, 1752), *Cartas de Santa Teresa de Jesús* en cuatro tomos (Madrid, 1752), o *Camino de perfección*, que se publicó primeramente en Évora en 1583.

Junto a estos libros, también tenemos constancia de *Obras del venerable Padre fray Juan de la Cruz* (Madrid, 1672, Bernardo de Villa Diego, edición de la viuda de Juan de Valdés); *Obras del venerable maestro Juan de Ávila* (Madrid, 1674) u *Obras espirituales* de San Juan de la Cruz (Sevilla, 1703).

A pesar de las investigaciones realizadas, se trata de un inventario incompleto debido a que muchos volúmenes se han perdido y otros aparecen sin portadas o muy deteriorados. Lo que sí está claro es que en su mayoría las ediciones son en portugués y en español, quizá porque sólo estuviesen disponibles en esos idiomas o porque la instrucción de estas mujeres no les permitiese leer en otras lenguas. No figuran obras en italiano o francés en la lista de libros antiguos. Tampoco en latín, aunque los misales y breviarios debían estar escritos en esta lengua (Algranti, 2001: 69).

En cualquier caso, nos hallamos frente a un archipiélago de lectura, escritura y traducción sumergidas. Asimismo, el hecho de que no encontremos traducciones al portugués puede deberse a que muchos lectores, aún hoy, no sientan barreras y obstáculos ante lo que perciben como proximidad idiomática. Así lo ponía de manifiesto el escritor brasileño Eduardo Frieiro en 1947 al relatar con ironía su experiencia de lectura del *Quijote* en español:

Só sei que li o volume e o li com gana, embora eu só conhecesse da língua de Cervantes aquelas palavras que também são portuguesas. É o que acontece, aliás, à maioria dos que entre nós lêem o espanhol. A maioria lê... de ouvido, sem qualquer aprendizado prévio. E vê-se até quem se aventure a fazer traduções do castelhano sem nunca ter manuseado uma gramática ou um pequeno dicionário desse idioma. E para que, afinal, se o castelhano e o português são tão semelhantes? (1959: 10).

Tendríamos, pues, que llegar al siglo XX para que otra monja se decidiera a poner voz brasileña a Teresa de Jesús.

Vendida à minha Santa Madre

Antes de entrar en el Carmelo, Maria José de Jesus ya había tenido algún contacto con la traducción. En concreto, en 1910 tradujo *Da Imitação de Christo; nova tradução do texto original latino trazendo orações depois de cada capítulo e seguida de um appendice de orações* (Rio de Janeiro/Paris: H. Garnier). Se trata de una edición bilingüe a la que se refiere su padre con orgullo en una carta a Lúcio de Azevedo: “Talento literário não lhe falta. Esta impressa uma tradução da Imitação de Cristo que fêz diretamente do latim” (*Memorial da vida*, 1968: 65).

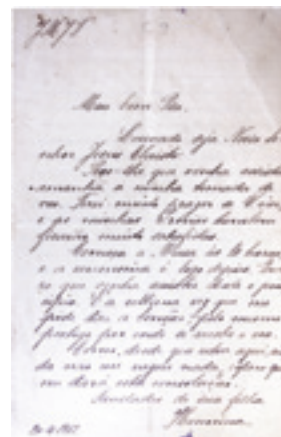
En el “Prefacio”, la religiosa nos da algunas advertencias sobre la traducción recurriendo al tópico de la humildad e indicando que el propósito no ha sido otro que el de divulgar el espíritu doctrinal de este tratado:

A tradução, singella e despretençiosa, procura apenas conservar o espírito de simplicidade do original. Reconhecendo-se muito inferior ás suas irmãs que a precederam, apresenta como unica desculpa de ter ousado tão alto empreendimento —o desejo de fazer bem ás almas, de espalhar cada vez mais este livro sobrehumano. A similhaça de um lago, muito imperfeitamente reproduz o bello ceo que se espelha em suas águas (1910: XIV-XV).

También se le atribuye la traducción de *Vida de São Luiz de Gonzaga escripta em lingua italiana pelo padre Virgilio Cepari* (Roma: Officina Poligrafica Editrice, 1910): “Traduziu-a da edição italiana escrita pelo Jesuita Virgilio Cepari”, se afirma en el *Memorial* (65), aunque en la edición de esta obra no se incluye ninguna referencia al traductor. Además se indica: “Nova tradução abreviada e seguida de um appendice do Padre Miguel Tavani S. J.”. Pero al igual que sucede con la *Imitación de Cristo*, cabe tener presente el anonimato del traductor por partida doble: por una parte, porque a veces las ediciones no lo incluían, como es el caso de la citada edición de Garnier y, por otra, porque el propio principio de la humildad minimiza la importancia de la función autorial. Se excluye el nombre en la obra ya que lo importante son las obras de Dios. De ahí que los escritos de monjas se caractericen por un alto grado de anonimia.

En cualquier caso, lo que sí es cierto es que desde siempre mostró un interés por la literatura. De hecho, en *Da Imitação de Christo* incluyó un apéndice con poemas y oraciones. Y es que muchas mujeres encontraron en la vida conventual no sólo espacios para su religiosidad sino también para desarrollar sus capacidades intelectuales, artísticas o administrativas. Tal fue el caso de la monja brasileña quien, como se relata en el *Memorial*, “exercitando seu apostolado com muita dedicação, as horas que sobravam, consagrava-as às traduções, e aos escritos para boletins e mensageiros” (66), o “por meio das traduções feitas, Honorina obtivera o necessário para as despesas dos preparativos da entrada para o Carmelo” (68). Así hacia los años 30, “além das tarefas habituais, não lhe faltavam outras: escritos a corrigir das irmãs, ou dos outros Carmelos, traduções a fazer ou a rever, poesias, versos para tal ou tal data; respostas a consultas sobre assuntos importantes, cartas a responder” (127-128). A ella se atribuye, por ejemplo, el “Ato de desagravo ao Cristo Redentor do Rio de Janeiro”, monumento inaugurado el 12 de octubre de 1931 (Sciadini, 1989: 49-50).

Hacia 1935, quizá a petición de sus superiores eclesiásticos, toma la decisión de emprender la traducción de las *Obras* de Santa Teresa, auxiliada, como se recuerda en el *Memorial*, por sus dotes excepcionales de inteligencia y cultura y su facilidad para escribir. Un doble motivo parece que le llevó a ello. Por un lado, “pelo entranhado amor que consagrava a Nossa Santa Reformadora,



Carta de la Madre Maria José de Jesus (Honorina Capistrano de Abreu) a su padre, el historiador João Capistrano de Abreu. Archivo del convento de Santa Teresa de Rio de Janeiro.



Moradas.
Edición Carmelitas de Sevilla
de 1721.
Biblioteca Nacional de España.

e assim empreendeu a tradução com ânimo e gosto” (*Memorial*, 191). Por otro, divulgar la obra mediante su venta en una edición popular. Así se lo comunica en una carta del 25 de mayo de 1935 a Sebastião Leme, arzobispo de Rio de Janeiro, a quien le pide autorización:

Entretanto, a caridade de Cristo urge, e desejaria fazer alguma coisa por sua glória. Lembrei-me de propor a V. Ema. aproveitar este repouso relativo para fazer uma tradução das *Obras* de N. Sta. Madre. Poder-se-ia fazer uma edição popular, com poucas notas, cada volume vendido separadamente, de modo a poder vender cada um por uns 4\$000. Poderíamos antes de tudo consultar as *Vozes de Petrópolis*, o *Lar Católico*, etc., para ver se se encarregam da venda. Se quiserem fazer por sua conta a edição, dando-nos apenas uma pequena porcentagem, acho ainda melhor, pois evitaremos toda preocupação material. Temos Ir. Ma. Electa, Ir. Ma do Carmo e ainda outras que poderão colaborar, e possuímos traduções antigas da *Vida*, do *Caminho de Perfeição*, dos *Conceitos do Amor Divino* e das *Moradas* que muito facilitarão o trabalho (*Epistolario*).

Obtenida la autorización, a pesar de su débil salud se entrega a una ardua empresa, desarrollada en los momentos que le quedan libres entre sus trabajos cotidianos, sus cargos y sus múltiples ocupaciones. Y como un caballero cristiano antes de enfrentarse a un combate, pide que se rece por ella: “Reze por mim que comecei a tradução das Obras completas de Nossa Santa Madre Teresa. Imagine que trabalho e como preciso de suas orações!” (Carta a Dr. Cristovam Colombo dos Santos, 11-8-1935).

La traducción le absorbe tanto tiempo y energía que la aleja de otro tipo de escritura como la redacción de cartas, según comenta unos meses después a la Madre Cecília del Carmelo de Fortaleza: “Estou muito ocupada. Com este trabalho não poderei escrever cartas, mas V.R. desculpará, não é?” (Carta, 7-7-1935). Pero también de la lectura de otros textos:

Teve de renunciar a outras leituras que a interessavam, ou diminuir as que costumava ter com mais frequência, até mesmo a Sagrada Escritura, seu alimento quotidiano. Chegava a ler algumas páginas de livros que as filhas lhe mostravam, mas logo os devolvía, dizendo: “Estou vendida à minha Santa Madre” (*Memorial*, 191).

Que el trabajo era ingente es indudable por la extensión de la obra y por el esmero que puso en querer reproducir el pensamiento teresiano que le llevó a consultar muchas fuentes: “Aplicava-se escrupulosamente a traduzir do melhor modo possível; comparava os seus textos com os das outras traduções estrangeiras, que muito a auxiliaram a reproduzir o pensamento exato” (*Memorial*, 191).

Los que la conocieron recuerdan su forma de trabajar, propia de la de alguien totalmente concentrado en su tarea. Ha quedado una imagen entrañable de esta monja traductora a la que vemos trabajando absorta, sentada en el suelo rodeada de libros, leyendo y cotejando:

Cansada ainda, começou a tradução das obras de N. Sta. Madre. E como escrevia? Sentada no chão, com uma tábua grande sobre os joelhos; o livro espanhol era o da edição crítica de N. Pe. Fr. Silvério, grande, grosso... o resto dos livros ficava na “sua mesa preferida” (o chão). Traduzindo nossa Sta. Madre, explicava ela, preciso praticar mais os seus ensinamentos.

Só de 1948 em diante, quando piorou muito do reumatismo usou o banquinho da cela.

No principio do trabalho, despendeu as poucas forças que lhe restavam, chegando a fazer vigílias para escrever mais tempo (*Memorial*, 193).

Junto a la edición española de 1922, el convento disponía de las Obras de la V.M. *Santa Teresa de Jesús*, divididas en cuatro tomos (Brusselas: casa de Marcos-Miguel Bousquet, 1740) y las *Cartas con notas de Juan de Palafox y Mendoza, recogidas por orden de Diego de la Presentacion, dedicadas al rey Don Fernando VI* (Madrid: Imprenta del Mercurio, 1752). También contaba con la *Vida de Sta. Teresa de Jesús*, de Silverio de Santa Teresa (Burgos: El Monte Carmelo, 1935).

Sin embargo, no disponemos de ninguna referencia de las ediciones de Lisboa realizadas en portugués y sí, por ejemplo, de la traducción francesa de “les carmélites du premier monastère de Paris” (*Oeuvres*, Paris: Gabriel Beauchesne, 1925) y la italiana de Egidio di Gesù (*Opere*, Milano: Santa Lega Eucaristica, 1931-1933), que también partía del texto de Silverio de Santa Teresa y se presentaba al público como una nueva traducción, más natural y actual que la edición de Camillo Mella de 1871. Eso sí: contaban con el *Diccionario Hespanhol-Portuguez* (Porto: Typographia Occidental, 1879).

Que Maria José hubiera estudiado el español, no lo sabemos. Mientras que Capistrano de Abreu no hace referencia a este idioma, en el *Memorial* se insiste en que el padre “deu aos filhos professores de línguas estrangeiras” (45) y así en varias ocasiones se subraya que también conocía esta lengua: “Em casa Honorina continuou seus estudos, sobretudo o das línguas, tornando-se eximia tradutora das seis que cultivou: Francês, Inglês, Alemão, Italiano, Espanhol e Latim” (*Memorial*, 41).

Hacia 1938, libre del cargo de priora, “recomeçou o trabalho da tradução das Obras de N. Sta. Madre, pondo bem em prática as resoluções do retiro” (*Memorial*, 197). Ese mismo año se edita el primer volumen, el *Livro da vida*, como le adelantará por carta el 28 febrero a Maria de Jesus Hóstia:

tenho certeza de que perdoará a demora de quase um ano em responder à sua carta, pois todo esse tempo passei doente ou empregando minhas minguadas forças na tradução de suas Obras. Penso que na Páscoa, se Deus quiser, já VC terá nas mãos o 1º tomo, que é o Livro da vida.

A finales de los años treinta traduce *Fundações*, que fue publicado en 1940. Le seguirá *Caminho de perfeição*, impreso en 1942, una obra que considera fundamental, tal y como declara en una carta sin fecha a Maria da Conceição da Virgem Dolorosa:

acho que a leitura mais proveitosa será o Caminho da Perfeição, lido bem detidamente. Vai ajudá-la muito em seus bons propósitos. Ali está todo o espírito do Carmelo, no interior e no exterior.

En 1946 se editó *Castelo Interior ou Moradas*, un esfuerzo colosal y extenuante, que se vio compensado por su éxito de ventas:

Com justa alegria, a tradutora recebia os volumes impressos, assim como o primeiro, relativamente com bastante rapidez -sendo leitura tão séria e mística- ficaram esgotados, e foram depois reeditados (*Memorial*, 230).



Detalle del libro de la Fundación del convento de Santa Teresa en Rio de Janeiro. Biblioteca del convento.



Sonetos e poemas (1960).
Maria José de Jesus.
Edição comemorativa com
prólogo de Manuel Bandeira.
Biblioteca del convento de Santa
Teresa de Rio de Janeiro.

Siguió a éste, el volumen dedicado a *Conceitos do Amor de Deus, Relações Espirituais e Exclamações–Poesias–Avisos* que vio la luz en 1951. Publicado el quinto volumen se embarcó en la dificultosa empresa de traducir las Cartas. Al parecer empleó unos cinco años y para ello le ayudó la traducción al inglés de Allison Peers:

Pensou realizar o trabalho desde que terminou o quinto volume [...]. Tentou fazê-lo mais de uma vez; faltou-lhe ânimo para prosseguir-lo pela dificuldade de elucidar alguns textos que pareciam indecifráveis.

Graças à caridade de uma boa amiga, obteve a tradução inglesa das cartas por Allison Peers. Obra muito boa, esclarecedora das muitas reticências e quase charadas de nossa Sta. Madre, sobretudo nas cartas escritas durante a “tempestade” da perseguição suscitada contra nossa Reforma. Receando serem elas desviadas do seu destino ou perdidas, Nossa Sta. Madre só se exprimia de modo velado a respeito das pessoas e dos fatos.

O texto inglês auxiliou-a bastante, porém Nossa Madre decifrou alguns parágrafos que o douto tradutor não conseguira esclarecer (*Memorial*, 267).

Esa amiga era Laurita Pessoa Raja Gabaglia y a ella la traductora le agradecerá el envío de ese “presente preciosísimo” (Carta, 12-11-1952). Laurita era la hija de Epitácio Pessoa, presidente de la República entre 1919 y 1922, quien, parece ser que, “nos tempos em que êle se distraía com exercícios literários” (Frieiro, 1959: 112), tradujo el famoso Soneto al Crucificado: “Não me move, meu Deus, para querer-te”, atribuyéndoselo a Santa Teresa como en tantas ocasiones se ha hecho erróneamente. Laurita fue muy activa en Ação Católica y en los círculos cristianos promovidos por el cardenal Leme. De hecho, al quedarse viuda ingresó en el Carmelo do Espírito Santo (Teresópolis), donde se hará llamar Regina do Santo Rosário.

Traducir las *Cartas* supuso para Maria José el mayor esfuerzo, debido a su complejidad y también a su edad, tenía 73 años y una delicada salud: “Não acho tempo, e a velhice não ajuda” (Carta a Marina do Sagrado Coração de Jesus, 2 -1-1952). En este sentido, nunca ocultó la ayuda que en aquella época recibió de Maria do Carmo “que trabalha mais do que eu, mas falta corrigir, e é muito custoso” (Carta a Maria de Lourdes, Carmelo da Santíssima Trindade, 3-8-1956).

Pese a ello, varias veces en su Epistolario, la carmelita confiesa que la tarea llega a resultarle insostenible: “estou revendo e corrigindo com outra Irmã a tradução das cartas [...] e não me permitem mais tirar das horas de descaso, nem eu mesma aguento” (Carta a Madre Antonietta, Carmelo de Petrópolis, 22-9-1956), o incluso duda de si tendrá fuerzas y vida para verlas terminadas: “estou bem velha e acabada e sempre às voltas com as cartas [...] para ver se N. Senhor me dá a graça de termina-las antes da morte, que deve estar próxima” (Carta a Maria Bernadette do Divino Coração, Carmelo de Teresópolis, 24-8-1957). En efecto, la publicación fue posterior a su muerte en 1959. En 1960 vio la luz el primer tomo, *Cartas I*, y en 1961, *Cartas II* y *Cartas III*.

Sin duda, los ocho tomos de la traducción brasileña de las *Obras* de Santa Teresa, a los que dedicó esos 23 años de su vida, demuestran que estuvo “vendida à Santa Madre” (1990: 350), como acostumbraba a decir.

Si Teresa toma la pluma para transcribir las palabras divinas, Maria José será lectora y traductora de sus *Obras*, pero también escritora. Lectura, traducción y escritura abren una corriente de comunicación entre la mística española y la espiritualidad brasileña. Teresa de Jesús herida por

el dardo de fuego divino. Maria José traspasada por la propia Teresa. Así se muestra en el poema “Transverberação”, donde la Madre es agente de la escritura al herir a su hija americana:

Ó Mãe, por tua bendita
Transverberação,
A esta filha Carmelita
Fere o coração.

Teresa de Jesús “alcanza en su poesía una posición equivalente a Cristo y se circunscribe a ambos en un núcleo de estricta interrelación” (Ayres, 1998: 268). La hija unida a la madre en una operación de amor.

No es casual, por ello, que el primer tomo de la traducción de las *Obras*, que se abre con el *Livro da vida* tenga como presentación una cita tomada de su capítulo primero, donde Teresa narra el consuelo que tras la muerte de su madre obtuvo con la imagen de la Virgen, que desde entonces se convirtió en su nueva madre. Después de la cita, hay una dedicatoria: “O’ Virgem e Mãe dulcíssima do Carmo, tuas são estas páginas, que desabrocharam sob teu materno olhar e no agasalho de teu Coração todo ternura e misericórdia”.

De este modo, la “santa madre” es fundadora no sólo del Carmelo sino también es fuente de la palabra. Las palabras traducidas llegan desde la propia madre, han florecido bajo su mirada materna amparadas por su amor tierno y misericordioso; son suyas y a ella están dedicadas. En este sentido, decía Certau que “la madre es por quien la palabra llega y se hace cuerpo o discurso” y matizaba la diferencia entre la genealogía célibe y/o patrilínea del lenguaje teológico y “el origen de las maneras de hablar místicas, caracterizado por la diferencia sexual y por una preponderancia de la madre” (165).

Pero si ya en sí mismo el hablar místico es traductor o transportador, un ejercicio permanente de traslación (Certeau, 145), la traducción de un texto místico es doblemente traductor, la traducción de la traducción de una experiencia. Por ello, muchos son los problemas a la hora de emprender esta tarea ardua pero fascinante, como apuntaba Rosa Rossi (1987). No sólo por las dificultades relativas a términos sobre fenómenos sociales, como “honra” o a vocablos de carácter religioso, como “oración”, “plegaria” o “rezo”, que los hay, sino a los derivados de la propia naturaleza de los textos místicos en los que al ahondar en las sutilezas de la experiencia interior se exploran todas las sinonimias posibles hasta instaurar ricos campos semánticos: “alegría, consuelo, contento, deleite, gloria, gozo, regalo”, por ejemplo, en el caso del “goce”. Algo que sin duda pone a dura prueba a los traductores. Así lo hace Silva (1992) en su análisis exhaustivo de varias traducciones en Portugal, donde pone a dialogar al traductor con el original español en una conversación silenciosa:

Como se o verbo do poeta, como se a expressão do místico não fosse em si mesma criativa dos novos referentes, não a descrição do que aconteceu, mas uma *indicação que faz realizar* e forçosamente no sempre diferente e imprevisível do Espírito “que sopra onde e quando quer”... Tão pessoal quanto uma carta de amor, tão rigorosa quanto uma equação matemática (173).

No sorprende, por ello, la anécdota que, en una entrevista para Radio France Internationale (04-06-2015), contaba Aline Schulman sobre su traducción al francés de *Les chemins de la per-*



*Imagen de la Virgen que supuestamente acompañaba a Teresa de Ávila en sus desplazamientos.
Foto: LeMo.*

fiction (2015). Al admitir en una conferencia sus dificultades ante unos textos que consideraban abstrusos, una persona del público le dijo: “Señora Schulman, quizá Santa Teresa no quiere que usted la traduzca”. Finalmente logró superar la crisis al tomar conciencia de que “traducir Teresa no es traducir ficción” y ante ello, “el traductor no tiene ninguna libertad, debe tener un respeto absoluto del texto y una modestia absoluta frente a lo que está escrito”.



Santa Teresa de Jesús (ca. 1625)
Gregorio Fernández.
Valladolid, Museo Nacional
de Escultura.

Seamos todos locos

Además, al laborioso trabajo de la traducción hay que añadir la espinosa tarea de la revisión. En este aspecto Maria José nunca ocultó la ayuda de Maria do Carmo. Ambas formaban, como ya hemos visto, una suerte de sociedad: “Terminei a tradução das Cartas [...], ajudada por Ir. Maria do Carmo, que trabalha mais do que eu, mas falta corrigir, e é muito custoso” (Carta a Maria de Lourdes, 3-8-1956).

Pero también fue crucial la ayuda del célebre poeta y crítico literario Manuel Bandeira (1886-1968), quien tradujo al portugués obras del español como *O Auto Sacramental do Divino Narciso*, de Sor Juana Inés de la Cruz, D. João Tenório, de Zorrilla, Mireille, de Gabriela Mistral, *Os Verdes Campos do Eden*, de Antonio Gala, poemas de Antonio Machado, García Lorca, Rafael Alberti, Rubén Darío, Jorge Luis Borges o Nicolás Guillén, entre otros, sin dejar de lado el hermoso soneto anónimo “No me mueve, mi Dios, para quererte”.

Hacia 1931, el poeta pernambucano, hombre de fe católica y primo de Maria do Carmo do Cristo Rei, visitaba a menudo el convento de Santa Teresa. Al parecer Bandeira “passou então a ir com frequência ao interlocutório para discutir com madre Maria José as dúvidas que ela e suas colaboradoras tinham sobre ortografia” (Bezerra, 1995: 51-52). El propio poeta lo recordaría en la necrológica que escribió como homenaje a su amiga, el 18 de marzo de 1959 en el *Diário do Comércio*:

Quando as monjas do Carmelo faziam a tradução das Obras Completas de Santa Teresa, fui muitas vezes a convite de minha prima ao locutório do Convento para conversar com ela e com Madre Maria José sobre dúvidas que elas tinham a respeito da nova ortografia. A conversa estendia-se frequentemente aos domínios da poesia (1959: 3).

Bandeira debió de sentirse atraído muy pronto por el trabajo de traducción dedicado a una escritora como Teresa de Ávila por la que en muchas ocasiones manifestó su gusto. Le fascinaba su “seamos todos locos” (*Vida* 16, 6), que emparentaba con los *Kernianas* o impulsivos de buen corazón. En una carta del 28 de diciembre de 1937 dirigida a Mário de Andrade, afirma:

Passé estes três dias últimos revendo provas de uma tradução da Vida de Santa Teresa por ela mesma feita por Madre Maria José, no século Honorina de Abreu, filha do Capistrano. Gostei deveras da espanhola, sobretudo quando ela, num aceno de Kerniana, exclama “Seamos todos locos!” (Moraes, 2001: 642).

Esa exclamación condesaba sobre todo, para Bandeira, el principal motor de la poesía: la superación del entendimiento por el sentimiento, como sucede en la experiencia mística. En su artículo sobre “A poesia em 1937”, publicado en *Anuário Brasileiro de literatura* (1938), volvió a usar la expresión para comentar los *Poemas* de otra gran voz femenina, Adalgisa Nery:

Lendo-a lembrei-me daquele trecho da vida de Santa Teresa onde a carmelita censura os pregadores que nos seus sermões se atêm mediocrementemente ao puro entendimento em vez de se deixarem abrasar na chama do amor divino. “¡Seamos todos locos!”, exclama a santa de Ávila. Eis um grito d’alma que deveria ser o moto de todos os poetas (2009a: 168).

Por ello, Bandeira aplica esa locura teresiana, ese salirse de sí que se transforma en una desmesura lingüística, a la poesía de Nery, quien “quando escreve não mede as suas palavras, que a poesia nela parece agir com um desrecalque insopitável”, como si fuera, “tomada de uma necessidade injustificável” (*ibid.*).

Bandeira volverá sobre la figura de Santa Teresa en un artículo de agosto de 1938 en *Revista do Brasil*. Y lo hace para referirse a la poesía religiosa de los años 30 con nombres como Jorge de Lima, Murilo Mendes o, de nuevo, Adalgisa Nery, poetas que se dirigen directamente a Dios como hacían los profetas. Pero antes de ellos, destaca el poeta simbolista João Alphonsus de Gímaraens:

Ora, os poetas de inspiração estreitamente católica preferem recorrer mais frequentemente à intercessão de Maria e dos Santos, para com os quais o tom é mais sentimental, mais terno. Em Santa Teresa então ele desce a familiaridades deliciosas, como nos dos poeminhos a propósito da circuncisão de Jesus (2009b: 197).

La mención a Santa Teresa es ineludible, pues aquel escritor no sólo admiraba a la española:

a figura de Santa Teresa impressionava muito o poeta nos dois últimos anos de vida. Na véspera de expirar, escreveu ele uns versos muitos serenos, num ritmo esvoaçante em que a alma parece já se balançar meio desprendida da matéria (205).

Se trata del poema “Na tristeza do céu, na tristeza do mar” cuyo cierre es todo un homenaje a su figura:

E pude ver-te, contemplar-te pude,
Como a imagem da virtude
E da pureza,
Cheia de Luz
Como Santa Teresa
De Jesus!

De este modo, para Bandeira el nombre de la “grande Santa e grande poetisa” fue la última palabra del mensaje poético de Guimaraens: “Santo também pela doçura de sua alma, que viveu sempre amparada pelas Três virtudes –doçura que é a maior que já se exprimiu em versos de língua portuguesa” (205).

De hecho, el poeta de Minas Gerais alabado por Bandeira, no sólo se dejó traspasar por la pluma de la abulense sino que transmitió esa pasión a João Alphonsus, quien realizó algunas traducciones que, bajo el título *Versos Nascidos do Ardor do Amor de Deus que em si possuía Santa Teresa de Jesus*, incluía la famosa glosa a lo divino de la letrilla “Vivo sin vivir en mí” y que en 1945 reprodujo el “Suplemento literário” de *A manhã*:



Vivo sem em mim viver,
E a tão alta vida corro
Que eu morro porque não morro.
Que morro de não morrer.

Entre mujeres

Decía Santa Teresa que “mejor se entienden el lenguaje unas mujeres de otras” (*Moradas*, Prólogo, 4). Tal vez por ello, hubo que esperar a otra mujer para encontrar una nueva traducción de un libro suyo en Brasil. Será Rachel de Queiroz (1910-2003), un icono de la cultura brasileña, la primera en ingresar en la Academia Brasileira de Letras. En 1946 tradujo *Vida de Santa Teresa de Jesus escrita por ela própria* (Rio de Janeiro: José Olympio). Una fecha importante, pues coincide con la de la segunda edición del *Livro da vida* de Maria José de Jesus publicado por Vozes.



Pero ahora es una editorial como Olympio, dirigida a un público más diversificado, no únicamente religioso, lo que permite una divulgación más amplia de la escritora española. Esa búsqueda de un público general hará que incluso el 25 de agosto de 1946, el suplemento dominical “Letras e Artes” del diario *A manhã* presente esta versión como una auténtica novedad: “um livro notável, pela primeira vez em português”, lo que evidencia la escasa proyección que la primera traducción tuvo fuera de los círculos católicos.

La propia traductora en sus breves comentarios menciona dos elementos importantes que caracterizan la obra: lo espiritual y lo poético:

Procurei fazer trabalho honesto; interpretar conscienciosamente a narrativa no seu verdadeiro clima, não lhe mutilar a força lírica dos arroubos poéticos e conservar o mais possível a densa atmosfera espiritual, que é um dos seus principais encantos (1984: 7).

Que el elemento espiritual es lo más denso es indudable, pero no por esta razón elude que el texto posea fuerza lírica, lo que, en este sentido, lo convierte en un texto literario. No en vano, desde la ladera espiritual, Queiroz dedica su traducción “ao leitor católico”, en especial a su amiga Alba Frota. Pero al mismo tiempo señala dos tipos de lectura, la del lector religioso y la del lector laico quien también podrá encontrar otro tipo de tesoros:

peço que leia o livro com confiança: fie-se em que, embora talvez por motivos um pouco diferentes dos seus, são também grandes minha admiração e me respeito pela obra da maior santa de Espanha, que foi ao mesmo tempo um dos maiores clássicos da língua (7).

Por ello, como traductora insiste en la dificultad que entraña el texto teresiano, a la que sin duda contribuye su vocabulario místico:

A empresa é difícil; o pensamento da grande carmelita é muitas vezes obscuro, e sua linguagem, já por demais rica e pessoal, tem ainda a desafiar os esforços do tradutor leigo todos os escolhos do vocabulário místico. Sem esquecer que se trata de obra escrita na segunda metade do século XVI (7).

Con todo, el trabajo de Queiroz será, en opinión de Villaça, “a maravilhosa autobiografia espiritual de Santa Teresa de Ávila, que ela soube recriar com o seu estilo macio e falador” (2001:

123). Sobre el texto original en el que se apoyó la futura académica, sólo tenemos la noticia que se incluye en la edición posterior de Loyola que reproduce la de Olympio: “Título do original espanhol: Vida de Santa Teresa de Jesus escrita por ela mesma que faz parte de suas Obras –reunião completa dos trabalhos literários de Santa Teresa, impressas pela primeira vez em Salamanca, em 1588, sob os cuidados de Frei Luis de Leon”.

Por otro lado, desconocemos la relación de Queiroz con la lengua española. Durante su labor como traductora en los años 40 trabajó diferentes originales del francés y sobre todo del inglés, pero este fue su único libro traducido del español. De hecho, como recuerda Ribeiro (2015), puede que su único contacto con este idioma fuera a través de la lectura:

Ela fora educada lendo os clássicos da literatura estrangeira por incentivo da mãe. Com isso, foi se familiarizando com as línguas francesa, inglesa e espanhola, dominando-as de tal forma que chegou a se manter financeiramente com o dinheiro das traduções de livros e de cartas para editoras do porte da José Olympio e empresários que trabalhavam na iniciativa privada com a exportação (75).

Asimismo, cabe tener presente que durante la década de 1940, la censura impuesta por la dictadura de Getúlio Vargas a la edición de obras literarias brasileñas, propició el desarrollo de traducciones como fuente de lectura y como medio de ingresos para autores que como la propia Queiroz se dedicaron más a esta labor que a escribir sus obras. Sin embargo, hay que considerar también dos aspectos relevantes en esta tarea. El primero, que entre sus traducciones hay un mayor porcentaje de obras de escritoras (Santa Teresa, Jane Austen, Elizabeth Gaskell, Emily Brontë, etc.), lo que revela que “realmente contribuiu para a divulgação da escrita feminina e da imagem da mulher como artista, além de questionar a posição desta na sociedade” (Oliveira, 2007: 56). El segundo, las marcas que las traducciones pudieron dejar en su producción autorial. Como ya señaló Martins, “não devemos minimizar o que a intimidade com essas obras terá concorrido para novas perspectivas em sua própria arte de romancista: afinal de contas, a tradução é uma reescrita” (1997: 85).

La propia traductora-escritora lo expresó usando una comparación muy acertada en su entrevista para el homenaje que en 1997 le dedicó *Caderno de Literatura Brasileira* del Instituto Moreira Salles:

Eu lembro que na época em que traduzia, eu me sentia como se estivesse desmanchando a costura, desmanchando o crochê de certos escritores, descobrindo os pontos, os truques prediletos deles (21).

No sabemos cómo quedó ese destejer-tejer entre el *Libro de la vida* y su producción literaria.

Pero Queiroz no fue la única mujer que por esos años cogió el testigo de María José de Jesus en la traducción de Teresa de Ávila. A ella se sumó la prima del poeta Manuel Bandeira, Maria do Carmo Vaughan Bandeira (1902-1992), que estuvo al frente de las revisiones y reediciones realizadas por las carmelitas. Antes de ingresar en el convento de Santa Teresa a sus 29 años, trabajó en el Jardín Botánico de Rio de Janeiro, una labor como investigadora que también estuvo marcada por el anonimato (Filgueiras, 2014). Al tomar los hábitos, Maria do Carmo se convirtió, como ya vimos, en una suerte de secretaria de María José de Jesus hasta su muerte. Después, a su esforzada tarea de revisión se le sumó su trabajo como responsable de varias reediciones.



María do Carmo de Cristo Rei con sus sobrinos en 1935. Archivo de la familia.



Obras de Santa Teresa,
traducidas por Maria José de Jesus.
Tomo I. Livro da Vida
Editorial Vozes,
segunda edición de 1946.
Biblioteca del convento de Santa
Teresa, Rio de Janeiro.

Muchas fueron sus dotes según la semblanza que tras su muerte proporciona la priora del Convento de Santa Teresa:

Auxiliou uma tradução das Obras completas de Sta. Madre trabalhando com n. Madre Maria José de Jesus e datilografou (era excelente datilógrafa) 3 e até 4 vezes as Obras Maiores. Com a entrada de Irmãs que datilografavam [...] passou somente a traduzir. Fez a revisão das Obras Maiores e as publicou já no final de sua vida. Traduziu e publicou o *Carisma Teresiano* do Frei Ildefonso Moriones. Com as informações do Arquivo Nacional, além de outros Arquivos ajudou a escrever a História do Convento. Lia e falava 6 línguas e o latim, assim como lia em grego [...], e no Hebraico antigo (1993: 2).

Su primera reedición fue *Caminho de perfeição* (São Paulo: Edições Paulinas, 1977). Se trataba de una nueva edición revisada y actualizada. La traducción aparece atribuida al Convento de Santa Teresa, pero partiendo como texto base del autógrafo de Valladolid en la 4ª edición de las *Obras Completas*, a cargo de Efrén de Madre de Dios y Otger Steggink (BAC, 1974). En esta edición ahora en Paulinas, una editorial, al igual que la anterior Vozes, de cuño católico, se incluye el resumen de la conferencia que en 1962, con ocasión del IV Centenario de la Reforma Teresina, dictó el Cardenal Montini en el Carmelo de Milán. La estudiosa Eunice Pontes (1987) tomará esta versión como referencia para su análisis comparativo de las traducciones realizadas en Brasil y en Portugal y en el que plantea la hipótesis de que “no Brasil a censura gramatical é tão forte que boas tradutoras, como as freiras carmelitas, extirparam as sentenças do tópico, causando uma mudança considerável no estilo da obra de Santa Teresa” (423). A su juicio, ello contribuye a “um artificialismo formal desnecessário em nossa língua escrita” (424).

Un nuevo cambio de editorial marcó a las dos ediciones siguientes. Ahora será la católica Paulus quien publique *Livro da vida* (São Paulo: 1983), según la traducción de Maria José de Jesus a partir de la edición de Silverio de Santa Teresa y con una pequeña nota de presentación para advertir sobre su división en cinco partes a fin de facilitar la lectura. La siguiente será *Castelo Interior ou Moradas* (Paulus-Carmelo de Cotia, 1981), cuya traducción también se atribuye a las Carmelitas Descalzas del Convento Santa Teresa de Rio de Janeiro, según la edición crítica del padre Silverio. Asimismo, el Convento agradece a Jacyntho José Lins Brandão, profesor de la Universidad Federal de Minas Gerais, su colaboración en la revisión de esta nueva traducción. No falta una sugestiva introducción de Brandão que desde el campo del área de las letras y la filosofía, dota al libro de un cariz nuevo. A partir de sus reflexiones *Castelo Interior* se abre a todo tipo de lectores, siguiendo aquella ruta ya apuntada por Rachel de Queiroz: “o livro interessa a todos” (1981: 12), por su contenido y por su forma, pues es comparable a una guía de viajes para la vida.

Sin embargo, ya que no se reeditó el trabajo primero de Maria José de Jesus, tendremos que esperar a los años 90 para encontrar una nueva traducción de las *Obras completas* (São Paulo: Edições Loyola, 1995), una nueva propuesta que busca estar acorde con los tiempos y que ha facilitado su alcance a un vasto número de lectores. Tal y como se clarifica en la “Introdução geral”, la traducción de la carmelita “foi feita com todo o esmero, mas o decorrer dos anos mostrou-nos a necessidade de uma nova tradução, fiel ao texto original, mas mais ágil, mais próxima da atual forma brasileira de expressar-se” (2002: 16). El proyecto, dirigido por Gabriel C. Galache y coordinado por Patrício Sciadini, toma como texto base el establecido por Tomás Álvarez para las *Obras Completas* (Burgos: Monte Carmelo, 1977) y para las *Cartas* se sigue la edición de Silverio de Santa Teresa.

Paradójicamente para la obra poética se mantiene la traducción realizada por Maria José, especificándose que contó para ello con la ayuda de Manuel Bandeira. Quizá fuera motivado por el mismo argumento que aquí se esgrime acerca de su poesía: “Teresa não era poeta, mas às vezes via-se levada a compor ‘de repente versos muito sentidos’” (13). Se refuerza así una visión de la poesía y la traducción realizada por mujeres como fenómeno marginal. De Juan de la Cruz, no sólo abundan las traducciones sino que siempre se pensará en él, no con poca razón, como símbolo y cumbre de la expresión poética y mística. En cambio, la mujer no puede pretender semejantes reconocimientos y cuando se hace siempre está el peso de una mano masculina como, por ejemplo, la de Bandeira.

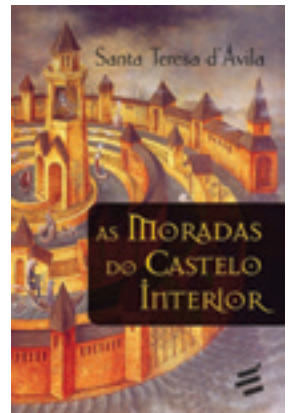
Por último, la edición en bolsillo en 2010 del *Livro da vida* en una editorial como Penguin Classics Companhia das Letras marca un nuevo rumbo para la difusión de la obra teresiana en Brasil. En este sentido, no es anecdótico que el prólogo sea de un exponente de la Teología de la Liberación como Frei Betto, quien ya con anterioridad había publicado junto con Leonardo Boff una recopilación de conferencias sobre *Mística e espiritualidade*. Respecto a la traducción, Marcelo Musa toma como texto base la 8ª edición de las *Obras completas* a cargo de Efrén de la Madre de Dios y Otger Steggink (Madrid: BAC, 1986). Sin omitir que también ha consultado la 14ª edición de Dámaso Chicharro (Madrid: Cátedra, 2006), una edición que en España supone orear el halo religioso del texto y confirmar la entrada en el canon literario de los clásicos hispánicos y de los estudios filológicos.

Quizá, por ello, la finalidad mayor de esta traducción es ofrecer una obra que llega al lector brasileño en su idioma, como un proceso comunicativo en un entorno social determinado:

o texto de Santa Teresa apresenta pontos de difícil elucidação. Alguns tradutores optam por torná-lo mais claro e direto do que ele realmente é. Outros, especialmente os ligados à ordem carmelita de Santa Teresa, traduzem o texto do Livro da vida à luz dos quase quinhentos anos de discussão e interpretação da espiritualidade teresiana de que são herdeiros e praticantes. Esta tradução tenta apenas pôr em português o que está no livro de Santa Teresa (31).

Estaríamos ante un nuevo camino para la recepción en Brasil de esta obra fundamental de Santa Teresa. Situarse ante el texto desde otra vertiente que no sea la religiosa y hacerlo de forma más flexible y no desde una postura de sumisión reverente ante un “mensaje divino” transmitido por un “emisor-santo”. Este cambio puede abrir el libro a nuevos destinatarios, a un público más diversificado, no necesariamente devoto, y volverlo apetecible también como producto estético, como ya apreció Queiroz. De este modo, el tópico de la oscuridad podría dejar de ser un obstáculo para degustar el texto y ayudaría a abrir lo que tantas veces se presenta como una especie de puerta cerrada ante lo que se considera un “estado de gracia”.

Tanto el contexto editorial como el tipo de traducción, sin duda, contribuyen a construir una imagen sobre el autor y la obra, como ya abordó hace tiempo André Lefevere (1997) a propósito de los procesos de reescritura y manipulación del canon literario. No en vano, Lima (2014), apoyándose en este especialista, reflexiona sobre las implicaciones que para un lector de a pie, puede tener la traducción de *Exclamaciones* de Santa Teresa en la edición de Loyola y plantea la necesidad de cubrir el vacío de este tipo de texto en el campo de los Estudios literarios. Necesidad que dotaría de nuevos lectores (no únicamente del ámbito de la Mística y de la Teología) que lo que simplemente buscan son traducciones de la obra teresiana a la lengua portuguesa.





Aparición de Cristo crucificado a Santa Teresa de Jesús (1629).
Alonso Cano.
Madrid, Museo Nacional del Prado.

Desde otros ojos, como pueden ser los profanos de la literatura, los escritos teresianos, como planteó Lázaro Carreter en una iluminadora tautología, “son literarios porque podemos leerlos literariamente, esto es, experimentando el juego de emociones que proporciona el arte verbal” (2003: 161). Tal vez así también algún día el lector brasileño pueda tener a su alcance la traducción de *Camino de perfección* según su primera redacción (autógrafo de El Escorial). Una versión que, debido a la libertad de determinados pasajes, asustó tanto a los censores y llenó de numerosas tachaduras el texto, que obligaron a Teresa de Ávila a reescribirlo. Que sepamos, hasta ahora sólo existe en Brasil la traducción de aquella segunda redacción de una de las obras más emocionantes de la literatura española.

Pedazos de lengua

En un ensayo de 1944, Eduardo Frieiro llamaba la atención sobre el hecho paradójico de que en Brasil Santa Teresa fuera conocida precisamente por el “No me mueve, mi Dios, para quererte”, un soneto que en realidad no escribió y que se le atribuía en distintas traducciones, como la de Guimarães Passos, Eptácio Pessoa o Manuel Bandeira, entre otros. Un año después, comentaba que se empezaba a notar “agora entre nós alguma simpatia pelos místicos espanhóis” (121), debido a un contagio por vía francesa. Afirmaba:

Tenta-se ler Santa Teresa. Lê-se um pouco São João da Cruz. Talvez se leia também Frei Luís de León [...]. Ler a prosa de Santa Teresa não é fácil hoje, mesmo para um castelhano. É que toda prosa, ainda mesmo a mais cursiva, como era a da monja de Ávila, envelhece rapidamente (1959: 121).

Frieiro, sin duda, fue gran admirador de la literatura hispánica y un fuerte divulgador como demostraron sus crónicas periodísticas. Pero ante todo fue un lector activo, que era lo que reclamaba para estas obras.

Pero existen otros tipos de lectores que han ido a lo largo del tiempo acercándose de diversas maneras y ángulos a la mística española. No puede pasarse por alto que el nombre de la escritora ya se incluyera en los programas de literatura universal para estudiantes del sexto año del Colegio Pedro II de Rio de Janeiro en 1929. Así, en uno de los temas sobre literaturas española e hispanoamericana se incluía el epígrafe “El Misticismo: Santa Teresa de Jesús”, un epígrafe que volvemos a encontrar en la reforma educativa de Gustavo Capanema en 1936 (Guimarães, 2014: 231 y ss.). Esto llevó lógicamente a producir libros de texto para cumplir dichos programas. Tal fue el caso de la *História da Literatura* (1940) de José Mesquita de Carvalho.

Acertaba Frieiro acerca de la mediación francesa para la recepción de la obra teresiana. Francia no sólo fue uno de los primeros países en estudiar su obra. También ocupaba un puesto importante en las relaciones culturales con Brasil donde influyeron los poetas simbolistas que otorgaron gran valor a la mística española. No sorprende, que Leontina Licínio Cardoso, a la hora de escribir una pequeña biografía sobre Santa Teresa incluida en *Almas* (São Paulo, 1935) tenga entre sus fuentes de consulta la *Sainte Thérèse* (1927) de Louis Bertrand y *Oeuvres mystiques de Sainte Thérèse* (traducidas por Marcel Bouix en el siglo XIX). Pero también estarán entre sus fuentes dos textos en español: *Vida de Santa Teresa de Jesús*, de Francisco de Ribera Pons (edición aumentada por el P. Jaime Pons, 1908) y las *Obras completas* (con un estudio preliminar de Luis Santullano, 1930). En su biografía, Leontina pondrá especial énfasis en el valor

atribuido a la instrucción católica tan decisivo para el papel de la mujer en la sociedad. Teresa de Ávila, “expressão da civilização espanhola” (10), “alma de fogo” (16) y “ardente espanhola” (22), encarna el modelo ejemplar de comportamiento femenino.

También ayudó a popularizar la figura y obra de Teresa de Jesús su reconocimiento por el Vaticano como Doctora de la Iglesia en 1970. No sorprende que precisamente dos años más tarde del Instituto de Letras de la Universidad Federal de Pernambuco promueva una importante *Semana de Santa Teresa*. Impulsado por el padre Romeu Perea, el evento reunió a distintos especialistas que abordaron su obra y su figura desde diferentes enfoques como el religioso, el literario o el psicológico, aunque poniendo en relieve en la mayoría de ellos la influencia indudable de los estudios de Menéndez Pelayo, a quien se consideraba “seu melhor intérprete em nosso dias” (1973: 22).

Destacó en el encuentro la participación de un escritor de renombre, como Ariano Suassuna (1927-2014), tan comprometido con la reivindicación de la cultura popular del Nordeste brasileño. En su ponencia “Santa Teresa e eu” puso a dialogar su obra, como era el caso de *O Romance d’ A Pedra do Reino* (1971), con la de la mística española. Pero sobre todo incitaba a la lectura de sus textos: “uma grande escritora, uma Poetisa de gênio, que vale a pena ler, porque a leitura de sua autobiografia e das *Moradas* é dessas das quais ninguém sai impune” (55). Para ello, subrayaba también la presencia de lo popular en su admirable sentido del humor y de la realidad: “o elemento popular do realismo de sua terra, unido à mística mais alta” (57). Y así, Suassuna considera que, igual que la obra teresiana muestra una filosofía y una teología más libres al estar más cerca de Dios, también puede estar tan cerca del público como la de los cantores nordestinos.

Otro de los medios clave en la recepción de la obra teresiana en Brasil serán las antologías de poesía. Teresa ocupará su espacio, por ejemplo, en *Poesia Espanhola do Século de Ouro* (Florianópolis: Letras Contemporâneas, 1998), a cargo de Leonor Scliar-Cabral. Ante “o grande conflito” que “resulta de tentar preservar ao mesmo tempo os sentidos do texto e os recursos estilísticos” (1997: 331), esta escritora nos ofrece una reflexión sobre la traducción de los poetas seleccionados, entre ellos Santa Teresa y la tradición popular, en la que sigue el camino del análisis estilístico de Dámaso Alonso en *Poesía española: Ensayo de métodos y límites estilísticos* (1950).

Asimismo, en su tarea de divulgación de la lengua y literatura en español, la Embajada de España, por medio de su Consejería de Educación en Brasil, incluyó la glosa “Já toda me dei, e, assim” y los “Versos nascidos do fogo do amor de Deus que tinha em si”, en la antología bilingüe, *Poetas do Século de Ouro Espanhol* (Brasília, 2000), preparada por los traductores y poetas Anderson Braga Horta, Fernando Mendes Vianna y José Jeronymo Rivera.

Tampoco faltará el “Vivo sem viver em mim” de Santa Teresa, con una nota sobre la autora y el poema, en antologías generales como la de Fabio Aristimunho Vargas *Poesia espanhola. Das origens à Guerra Civil* (São Paulo: Hedra, 2009). En esta obra se siguen los criterios de “certa tradição brasileira de transcrição de poesia, mais preocupada em recriar na língua importadora alguns elementos em princípio intraduzíveis da língua importada (ritmo, técnicas, significantes, etc.) do que preservar uma fidelidade estrita ao texto original” (11-12).



A língua em pedaços,
de Juan Mayorga, se representó
em São Paulo bajo la dirección de
Elias Andreato.
Foto: Laércio Luz/divulgacion



Todavía más. Satisfacción textual

He sido Santa Teresa de Ávila, aquella loca que sabía más que todos los hombres y que sabía a fuerza de convertirse en pájaro.

Hélène Cixous, *La risa de la Medusa*

Parece esto algarabía, y cierto pasa así, que es un gozo tan excesivo del alma, que no querría gozarle a solas, sino decirlo a todos. *Moradas* VI, 6, 10

El espíritu científico del siglo XIX también contribuyó desde enfoques más racionalistas a la difusión de Teresa de Jesús. Así, bajo su escalpelo la mística fue diseccionada y se la incluyó en el catálogo de los casos clínicos. La locura, la histeria, la represión irán conformando una imagen que influye en su recepción. A ello ayudó además la iconografía y en especial el famoso grupo escultórico, “El éxtasis de Santa Teresa”, realizado por Bernini en el siglo XVII, una imagen que tantas veces acompaña a los textos teresianos en portadas o ilustraciones. Es la proyección de una Santa Teresa extática donde el amor divino adquiere un carácter ambiguo que aterra a los devotos y que llevó a Jacques Lacan a un análisis sobre el goce femenino, el deseo de ser *encore*, todavía más, siempre más (*Encore. Le séminaire. Livre XX*, 1975).

En esta nueva vía de divulgación, lo místico no está privado de sensualidad y erotismo. Algo, por otra parte, nada original si pensamos que en el siglo XVII no están trazados los límites entre el espíritu y los sentidos según los criterios victorianos, que se han heredado del siglo XIX.

No sorprende, en consecuencia, el interés que en los últimos años ha despertado la vida de la Santa. Así, junto a la producción de autores cristianos, como la vasta obra del carmelita Patricio Sciadini, se ha ido consolidando un corpus que se acerca a Teresa de Ávila desde perspectivas laicas, como la traducción del conocido trabajo de Rosa Rossi, *Teresa de Ávila: biografía de una escritora* (Rio de Janeiro: José Olympio, 1988). A ello se han sumado diferentes propuestas, en algunos casos con amplia proyección mediática, que abordan el tema desde el punto de vista de la divulgación histórica o desde una perspectiva periodística e incluso aquellas que han literaturizado su vida o la han llevado hasta los escenarios.

Así encontramos la traducción que Clóvis Marques realizó de *Teresa de Ávila ou o divino prazer*, de Elisabeth Reynaud (Rio de Janeiro-São Paulo: Record, 2001), un libro que *O Globo* en su suplemento “Prosa & Verso” (22-12-2001), promocionará con el efectista titular de “Santida-

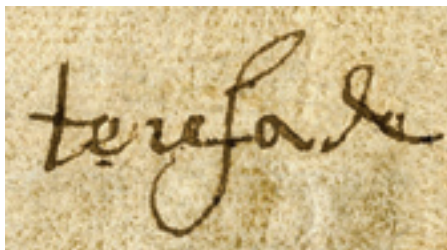
de e volúpia”, reproduciendo todos los tópicos de las “insanidades divinas e delicias prohibidas”, aunque, en cualquier caso, permiten contemplar con otros ojos a la mística. De esa época, es también la pieza de teatro *Teresa de Ávila, a santa descalça* de Fidelys Fraga, un montaje que servirá para que el mismo periódico destaque cómo en Brasil “cresce o fã-clube da santa precursora do feminismo”, titulado la crónica “Os êxtases de Teresa” (26-10-2002) y volviendo a reproducir la consabida imagen de Bernini.

La abulense será también el personaje elegido con el que la editorial Objetiva inaugura una colección sobre biografías de santos católicos, con la que se pretende mostrar su lado más humano. El resultado será *Teresa, a Santa Apaixonada* (2005), de Rosa Amanda Strausz, un trabajo para cuya elaboración la periodista no sólo consultó las obras clásicas de los místicos españoles y estudios de referencia, como los de Auclair, Rossi o Reynaud, sino también textos heterodoxos, como *El erotismo* de Georges Bataille. La presentación del libro permitió nuevamente a *O Globo* reproducir la imagen de Bernini y mostrar a Teresa, “entre o céu e a terra”, como la santa que “sonhava com cavaleiros”.

Los ejemplos se prologan con publicaciones de biografías, aproximaciones a sus textos, tesis doctorales² y reediciones de sus obras. Así, sumándose expresamente a las conmemoraciones del V Centenario de su nacimiento, É Realizações ha editado una nueva versión de *As Moradas do Castelo Interior* (São Paulo, 2014), traducida por el novelista Antonio Fernando Borges, con presentación de Sciadini y en la que se rescata como prefacio un texto del escritor católico francés del siglo XIX, Ernest Hello, sobre la “fisionomía” de la santa. Este año 2015 se incluirá también en la cartelera teatral de São Paulo la adaptación de la obra del español Juan Mayorga, *A língua em pedaços*, bajo la dirección de Elias Andreato. Un montaje que, como declaran sus responsables en *A Folha de São Paulo* (8-5-2015), proyecta a la protagonista como una “precursora do feminismo” y “um escândalo para a época”.

Esta dimensión humana es, en fin, clave para la construcción y proyección de una nueva imagen de la figura de Santa Teresa en Brasil. En este sentido, la aspiración de abrir la vida y obra de la mística española a un público más plural es hoy una realidad. Y así, habrá devotos que mantendrán la lectura religiosa y santificadora, sin duda. Pero junto a ellos, se han consolidado otros lectores e interesados que se atreven a abordarla desde nuevos lugares: el psicoanálisis, el feminismo, la sensualidad, la literatura, la subjetividad, la autoayuda...

Pero lo que permanece entre todos estos pliegues lingüísticos, similares a los de la inevitable escultura de Bernini, es esa nueva perspectiva renacentista ante la experiencia humana presente en Teresa de Ávila, así como su necesidad de lo Absoluto, de sentirlo y de comunicarlo: “no nos imaginemos huecas en lo interior” (*Camino* 10, 10). Ganas de vivirse dentro, ganas de hablar y ganas de escribir. Teresa de Jesús, mujer, logró expresar su intimidad gracias a las palabras. Por eso, hoy, cinco siglos después de su nacimiento, esos mismos textos la siguen manteniendo viva. Gracias a aquella escritura en la que encontró siempre una gran satisfacción textual.



Firma de Teresa de Ávila, realizada ante el escribano Juan Ortega de la Torre Frías. Burgos, España, 1582. Archivo Municipal de Burgos.

² La Universidad de São Paulo incluyó en su plan de estudios de postgrado, en varios semestres, entre 2000 y 2012, dos cursos monográficos: “Literatura y mística en la España de los Austrias” y “Memoria y lírica en el Renacimiento español: Teresa de Jesús y Juan de la Cruz”. Ambos fueron impartidos en el Departamento de Lenguas Modernas por la doctora María de la Concepción Piñero Valverde.

Oração a Santa Teresa

(FRAGMENTO)

Santa Teresa olhai por nós
Moradores de Santa Teresa
Santa Teresa rogai por nós
Moradores de Santa Teresa
Rogai por nós junto ao prefeito da cidade.

Rogai pelos tísicos
Rogai pelos cardíacos
Rogai pelos tabéticos
Rogai pela gente de fôlego curto
Rogai por mim e pelo pintor Artur Lucas.

Nos fundos do Teatro Lírico
Tem um mictório
Rogai pelas donzelas do morro obrigadas a passar diariamente em frente do mictório.

Santa Teresa rogai por nós
Moradores de Santa Teresa
Estamos comendo da banda podre
Faz um ano.

Teresa de Jesús y la literatura brasileña: caminos de un encuentro

M^a de la Concepción Piñero Valverde

Catedrática de Literatura Española en la Universidad de São Paulo, es autora de *Memória e ficção: o Castelo de Teresa e outros temas ibero-americanos, São Paulo, CEMOrOc-USP e Factash, 2008.*

El encuentro de la literatura brasileña con Teresa de Jesús parece predestinado. En los mismos años en que ella creaba en Ávila su pequeña comunidad de descalzas, despuntaban en Brasil las primeras notas de vida literaria. En el patio del recién fundado Colegio de São Paulo, que daría nombre y origen a la metrópoli brasileña de hoy, empezaban a representarse autos y escritos dirigidos por un joven misionero español, el jesuita José de Anchieta (1534-1597). Mal podría entonces imaginar la monja escritora que siglos más tarde sería inspiradora de textos de teatro, novela y poesía en la literatura de una tierra tan distante.

Fue aún en los tiempos coloniales cuando los brasileños pasaron a seguir las huellas de Teresa, y desde entonces hasta nuestros días su obra no ha dejado de atraerlos. En el vasto campo de la literatura, por quedarnos sólo en éste, son diversos los caminos por los que escritores y escritoras, principalmente poetas, procuran llegar a ella y entablar diálogo. No es posible ahora recorrerlos todos: lo que sí se puede es contemplar a distancia algunos de ellos. Cuando mucho se puede intentar explorar brevemente algunas rutas y veredas, que a veces se cruzan o corren paralelas, pero que siempre quedan marcadas por el paso de los que buscan acercarse a Teresa. Intentaremos escuchar, pues, en una u otra parada, el eco de algunos diálogos que tal vez animen a otros muchos a recorrer todo este territorio extenso y fascinante.

En este panorama literario teresiano, a lo lejos se vislumbran los caminos de los escritores del Brasil colonial. Pero son los de nuestros contemporáneos los que más de cerca se presentan ante nuestra mirada. Aquí no es difícil distinguir a quien compartió con Teresa el amor a la palabra y el horizonte de fe: Murilo Mendes (1901-1975). En este poeta, muy vinculado a los orígenes ibéricos de la cultura brasileña, la atracción por Teresa forma parte del amor a España y culto a Castilla, que recuerda a los escritores españoles de la Generación del 98. Murilo encuentra a Teresa en su antigua ciudad de Ávila, pero la mirada del poeta asume las perspectivas e imágenes de nuestros días. Desde la ventana del avión, que sobrevuela la tierra castellana, va buscando él a la santa escritora. En el aviso “silencio”, que anuncia a los pasajeros el aterrizaje, se lee la palabra que prepara la entrada en una “composición abstracta”, una Ávila que va más allá de lo concreto, del aquí y ahora. Los movimientos ondulantes de la aeronave evocan las pulsaciones del alma en la escritura de Teresa:

O aeronauta conduz a bordo a palavra silêncio.
Sobrevoamos Ávila, composição abstrata.
O avião abrindo curvas dá guinadas
Como os movimentos da alma na escrita de Santa Teresa.

Son las palabras de Teresa las que darán contornos a la ciudad a la que se llega. Recorrer sus calles a pie, siguiendo los pasos de la carmelita, es sumergirse en el “silencio mayor”, que lleva al poeta a “descifrar el texto” de una vida conducida por Dios, por el “espacio árido”, hecho de “hambre y sed”. Así le es dado llegar al “núcleo” original de su propia existencia: “amor consu-

mido por el Nada o Todo”, incompletitud de quien “siempre se perfecciona”, silencio de quien “ni siquiera supone el milagro”. Los versos de Teresa sellan el descifrar del “texto de mi enigma”:

Volto a ver Ávila, contornada a pé.
Em Ávila recebi minha razão de silêncio maior
E pude decifrar o texto do meu enigma:
Deus permitiu que eu cresça desde o início
No espaço árido de minha fome e sede.
Permitiu que eu tocasse o núcleo de minha origem,
Eu que sou o não-figurativo, o não-nomeado,
O não-inaugurado, o que sempre se perfaz,
Nutrido pelo sol interior que acende o esqueleto;
Alguém que é ninguém,
De amor consumido pelo Nada ou Tudo,
O que nunca abriu a boca, nem supõe o milagre,
Habita na aflição, na densidade,
Sem Espanha e com Espanha.
Que muero porque no muero.

El “espacio árido” de una vida se reconoce en el “espacio creador del espacio” de Ávila. Ciudad femenina como Teresa, pero también, como ella, capaz de la fuerza viril de la piedra resistente que protege su secreto:

Severa e castigada, Ávila funda
O espaço criador do espaço,
A pedra macha de Espanha
Que cerra o segredo.
 (“Ávila”, Mendes, 1995: 584)¹.

La resistencia de esta Ávila-Teresa se confirma ya en los primeros versos de otra poesía dedicada toda ella a la Santa:

Teresa, corpo de glória,
O romance de cavalaria desde cedo
Conduziu-te à aventura celeste.
Da dura terra aprendeste a defrontar
A arma do touro, a cruz ponteaguda, o grito árabe,
Das casas fortificadas de Castela
Extraíste a imagem objetiva
Para fundar teus castillos interiores.
Da pedra de Ávila extrais a resistência.
O vazio do espaço dilatado de Castela
Corresponde ao deserto de Deus.

“Teresa, cuerpo de gloria”: estas palabras parecen aludir a la mujer, al cuerpo humano frágil como el de todos, pero glorificado por la fuerza divina, por el “Cristo en gloria”, del que habla otra poesía de Murilo². Por el Resucitado, que ofuscó a los fantásticos héroes de la joven de Ávila y le abrió el glorioso pasaje a la “aventura celeste”, a ser Teresa de Jesús.

¹ Los poemas de temática española están publicados como *Tiempo español* (2008), en traducción de Pablo del Barco. Se ha optado por dejar en el original los textos de poesía y cuando ha sido necesario se ha actualizado la grafía; los demás textos se citan en traducción de la autora de este artículo, salvo indicación contraria.

² “Aproxima-se da piscina o Cristo em glória”. En “Quatro Textos Evangélicos” (‘O Parallítico de Betsaida’, 4), en Mendes, 1995: 793.

Las fantásticas novelas de caballería contrastan con la tierra castellana que enseña a convivir con la dureza de lo real. De Castilla nace la síntesis de fantasía y realidad (“imagen objetiva”); de ella se extrae la “resistencia”, capaz de transformar “castillos interiores” en fundaciones construidas con la “piedra de Ávila”. Ávila parece confundirse con Teresa, como el espacio de Castilla se confunde con el “desierto de Dios”. Sigue el poeta:

Teresa, decifras o “mistério” masculino de Espanha.
 Teu íntimo substrato é o fogo:
 Convida-te a elidir o supérfluo.
 Vendo oculto Deus desnudo
 - Minério subjacente de Castela –
 Concentraste-o num ponto mínimo.
 Descreves com precisão o itinerário da alma.

Si en la poesía dedicada a Ávila, Teresa era quien llevaba a Murilo Mendes a descifrar “el texto de mi enigma”, aquí, una vez más, es ella quien le da el sentido del texto de la misma España, femenina y masculina. “Minero subyacente de Castilla”: esto es lo que Teresa explora descendiendo al centro ígneo de esa tierra (“Tu íntimo sustrato es el fuego”), desde donde, si se consume en fuego todo el peso superfluo, alza vuelo hasta el “Dios desnudo”. Sólo quien ha pasado por ello sabrá ser guía de otros: las palabras de Teresa describen “con precisión el itinerario del alma”. Y concluye el poeta:

Altas cristas de Ávila desertas.
 Alta Teresa de Ávila, intocada,
 - Rigor e lucidez na intensidade –
 Consegues tornar didático o absoluto.
 (“Santa Teresa de Jesus”. Mendes, 1995: 585)

El “rigor y lucidez” conviven en esta Teresa-Ávila: esto es lo que la hace precursora de Picasso, Juan Gris y otros artistas españoles tan queridos de Murilo Mendes³. La imagen, al trazarse con sobriedad esencial, es capaz de “tornar didático lo absoluto”.

La fuerza y la levedad de la piedra de Ávila, de la roca que se hace resistencia, volverán aún a ser fuente de inspiración de Murilo Mendes. Hay una poesía brevísima, que nace de la contemplación de la piedra esculpida de la famosa obra de Bernini, que representa el éxtasis de Teresa. Al contrario de otros escritores, más impresionados con la sensualidad de esta imagen, aquí predomina la sensación de sutileza del mármol (“vano”) y al mismo tiempo de su resistencia “petrificada”. Se sugiere el umbral entre el “todo” y la “nada” en esa “espuma”, que puede remitir a las ondulaciones del sobrevuelo sobre Ávila y a los movimientos de la escritura teresiana. Todo en un solo verso, basado en el oxímoron, tan barroco como el arte de Bernini:

Mármore vão petrificada espuma
 (“Grafito na Escultura ‘Santa Teresa’ de Bernini”, Mendes, 1995: 653)

Podríamos recordar que en la prosa de Murilo tampoco falta el diálogo con Teresa⁴. Mas, en la pausa de este nuestro caminar también se oyen voces de otros poetas. En algunos de ellos, como en Manuel Bandeira y en Adélia Prado, nos adentramos por diversos caminos de este territorio literario teresiano. De Alphonsus de Guimaraens trata la organizadora de este volumen. Sería



Murilo Mendes

³ Cfr. Imágenes semejantes en poesías dedicadas a “Picasso” y a “Juan Gris”: “O gosto de regressar ao centro do problema”; “Soubeste fundir a força e a contenção”; “Nessa pintura pensada / Com clareza dialética/ Espanha, dita ‘irracional’” (Mendes, 1995: 616, 617).

⁴ Cfr. Mendes, “Poesia espanhola e realidade” (1995: 1471).

bueno atender a muchos otros, pero ahora no será posible. En esta rápida parada, lo que tal vez quepa aún es intentar oír a poetas, no siempre muy divulgados, mas interlocutores de Teresa. Uno de ellos es Durval de Moraes (1882-1948). El poeta simbolista es autor de versos expresamente dedicados a ella en el soneto del libro *Rosas do Silêncio* (1926):

“A Santa Teresa de Jesus”

Falsas rosas heráldicas da raça,
Rosas de orgulho, rosas assassinas
Do tédio, que meus lábios amordaça
Com travores de todas as morfins;

Rosas da tentação, rosas da graça,
Rubras aquelas; estas cristalinas;
Azuis rosas do amor, de onde esvoaça
O aroma ideal das perfeições divinas.

E vós, rosas fanadas da Saudade,
Todas colhi, na dor e na tristeza
Do turbilhão. Meu desespero, vence-o...

E a rosa celestial da Santidade
Dá que eu possa colher, Santa Teresa,
Na Mística Roseira do Silêncio.
("A Roseira do Silêncio")

La evocación a las rosas une madre e hija, Teresa de Jesús y Teresa del Niño Jesús, también muy querida por los brasileños. Pero es a la de Ávila a la que van dirigidos estos versos de Durval de Moraes, poeta colaborador de Manuel Bandeira en la traducción de las poesías de Teresa, como consta en una importante edición brasileña de su obra⁵. Aquí, como en Murilo Mendes, es el “Silencio” la raíz de donde puede florecer la santidad.

⁵ Cfr. Mendes, “Poesia espanhola e realidade” (1995: 1471).

En tono diferente dialoga con Teresa otro poeta de nuestros días, Geraldo Mello Mourão (1917-2007). Él la contempla como testimonio del nacimiento de Brasil, o mejor, de la entonces llamada “Terra de Santa Cruz”. Al lado de su compañero en la reforma del Carmelo y de otros protagonistas del siglo XVI, Teresa así se vislumbra en este fragmento del poema *Invenção do Mar*:



Geraldo Mello Mourão

Este é o catálogo das testemunhas do nascimento
do século e de teu nascimento, Santa Cruz:
[...]
e Teresa Sánchez de Cepeda, dita Teresa de Jesus,
Teresa de Ávila,
funda o Carmelo, cai em êxtase e escreve as Moradas
e um bêbado de Deus, chamado João da Cruz,
canta a subida ao Carmelo, os cânticos de amor e a Noite Escura.
(Canto Segundo, IX. Mourão, 1997: 73)

Con pocos trazos se hace memoria de la mujer de acción (“funda el Carmelo”), de la mística (“cae en éxtasis”) y de la escritora (“escribe las Moradas”).

Los caminos que recorreremos muchas veces permiten contemplar el itinerario teresiano desde diferentes perspectivas. Una de ellas nos llevaría a contemplar más de cerca las figuras femeninas que entablan diálogo con la escritora. Aquí hallaríamos a Nélida Piñon, ganadora del Premio Príncipe de Asturias, que en este año de 2015 volvió a la España de sus antepasados (es de familia gallega) para un diálogo con Antonio Maura sobre Teresa de Jesús, como parte de las conmemoraciones del V Centenario. A ella se debe la introducción a la presente obra. En la poesía sobresale la voz de Adélia Prado (1935). Sus versos brotan de la sencillez de lo cotidiano. Esto podría dar la impresión de lejanía de la experiencia mística, que se suele ver como distante de una vida corriente:



Nélida Piñon

Nunca tive um rapto como Santa Teresa,
Só um pequeno desmaio devido a dores agudas
e por três vezes seguidas
a sensação de estar fora do tempo.
Palavras são meu consolo.
Meu pai fez planos, morreu.
Minha mãe privou-se, morreu.
Provo grande vergonha
se o caminhão de São Paulo grita no alto-falante:
'Alô, alô, dona Maria, vem pegar sua melancia'.
Carminha desenhava na terra
meio grão de café, forçando na rachadura:
'Lá na gente é assim, sua boba!'
Não sentia vergonha, só um calor esquisito.
Sou ingrata?
Pergunto-Vos e já me sei perdoada,
como se Vos tivesse imolado pelos meus e por mim.
E só Vos dei palavras, ó Deus santo.
Quando achei que exigíeis
cabeças sanguinolentas,
um punhado de versos aplacou-nos.
("O Penitente". Prado, 2010: 65)



Adélia Prado

Mas la impresión sería equivocada. Aquí, como en Murilo Mendes, el recuerdo de Teresa se asocia a la dimensión corpórea. Sólo que Adélia no canta aún el “cuerpo de gloria” sino el cuerpo terreno. Su conciencia de la corporeidad femenina (“¡Eso en nosotras es así, boba!”) parece análoga al “no somos ángeles”, de Teresa (*Vida*, 22, 10). Adélia Prado encuentra “consuelo” en las palabras, como Teresa en ellas encontraba “regalo” (*Conceptos*, “Prólogo” y 1,1). Y son esas palabras (“un puñado de versos”) lo que se ofrece al “Dios santo”.

Tampoco falta en Adélia Prado la ocasión de acercarse al lenguaje intenso de los místicos:

O que me dá alegria não faz rir.
É vivo e sem movimento.
Quando desaparece
todos os meus ossos doem.
("Santa Teresa em éxtase". Prado: 83)



Raquel de Queiroz

Este éxtasis es encuentro profundo, incorpóreo en la presencia (“vivo y sin movimiento”), corpóreo en la ausencia, experiencia que deja huellas en la mujer de carne y hueso (“todos mis huesos duelen”).

Entre las interlocutoras de Teresa encontramos a una notable novelista, que fue también traductora de su Vida, Rachel de Queiroz (1910-2003). Sin compartir su misma fe, Rachel se siente próxima a la mujer-escritora, que supo conquistar el reconocimiento universal. Esto es lo que queda claro desde la “Nota da Tradutora”, que precede a la *Vida de Santa Teresa de Jesus escrita por ela própria* (originalmente publicada en 1946). Dirigiéndose al lector católico y, en especial, a una amiga, a la que le dedica la traducción, Rachel aclara que tiene “motivos un poco diferentes de los tuyos” para leer a Teresa. Pero añade que “son también grandes mi admiración y mi respeto por la obra de la mayor santa de España, que fue al mismo tiempo uno de los mayores clásicos de la lengua” (Queiroz, 1998: 7). Por la elevación de la vida (“la mayor santa de España”), pero también por conseguir imponerse en un mundo literario, entonces predominantemente masculino (“uno de los mayores clásicos”), Teresa seduce a la escritora brasileña (que, más tarde, llegaría a ser la primera mujer admitida en la Academia Brasileña de Letras).

Después de referirse al lenguaje “rico y personal” del original, y a las dificultades del texto, añade la traductora que procuró preservar “la fuerza lírica de los arrobos poéticos”, bien como “la densa atmósfera espiritual, que es uno de sus principales encantos” (7).

Esta breve introducción permitió al lector brasileño del siglo XX una apreciación crítica del valor del texto teresiano, hecha por quien se volcó en él, ejerciendo también el oficio de escritora.

Brasil debe a mujeres y hombres otras versiones de la obra de Teresa. Se abre aquí la vereda de las traducciones, que no es posible recorrer ahora. Basta admirar de lejos el trabajo de las monjas de varios Carmelos de Brasil – con especial mención al mérito pionero de una hija del historiador Capistrano de Abreu, Madre Maria José de Jesus (Honorina de Abreu, 1882-1959). Mas antes de cerrar la pausa al lado de Rachel de Queiroz, es necesario recordar que a ella se debe una de las no muchas tentativas de presentar a Teresa al lector adolescente. A partir del libro de José Baeza, pensado para el lector juvenil de lengua española, la escritora brasileña publicó una adaptación para los jóvenes brasileños, con el título *Teresa de Jesus*.

Al principio se decía que hay itinerarios que se cruzan en el territorio que exploramos. La adaptación de la vida de Teresa, a la que se acaba de aludir, puede indicarnos otro camino: el de la recreación de su vida y de su figura, en poesía o en prosa. Ejemplo reciente, en poesía, es dado por Max Carpentier, en *Teresa de Ávila - o êxtase da muralha*. La obra toma como punto de partida episodios del *Libro de la vida* y de las *Fundaciones*, para crear poesías que acompañan los pasos de la protagonista. Puede recordarse, entre muchos, el encuentro de Teresa, en Toledo, con doña Luisa de la Cerda:

Sete meses em Toledo, sete vezes
tua oração, que tem sete asas de anjo
voou sobre Luísa de la Cerda
e afastou dela a rosa depressiva.
[...]
Uma mulher e sua dor: Toledo tensa,

Uma mulher e sua dor: Toledo sobe
 como um castelo sobe para Deus.
 [...]
 De longe o céu de Ávila acompanha
 tua piedade em terra toledana
 e também reza como rezam as torres.
 Essas pedras, Teresa, estão contigo,
 entre elas vicejas, ó piedade,
 são tu mesma, muralha, misturada
 à dor, por uma dor que não é tua.
 (“Sete Meses em Toledo”. Carpentier, 2001: 43)



Max Carpentier

En estos versos, como en los de Murilo Mendes, las ciudades y las mujeres se identifican: Teresa es inseparable de Ávila, como Luisa de la Cerda se confunde con Toledo.

Sin observar tan de cerca los textos biográficos de Teresa, otra es la propuesta de Bruno Tolentino (1940-2007). A él se debe una recreación poética no de la propia Teresa, sino de un personaje teresiano, Katharina, monja decimonónica de lengua alemana. En ella convergen rasgos de la espiritualidad teresiana (se trata de una carmelita), pero también, como insinúa el nombre, de la mística Anna Katharina Emmerich. Bajo la autoría ficticia de esa religiosa, Tolentino publicó el libro de poesías *As horas de Katharina*, además de un drama inacabado sobre el mismo tema.



La creación o recreación en prosa, por otro lado, a veces procura atenerse más a las sugerencias del dato histórico. Sin embargo, hasta los estudios biográficos en general recurren a lo que se podría llamar de “licencias poéticas”, pues no renuncian a la amplia libertad de selección, encadenamiento y adaptación de episodios narrados. De esa amplitud de elección disfruta con plena conciencia la escritora Rosa Amanda Strausz, con *Teresa, a santa apaixonada* (2005). En obra de lectura agradable para todos los lectores, especialmente para los más jóvenes, la autora advierte:

Existe material para la construcción no de una sino de varias Teresas. Cada una depende de las elecciones hechas por el autor. Por eso llamo a la Teresa retratada en este libro *mi* Teresa.

Que el lector no se engañe: se trata de una visión más bien personal (192).

De mayor libertad aún disfrutaban los textos de ficción, que someten la figura de Teresa a transformaciones a veces radicales. Más que los textos teresianos, lo que parece inspirar ciertas novelas es la imagen de la ya recordada escultura de Bernini del éxtasis interpretado como experiencia sensual. La erotización de la figura de Teresa ejerce atracción particular sobre algunos novelistas. Se puede tal vez mencionar como ejemplo a la escritora Heloísa Maranhão. De su atención a Teresa ya nos hablan las poesías de *Castelo Interior & Moradas*, pero es de la prosa que ahora nos ocupamos. Son páginas que recurren a rasgos personales, reales o supuestos, para formar a la protagonista de una aventura ambientada en el siglo XVI. Si en la Katharina de Tolentino convergían dos mujeres místicas, en esta novela la figura central resulta de la experiencia espiritual de Teresa con la experiencia mundana de Lucrecia Borja (otro personaje femenino, además marcada por recreaciones discutibles). Veamos lo que dice sobre la novela *Lucrecia* una especialista en el estudio de las escritoras brasileñas,



Rosa Amanda Strausz



Cecília Meireles



Lucrecia nos cuenta, de manera fragmentaria y absurda, las aventuras sexuales-incestuosas de Lucrecia Borja, la envenenadora, y los éxtasis místico-eróticos de Santa Teresa de Ávila, la mística (ambas figuras históricas del siglo XVI, fundidas en un solo personaje de ficción) (Coelho, 1993: 198).

Consideraciones análogas podrían hacerse de la novela *Teresa* (1997), reeditada como *Teresa, namorada de Jesus* (2005), de Deonísio da Silva. En esta novela, el narrador, antiguo seminarista como el autor, imagina reproducir el manuscrito de un viejo profesor, el cura don Divino Mann, que en “*Piedras con Fiebre* – novela para teatro” nos daría una versión erotizada de episodios de la vida de Teresa. En estas páginas, y en otras semejantes, se nota la fascinación por la gran mujer y por la escritora. Sin embargo, esto no parece llevar al autor a la plena aceptación de lo que los escritos de Teresa testimonian acerca de una experiencia que envuelve, ciertamente, la dimensión corporal, pero que es capaz de sobrepasarle.

La novela de Deonísio da Silva también fue adaptada al escenario con el título *Teresa d’Ávila* (1993), con lo que se vislumbra ya el camino del teatro brasileño contemporáneo. Hay que renunciar a investigarlo, pero conviene recordar que desde diversas perspectivas se ha evocado la figura de Teresa. Es lo que ocurre en textos como *A Sétima Morada*, de José Maria Ferreira (1975); *Noite Escura* (1998), de Paulo Vieira; *Teresa d’Ávila, a santa descalça* (2002), de Fidelys Fraga, que contó con asesoría de una estudiosa de la espiritualidad teresiana, Lúcia Pedrosa de Pádua. Sin entrar en la presentación de textos traducidos, sino solamente para reafirmar la continuidad de la presencia de Teresa en el teatro brasileño, recuérdese la representación de *A Língua em Pedações*, del español Juan Mayorga. Releyendo con amplia libertad páginas teresianas, la obra teatral, diálogo imaginario entre Teresa y un inquisidor, ha estado en cartelera en São Paulo con gran afluencia de público durante el año de 2015.

Entre tantos encuentros que restan por recordar, hay aquéllos que se dan un tanto a la sombra, por la presencia, más o menos subyacente, de la obra de Teresa en algunos escritores brasileños. Como fuente de imágenes o de organización textual, ese encuentro asomaría, por ejemplo, en la creación poética de uno de los grandes nombres de la literatura brasileña del siglo XX, Cecília Meireles (1901-1964). Habría en su poesía indicios de un “camino de ascesis que se asemeja al buscado por la española Teresa de Ávila, en el siglo XVI” (Coelho: 40). Particularmente en “O Casulo”, la crítica ha vislumbrado rasgos de la imagen del gusano de seda de las *Moradas*.

Teresa es aún interlocutora de uno de los nombres más conocidos de la novela y del teatro en el Brasil contemporáneo: Ariano Suassuna (1927-2014). Él mismo es quien declara que “también recibí gran influencia de Santa Teresa de Ávila, mujer por la que yo tengo gran admiración”⁶. Ya se ha sustentado que las *Moradas* servirían aún de hilo conductor para los laberintos imaginarios del Brasil profundo, en los que se desarrolla lo que muchos consideran la más innovadora de las novelas brasileñas posteriores a Machado de Assis, *Grande Sertão-Veredas*, de Guimarães Rosa (1908-1967) (cf: Sperber, 2006).

Una vez más, uno de los caminos que recorremos desemboca en otro: el de la historiografía y de la crítica literaria, centrada en la obra de Teresa. Aquí vislumbramos, todavía en el siglo XIX, la figura precursora de Joaquim Norberto de Sousa e Silva (1820-1890). Su contribución al estudio de la literatura brasileña ya había sido valorizada por Juan Valera, que refiriéndose a otro de sus escritos lo considera “discreto autor” (1996: 96)⁷. Y justamente al tratar de una brasileña, no personaje literario sino histórico (la fundadora del Carmelo de Rio de Janeiro), Joaquim Norberto

⁶ Suassuna, “Entrevista”. *Folha de São Paulo*, 26/10/1991.

⁷ A Valera y a algunos escritores brasileños dediqué el estudio *Juan Valera y Brasil: un encuentro pionero* (1995). Pero la obra de Souza e Silva aquí comentada es de 1861, algunos años después de la estancia de Valera en Brasil.

dedica a Teresa de Jesús una extensa nota, que merece aquí mención, a pesar de las imprecisiones. Esto es lo que dice, por ejemplo, sobre el estilo de Teresa:

Sus obras como que respiran un olor celeste, que eleva; rezuma en ellas un sentimiento místico, que no habla al corazón sino al alma; su estilo es suave y fluido; sin embargo, aparecen aquí y allí sus defectos, algunas faltas y pequeñas incorrecciones. Las más alabadas son una alegoría titulada *Castillo del Alma*, los avisos espirituales, escritos con bastante erudición, y sus cartas, que forman dos volúmenes, en cada uno de ellos, según la afirmación del obispo de Osma, D. Juan de Palafox y Mendoza, se descubre el admirable espíritu de esta virgen apreciadísima, a quien comunicó el Señor tantas luces para que ellas ilustrasen y mejoras en a las almas.

¡Santa Teresa era poetisa! La inspiración del Cielo, el fuego sagrado de la poesía le inflamaba el cerebro. Toda sensibilidad, toda religiosa, ella toma la lira del cristianismo, y de sus labios se desprenden versos llenos de melancolía, pero de una melancolía toda embebida en el placer del sublime dolor del cristianismo (2004: 84).

Palabras de alabanza y admiración más allá del eco de restricciones que serían tal vez remanentes de formación neoclásica (los “defectos”, probablemente aluden al tono coloquial del estilo teresiano). Puede añadirse, que poca parece la familiaridad del autor con los textos originales. La nota final sobre la unión de placer y dolor en la vida cristiana llama la atención por anticipar discusiones, que en términos más propiamente psicológicos serán retomadas por la crítica literaria brasileña.

Volviendo, sin embargo, a los contemporáneos, entre los críticos que estudiaron la obra de Teresa es necesario aquí, como en los caminos de la poesía, de la novela y del teatro, dejar a un lado otros interlocutores (como Alceu de Amoroso Lima, quien celebró el doctorado teresiano) y limitarnos a dos de los más conocidos.

En páginas dedicadas a la santa escritora, Agrippino Grieco (1888-1973) se empeña en distinguir la imagen corriente, muchas veces calcada, como se ha visto, en la interpretación sensual de la obra de Bernini. Dice él:

Sí, quien quiera aferir el valor de esa mujer única, no la evalúe por el lánguido grupo escultórico de Bernini [...]. Júzguela, sí, por el coraje, altivez, con que afrontó la enfermedad y vivió siempre muriendo, sin quejarse, sin acrimonia en los escritos, escribiendo las cosas más suaves de mano crispada y con dolores horribles retorciéndole el cuerpo (39).

El mismo crítico alaba efusivamente el valor de la mujer:

Figura sólo comparable a la de Santa Catalina, esa mujer, ante la que se inclinaban Bossuet y Fénelon a propósito de la querrela del quietismo, valió más para España que la conquista de las minas de México (36).

Para él, Teresa es “temperamento másculo, varonil, sin ser gorgona, virago, sin perder jamás las dulzuras y finuras del sexo” (36), o incluso una “amazona sagrada” (39). Elogio cuya formulación tal vez desagrade a las mujeres de hoy, pero que parece anticipar imágenes de la poesía de Murilo Mendes: la “piedra macha”, o el “misterio masculino de España”.



Guimarães Rosa



Ariano Suassuna



Otto Maria Carpeaux



Agrippino Grieco.

Caricatura: Augusto Rodrigues.

Al mérito de la escritora, el crítico da particular relieve:

Escritora naturalmente clásica, es autora de los fragmentos más bellos y puros de la lengua castellana. Al contrario de los autores que transmudan vicios personales en vicios de lenguaje, su estilo era el límpido espejo de la pureza de su alma [...].

Doctrinadora severa, dejaba a su bondad resarcirse en una epistolografía encantadora, humanísima, tierra a tierra, sin pose remilgada y sin baberos almidonados, deslizándose por el estilo con sandalias que poco ruido hacían. Ella fue perfectamente digna al hablar de “camino de perfección” y “castillo interior”, que en su caso no eran simplemente dos brillantes títulos de libros (38-39).

Por último, recuerda Agrippino Grieco que “muchos la consideran una prosadora superior a Cervantes” (39).

Los estudios de Otto Maria Carpeaux (1900-1978), austríaco de nacimiento que adoptó Brasil como segunda patria, continúan aún teniendo gran repercusión. También Carpeaux señala la importancia de Bernini para la fijación de la imagen teresiana – “la santa desmayándose ante la visión inconfundiblemente erótica de un ángel” (1960: 1002) – para entrar después en el tema de la relación entre experiencia mística y patología. Para él, en Teresa convivían santidad y enfermedad psíquica, sin que ambas se excluyesen, pues “no existe contradicción entre las dos calificaciones” (1002). Y añade que en Teresa “la santidad fue más fuerte: las histéricas son egoístas y se agotan en actividades fingidas; la santa era el amor encarnado y, casi se diría, un gran hombre de acción” (1002-1003).

Para él, en fin, Teresa es “la gran intelectual entre las mujeres santas” (2005: 474). En estas páginas, como en las de Agrippino Grieco, ni siquiera se imagina a Teresa “cristiana nueva”, dato biográfico que poco tiempo después saldría a la luz. De ahí una reflexión como ésta: “La energía de su expresión es enorme, ayudada por el lenguaje algo arcaico. Teresa es de la vieja estirpe de Castilla: sobria, práctica, altiva, independiente como el Cid” (1960: 1003).

En Carpeaux queda también claro el reconocimiento del valor de la escritora:

En efecto, Santa Teresa es una santa popular, incomparablemente más realista que su compañero-poeta. [...] Sobre todo la lectura de sus cartas impresiona por el realismo, por el humor, por la capacidad de acción (1960: 1002).

Concluye el crítico que “Teresa fue, además de prosadora, poetisa rara, mas inspirada” (1004).

Imposible hacer memoria aquí de los numerosos ensayistas contemporáneos, que en estudios, artículos, tesis han tratado de la escritora⁸: A estas alturas es necesario añadir algo sobre Teresa vista por poetas y prosadores más antiguos.

Sí, pues si hasta ahora hemos seguido caminos cercanos a nuestros tiempos, no podemos dejar de dirigir, al menos una rápida mirada, a los escritores más distantes, los del período colonial. Noticias de Teresa no tardaron en llegar al nuevo país americano. En el siglo XVI ya se levantaban en Brasil conventos carmelitas. Los frailes calzados y, más tarde, los descalzos traían consigo el testimonio de la reforma iniciada por la mujer que en las primeras décadas del siglo XVII sería canonizada.

⁸ También nombres más antiguos merecerían atención. Recuérdese, por ejemplo, uno de los principales pensadores positivistas brasileños, Miguel Lemos (1854-1917), que dedicó un estudio en homenaje al Terceiro centenário de Santa Teresa - 15 de outubro de 1582-1882. Entre los contemporáneos, algunos ya citados, están Carlos Alberto Libânio Christo, Frei Betto, autor de estudio introductorio a una reciente traducción del *Livro da Vida*, Vivaldi Moreira (1912-2001), con *Teresa de Ávila: escritora e mística* (1978); Clara de Goes, también poeta, autora de tesis sobre *Teresa d'Ávila: A Escrita do Desejo* (1999).

Desde entonces empiezan a surgir también las primeras manifestaciones literarias brasileñas inspiradas en su vida y en su obra.

No es necesario insistir en la importancia de los célebres sermones del jesuita Antônio Vieira (1608-1697). Portugués de nacimiento, el mayor orador sacro de su lengua, es también estudiado en la literatura de Brasil, donde pasó gran parte de su vida. Una Teresa protagonista en un mundo masculino es la que Vieira resalta en uno de sus grandes sermones: a ella se debe la reforma de la vida religiosa, no solamente de mujeres sino de hombres. Dice el jesuita en Sermão de Santa Teresa que la Santa fundó “conventos de ángeles humanos, unos con nombres de mujeres, otros con nombres de hombres, que todos reconocen a Santa Teresa como madre”⁹.

Con la oratoria sacra se puede decir que Teresa entra en las letras brasileñas. De este género literario pueden ser ejemplos el *Sermão da Gloriosa Madre Santa Teresa* (1697), con el que el benedictino Ruperto de Jesus participaba de las celebraciones de la inauguración del convento de los Descalzos en Bahía, o, en la misma ocasión, el *Sermão da Esclarecida e sempre Gloriosa Virgem S. Teresa de Jesus, fundadora dos Carmelitas Descalços*, del carmelita Antônio da Piedade. Mas vendría tal vez, en el caso de la oratoria sacra, caminar un poco más para llegar hasta predicadores activos después de la independencia del país. Viene al recuerdo, ya por el nombre, fray Francisco de Santa Teresa de Jesus Sampaio (1778-1830), pero otros, menos conocidos, pueden merecer atención, como José Norberto de Oliveira Abreu, con su “Oração de Santa Teresa” (1852)¹⁰.

Quien se dedique a la presencia de Teresa en las letras del Brasil colonial, encontrará en la lírica terreno igualmente fecundo. Es el caso de Manuel Botelho de Oliveira (1636-1711). En “A Santa Teresa”, el poeta así canta la transverberación:

Com generoso amor, com fé notória
Teresa em Cristo amante transportada,
vivia já na sétima Morada,
que já do mundo vil tinha a vitória.

Contra os gostos da vida transitória
foi da lança do fogo trespassada,
que em seráfico amor toda abrasada
seu coração se viu posto na glória.

Em Cristo dos tormentos satisfeito
uma lança de ferro se imprimia
mas Teresa não teve o ferro aceito.

Antes maior fineza se avalia
porque o ferro, de Cristo abria o peito
mas o amor, de Teresa o peito abria (1971: 68).

La imagen del “corazón [...] en la gloria”, de este soneto, parece anticipar el “cuerpo de gloria” de la Teresa de Murilo Mendes.

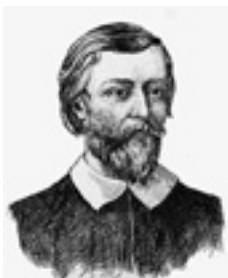
También en la misma lengua de Teresa, el poeta Botelho de Oliveira la celebra, evocándola como “Madrina” de las bodas entre Juan de la Cruz (entonces recientemente beatificado) y la

⁹ Nótese, sin embargo, que este sermón y el otro dedicado a la Santa, *Sermão de Santa Teresa e do Santíssimo Sacramento*, fueron pronunciados fuera de Brasil.

¹⁰ Ambos sermones fueron publicados en Lisboa: el de Ruperto de Jesus en 1699, y el de Antônio da Piedade en 1704 (cfr. Moraes, 1969: 308 y 282).



Padre Antônio Vieira



Manuel Botelho de Oliveira

“Dama hermosa” (la vida pobre y austera del Carmelo primitivo):

[...]

Estaba una Dama hermosa
retirada años atrás,
que la prenda del retiro
es joya de la beldad.

[...]

Conociendo, Juan, sus quejas
la quiso solicitar
que a los golpes de porfías
no hay difícil pedernal.

Reducida finalmente
vino con ella a casar
que si es unión el amor
el desposorio la da.

Haced grandes fiestas
celebrese ya
la boda Divina
del Beato Juan.

Los otros galanes
no lo han de estorbar
que fue la Madrina
Teresa inmortal (139-140).

La presencia de Teresa en el Brasil colonial se intensifica desde la segunda mitad del siglo XVIII. De hecho, a partir de entonces, a ella pasan a dedicarse numerosos homenajes literarios. El principal motivo de las celebraciones fue la fundación, en Rio de Janeiro, entonces capital de Brasil, del primer convento de Carmelitas Descalzas, justamente llamado Convento de Santa Teresa. Las academias literarias brasileñas, reflejo del movimiento surgido con la Arcadía Romana, se empeñaron en cantar a la patrona. Así lo hicieron académicos, clérigos y seglares, en portugués, castellano y latín. Y justamente por tratarse de celebrar a la gran reformadora de mujeres y hombres, empecemos por mencionar, entre los que prestan homenaje, a Angela Rangel, a quien ya hice referencia en otro trabajo (*cf.* Piñero, 2000). A ella se debe el “romance lírico” titulado “Fundar Casa en Dios”, del que cito una estrofa:

Es un nuevo Paraíso
Porque se suele decir,
Que es cada Teresia un Ángel,
Cada Monja un Serafín (1969: 211).

También en español escribe el académico Roberto Car Ribeiro. Su soneto exalta al patrocinador del convento, el mismo gobernador, que por modestia declinaba asociar su nombre a la casa de las hijas de Teresa. La poesía se inicia con un juego de palabras con el apellido de la Santa (“Ahumada”), y continúa con la evocación a la Virgen, patrona del Carmelo (la que “pisa la Ser-

piente”) y de la propia Teresa, fiel seguidora de quien los carmelitas veneran como patriarca, el profeta Elías (“Paloma Eliana”). He aquí algunos de sus versos:

A la Ahumada, no de humo deslumbrado,
Mas del de suave olor, que el fuego ardiente
De Amor Divino eleva reverente
De la Deidad al fuego sublimado:

A la que sin coturno delicado
Estrellas calza, y pisa la Serpiente
En las malezas, que hieren dulcemente
Del místico Carmelo ardiente y helado:
A la Paloma Eliana un nido, o un Templo
Hacéis, y, porque el vano más se asombre,
Que la mano encubrís, al dar, contemplo (1969: 162).

En esta nuestra andadura se abre un camino más de indagación de la presencia de Teresa en Brasil. El Convento de las Carmelitas merecería estudiarse también como centro difusor de la presencia teresiana en la cultura brasileña y, específicamente, en la ciudad de Río de Janeiro. La misma geografía es testimonio de ello: la colina donde se eleva el convento, antes conocido como “Morro do Desterro”, pasó a ser “Morro de Santa Teresa”; “Ladera de Santa Teresa” vino a llamarse el sendero que subía del centro de la ciudad al convento; en fin, “Santa Teresa”, sin más, a toda aquella zona, hoy ocupada por el barrio del mismo nombre, uno de los más celebrados y pintorescos de la antigua capital brasileña.

Páginas notables dedicó al convento el novelista Joaquim Manuel de Macedo (1820-1882). En la obra en la que describe monumentos y barrios cariocas, *Um passeio pela cidade do Rio de Janeiro*, Macedo le reserva todo un capítulo, sin dejar de evocar brevemente a la misma Teresa, con consideraciones a veces análogas a las del ya citado Joaquim Norberto. Directa o indirectamente, la patrona del convento pasó a inspirar también la literatura ambientada en aquellos parajes. Al Carmelo estaría vinculada la aureola de soledad sagrada, por no decir mística, a veces asumido por el barrio en las páginas de novelistas y cuentistas. Por citar el mayor nombre entre los novelistas brasileños, Machado de Assis (1839-1908), recuérdense las primeras líneas de *Iaiá Garcia*:

Luis Garcia era funcionario público. Desde 1860 había elegido en el lugar menos poblado de Santa Teresa una habitación modesta, donde se metió a sí y a su viudez. No era fraile, pero quería como ellos la soledad y el sosiego (1986; v. I: 393).

No se puede olvidar que Machado de Assis indica a “Santa Teresa de Jesús” como autora de los versos que sirven de epígrafe a una de sus poesías: “Muéveme, en fin, tu amor en tal manera / Que aunque no hubiera cielo yo te amara”. La cita es del soneto anónimo “No me mueve, Señor, para quererte”, cuya atribución a Teresa, como se sabe, hoy se considera poco fundamentada (“Fé”, 1986; v. III: 189).

El gran testimonio literario de la vinculación de Teresa a su barrio se debe, sin embargo, a una de las mayores voces de la poesía brasileña, Manuel Bandeira (1886-1968), con su “Oração a Santa Teresa”:



Joaquim Manuel de Macedo



Machado de Assis

Santa Teresa olhai por nós
Moradores de Santa Teresa
Santa Teresa olhai por nós
Moradores de Santa Teresa
Antigamente o bonde era no Largo da Carioca atrás do chafariz
Na estação tinha uma casa de frutas
Onde o chefe de família
Podia comprar a quarta de manteiga sem sal
A lata de biscoitos Aimoré
A língua do Rio Grande
O homem das balas recebia recados, guardava embrulhos
De vez em quando havia um desastre na manobra do reboque

Bom tempo em que havia desastre na manobrado reboque!
Porque hoje é ali no duro
Na ladeira dos fundos do Teatro Lírico.

Santa Teresa olhai por nós
Moradores de Santa Teresa
Santa Teresa rogai por nós
Moradores de Santa Teresa
Rogai por nós junto ao prefeito da cidade.

Rogai pelos tísicos
Rogai pelos cardíacos
Rogai pelos tabéticos
Rogai pela gente de fôlego curto
Rogai por mim e pelo pintor Artur Lucas.

Nos fundos do Teatro Lírico
Tem um mictório
Rogai pelas donzelas do morro obrigadas a passar diariamente em frente do mictório.

Santa Teresa rogai por nós
Moradores de Santa Teresa
Estamos comendo da banda podre
Faz um ano (2009: 303-304).

La voz del poeta nos sitúa ante un barrio que va perdiendo las notas familiares de un pasado (“Antiguamente...”), cuando los más débiles se sentían amparados, cuando se conocían por el nombre los vecinos (“Artur Lucas”) y hasta los alimentos (“galletas Aimoré”, “lengua do Rio Grande”). Ahora avanza la impersonalidad de los que pasan sin crear raíces (la frialdad y degradación del “urinario”); los habitantes pierden los lazos de familiaridad y están “comiendo las sobras”. De aquí surge la oración inspirada por la patrona. Al contrario de lo que podría tal vez parecer, es profundamente teresiana la plegaria de Manuel Bandeira, visitante familiar del Carmelo (donde vivía una prima suya). La Teresa aquí invocada, más que la escritora mística, es la fundadora de comunidades fraternas; la andariega que conoció los percances de rutas intransitables, de órdenes de desahucios, de vecindades indeseables, de incomprensiones de autoridades, de falta

de dinero; la mujer que, apenas fundado el primer Carmelo reformado, tuvo en contra de sí a las autoridades municipales de Ávila. Aquella, en fin, que tantas veces estuvo también “comiendo las sobras”. A esta Teresa es a quien se pide que ruegue “al alcalde de la ciudad”, a ella es a quien se pide, repetidamente: “rogad por nosotros”, “mirad por nosotros”. Lejos de la imagen convencional, más o menos marcada por ambigüedades, la poesía de Bandeira se muestra arraigada en la mujer sumergida en lo cotidiano, en la escritora de las Fundaciones y de las Cartas, en la Teresa que supo encontrar a Dios tanto en la más alta oración como “entre los pucheros” (*Fundaciones*, 5, 8), en el trajín de las tareas domésticas.

Y con Bandeira volvemos a nuestro camino inicial, el de la poesía contemporánea. Como vimos, diversos son los rumbos que se abren a quien empiece a recorrer este territorio, numerosos los interlocutores de Teresa. Las breves pausas que hemos ido haciendo, las voces que hemos podido escuchar (sabiendo que no ha sido posible oír tantas otras), todo nos ha llevado siempre a alguna experiencia de encuentro de la literatura brasileña con la monja escritora. Queda, pues, la invitación a que, ahora, cada lector o lectora complete este recorrido, escoja también caminos, entre los muchos que se abren en este campo fértil, aún casi todo por explorar. Para que se animen a hacerlo, estas breves consideraciones esperan servir de incentivo. Esperan, además, ofrecer modesto tributo al V Centenario de Teresa de Jesús, escritora y mujer protagonista.



Manuel Bandeira



En el montaje:

Éxtasis de Santa Teresa (1652).

Detalle.

Gian Lorenzo Bernini.

*Roma, Iglesia de Santa Maria
della Vittoria.*

Armes Offensives (1834).

Jean Baptiste Debret.

*Voyage pittoresque et historique
au Brésil, Vol. 1.*

La iconografía de la transverberación de Santa Teresa de Ávila en el Nordeste de Brasil

Roberta Bacellar Orazem

Santa Teresa de Ávila es una de las figuras femeninas más importantes de la Edad Moderna en el seno de la Iglesia Católica. Su fama no sólo ha trascendido a países europeos como España y Portugal, sino también a América, África y Asia. Los estudios revelan que la devoción a Santa Teresa de Jesús tuvo lugar entre los nobles, religiosos y políticos, así como entre la población más humilde en la Península Ibérica y ultramar. En Brasil, dicha devoción surgió a partir del siglo XVII y fue divulgada y venerada principalmente a través de las iglesias de los carmelitas descalzos y de las de la Orden Tercera del Carmen, pero también, aunque en menor medida, en las iglesias de los carmelitas calzados.

En este capítulo hablaremos, en primer lugar, de la divulgación del modelo de santidad teresiano, construido sobre las premisas de la Contrarreforma y diseminado mediante escritos y grabados entre las diversas capas sociales por diferentes territorios católicos como España, Portugal y Brasil, entre otros. Posteriormente, nos aproximaremos a la mística teresiana, principal temática de la hagiografía de Teresa de Ávila. Por último, analizaremos la iconografía mística de la *Transverberación de Santa Teresa de Ávila*, representada en pinturas realizadas durante el periodo colonial en las iglesias carmelitas de la región del Nordeste brasileño.

La divulgación del modelo de santidad de Teresa de Ávila

La santificación de Teresa de Ávila fue un proceso rápido dentro la Iglesia, ya que fue beatificada en 1614, sólo treinta y dos años después de su muerte, y canonizada en 1622. Según Borges (2005), su santificación no fue fruto de la casualidad, ya que enfatizar y divulgar un modelo de santidad fue un rasgo de la época, prioritario durante el gobierno de Felipe II, tanto en España como en Portugal. “No fue una coincidencia que surgiesen tantas figuras consideradas santas en un mismo periodo: San Pedro de Alcántara, Santa Teresa de Ávila, San Juan de la Cruz, también influidas por la generación anterior, en la que además pontificaron nombres como San Juan de Ávila, San Francisco Javier, San Ignacio de Loyola y Santo Tomás de Villanueva” (Borges, 2005: 2).

Sin embargo, fue mucho más habitual la canonización de hombres con actitudes santas, pues eran raras para la Iglesia las mujeres con las virtudes necesarias para ello. Cammarata (1992) puso de manifiesto la discriminación de la mujer en la Edad Moderna al afirmar que en la mayoría de los casos era relegada a las labores domésticas y si alguna pretendía ejercer el sacerdocio, se le considerada débil y era excluida y marginada junto a los “hermafroditas, monstruos y dementes”. Asimismo, Cammarata constató la habilidad con la que Santa Teresa de Ávila se apropió del discurso místico, ya que en la época era el único medio a través del cual una mujer podía hablar y actuar en el espacio público. De este modo, la monja utilizó estrategias de sumisión y un lenguaje íntimo que elevó su ejemplo de santidad.

Historiadora del Arte y de la Arquitectura. Doctora en Arquitectura y Urbanismo por la Universidad Federal de Rio Grande do Norte, con una tesis sobre la relación entre los carmelitas calzados y la arquitectura y la ciudad colonial en el Nordeste de Brasil. Posee una maestría en Artes Visuales por la Universidad Federal de Bahía, con un estudio sobre la iconografía de Santa Teresa de Ávila en iglesias de la Orden Tercera de Bahía y Sergipe. Durante su especialización en Artes Visuales por la Universidad Federal de Sergipe investigó sobre la iconografía de Santa Teresa de Ávila.

Los argumentos intelectuales de los eruditos sobre la deficiencia natural femenina justifican la exclusión de la mujer de la jerarquía eclesiástica y de la educación teológica [...]. Al escribir desde una posición de exclusión cultural, Santa Teresa de Ávila tiene que adaptar el discurso tradicionalmente masculino a la articulación del deseo femenino para poder definir su totalidad de placer o éxtasis (Cammarata, 1992: 58).

Santa Teresa de Ávila tuvo que ser orientada y justificada por algunas figuras masculinas, en especial, por religiosos y nobles españoles. Tras su muerte, hubo al menos cuatro biógrafos pertenecientes a varias órdenes religiosas de España que exaltaron su santidad en detalladas semblanzas con el propósito de impulsar su proceso de beatificación. Se trataba del Padre Francisco de Ribera, de la Compañía de Jesús; Fray Diego de Yepes, de la Orden de San Jerónimo; Fray Luis de León, de la Orden de San Agustín, y Julián de Ávila, de los carmelitas descalzos.

En cuanto a la divulgación de la vida de Santa Teresa en España, el estudio de Martín (2008) recoge algunos ejemplos de comienzos del siglo XVII. El autor subraya como en aquella época la imagen de un santo, en este caso, la imagen de Santa Teresa, se convirtió en vehículo fundamental de devoción presente en todos los ámbitos de la sociedad y localizado en diferentes tipos de documentos formales e informales.

Dentro del universo religioso femenino, es decir, en los conventos femeninos carmelitas y de otras órdenes, algunas historiadoras, como Célia Borges, Leila Mezan Algranti y Margareth Gonçalves, describen la influencia de Santa Teresa en Portugal, Brasil y las Indias. Las autoras destacan que hasta el siglo XIX Teresa fue un ejemplo de santidad para muchas religiosas que habían leído su *Libro de la vida*, hasta el punto de llegar a desarrollar actitudes y comportamientos idénticos a los de la Santa, tales como el misticismo en la expresión de visiones y éxtasis. Siguiendo a Borges:

Quizá a causa del clima cultural y religioso predominante en la Península Ibérica y también de las ofensivas de la Inquisición, lo cierto es que el interés por la mística se acentúa. A través de sus escritos, Teresa de Ávila ocupó un lugar central e influyó en legiones de interesados en los asuntos de alta espiritualidad. El camino que recorrió y el registro de sus experiencias la convirtieron en un modelo a imitar [...]. Allí donde llegaron los escritos de la Santa de Castilla siempre se encuentra la figura de una religiosa candidata a la santidad. No se trata aquí de discutir el valor de la santidad en sí, sino de mostrar los diversos casos en los que a raíz de la lectura de las obras de Teresa, muchas mujeres se decidieron a experimentar el mismo camino y a construir una identidad basada en una vida de perfección (2005: 3).

El conocimiento detallado de la vida de Santa Teresa de Jesús comenzó a partir de sus escritos que circulaban por los reinos católicos, especialmente después de su muerte. Durante su vida como religiosa, Teresa de Ávila tuvo una vasta producción literaria ya que dominó las letras, fue maestra de religiosas y figura destacada en el contexto de su época. Escribió cuatro grandes libros: *Libro de la vida* (1562-1565), *Camino de perfección* (1566), *Castillo Interior o Las moradas* (1577) y el *Libro de las Fundaciones* (1573-1582). Suyos son también otros libros que versan sobre las reglas de la vida religiosa seguidas por los carmelitas descalzos y sobre la vida íntima y religiosa con Dios, que destacan por su lenguaje místico. Casi todas estas obras fueron elaboradas por encargo de sus confesores espirituales. Además, escribió algunos poemas

y unas cuatrocientas cincuenta cartas, muchas de las cuales estaban dirigidas a nobles, religiosos y políticos influyentes de España, principalmente en el periodo de su reforma de la Orden del Carmen.

Redactada en un lenguaje sencillo, la obra literaria de Santa Teresa se centra en aspectos relacionados con la mística, un asunto particularmente de interés entre los devotos católicos de la Edad Moderna. Por estos motivos, sus libros tuvieron una rápida difusión en la época. Alcanzaron a lectores muy diversos desde el punto de vista social en la Península Ibérica y conquistaron especialmente a un público femenino religioso y laico.

Por otra parte, el modelo de santidad encarnado por Santa Teresa de Ávila también fue divulgado en los reinos y colonias católicos por medio de grabados cuyas imágenes fueron realizadas a partir de sus escritos y de los de sus biógrafos, que trataban de resaltar sus virtudes por encima de todo. Berbara (2009: 8) afirma que durante su proceso de canonización fueron citados más de quinientos milagros. La mayoría fue representada en su hagiografía, es decir, en sus imágenes santificadas que fueron impresas y divulgadas por medio de grabados. Afirma Campos:

Con la Contrarreforma se produjo una proliferación de imágenes y reliquias de bienaventurados que habían llevado una vida humana. En el mundo católico, los santos se convirtieron en conciudadanos de sus devotos, elevándose a la categoría de modelos de vida tal y como se retrataba en sus biografías; en muchos casos, eran presentados con rasgos humanos para que las personas comunes se apropiaran o intentaran emular sus ejemplos de piedad (2003: 150).

Las imágenes de los santos eran elaboradas a partir de su efigie, su verdadero retrato, es decir, pinturas y grabados hechos en vida del personaje. En el caso de Santa Teresa de Jesús, la única tentativa de efigie que se conoce fue la realizada por el carmelita fray Juan de Miseria cuando ella todavía vivía como religiosa en un convento. Este retrato se convirtió en el modelo en el que se basarían todas las representaciones de su fisionomía y ayudó a producir series de grabados oficiales sobre escenas de su vida, encargados a grabadores de los Países Bajos por los carmelitas descalzos. Estos materiales fueron muy accesibles en la época, lo que facilitó tanto la divulgación iconográfica de los modelos de santidad impuestos por la Iglesia como la reproducción de obras de arte por artistas de la Edad Moderna.

Una de las hagiografías oficiales de Santa Teresa de Ávila más divulgada fue la ilustrada en 1613 por dos grabadores flamencos de reconocida fama: Cornelius Galle (1576-1650) y Adrian Collaert (1560-1618). De acuerdo con Sebastián (1989: 244), el encargo de la serie de veinticinco grabados fue realizado por la carmelita descalza Ana de Jesús. A partir de ésta se sucedieron durante la Edad Moderna otras muchas series, tanto oficiales como populares, que tenían como objetivo divulgar las virtudes de la santa, principalmente su vida mística.

La representación de la mística de Santa Teresa de Jesús

Entre los diversos atributos de Santa Teresa de Jesús la mística ocupa un lugar central. Santa Teresa y San Juan de la Cruz fueron los místicos de mayor renombre de la Edad Moderna. Ambos siguieron la llamada mística activa, es decir, llevaron la mística a sus vidas religiosas, participando así en la actividad misionera recomendada en la época del Concilio de Trento. Según Borriello:



Retrato de Teresa de Jesús hecho en vida por Juan de la Miseria en 1576 por encargo del padre Jerónimo Gracián.

Son los místicos quienes dan testimonio de que Dios es visible mediante la fe o las visiones. Ver a Dios es darse cuenta de que existe y de que, como en San Agustín, es inútil buscarlo fuera de uno mismo, pues habita en el hombre de forma más íntima que él mismo. Por ese motivo, la historia de la mística, es decir, de aquella experiencia que se realiza en el plano de lo sobrenatural y en las profundidades misteriosas del encuentro hombre-Dios, sólo puede ser la tentativa de aprehender la experiencia que a lo largo de los siglos el hombre ha acumulado de esa presencia misteriosa, y, sin embargo, clara, secreta y luminosa (2003: 706).

De acuerdo con algunos relatos de Santa Teresa de Ávila en *Libro de la vida*, los encuentros místicos con Dios, a través de las visiones de la Paloma del Espíritu Santo y de Jesucristo, se producían en un momento de contemplación, más concretamente, cuando se encontraba encastada en su celda del convento. La santa escribió sobre sus experiencias místicas de éxtasis o de unión espiritual, cuyas sensaciones explicó así:

Querría saber declarar [...] la diferencia que hay de unión a arrobamiento o elevamiento o vuelo que llaman de espíritu o arrebatamiento, que todo es uno. Digo que estos diferentes nombres todo es una cosa, y también se llama éxtasis [...]. En estos arrobamientos parece no anima el alma en el cuerpo, y así se siente muy sentido faltar de él el calor natural; vase enfriando, aunque con grandísima suavidad y deleite. [...] y veis llevar, y no sabéis dónde. Porque, aunque es con deleite, la flaqueza de nuestro natural hace temer a los principios, y es menester ánima determinada y animosa –mucho más que para lo que queda dicho– para arriescarlo todo, venga lo que viniere, y dejarse en las manos de Dios [...]. Y en tanto extremo, que muy muchas veces querría yo resistir, y pongo todas mis fuerzas, en especial algunas que es en público y otras hartas en secreto, temiendo ser engañada (*Vida* 20, 1-4).

Teresa tuvo momentos de éxtasis ante la visión de la Paloma del Espíritu Santo: “Perdió las consideraciones, y de oír aquella lengua divina en quien parece hablaba el Espíritu Santo, diome un gran arrobamiento que me hizo casi perder el sentido, aunque duró poco tiempo” (*Vida* 34, 16). También como mística, Santa Teresa afirmó haberse casado con Jesús, llegando incluso a relatar escenas de la entrega mística y del matrimonio místico: “Estas me dice Su Majestad muchas veces, mostrándome gran amor: Ya eres mía y Yo soy tuyo. Las que yo siempre tengo costumbre de decir, y a mi parecer las digo con verdad, son: ¿Qué se me da, Señor, a mí de mí, sino de Vos?” (*Vida* 39, 21).

Sin embargo, uno de los temas del éxtasis más frecuentes es la *Transverberación*, una escena donde Santa Teresa tuvo la sensación de que un ángel atravesaba su corazón con una flecha de fuego, fenómeno experimentado por primera vez en el convento de la Encarnación de Ávila en 1562:

Quiso el Señor que viese aquí algunas veces esta visión: veía un ángel cabe mí hacia el lado izquierdo, en forma corporal, lo que no suelo ver sino por maravilla; aunque muchas veces se me representan ángeles, es sin verlos, sino como la visión pasada que dije primero. En esta visión quiso el Señor le viese así: no era grande, sino pequeño, hermoso mucho, el rostro tan encendido que parecía de los ángeles muy subidos que parecen todos se abrasan. Deben ser los que llaman querubines, que los nombres no me los dicen; mas bien veo que en el cielo hay tanta diferencia de unos ángeles a otros y de otros a otros, que no lo sabría decir. Veíale en las manos un dardo de oro largo, y al fin del hierro



Figura 1
Transverberación de Santa Teresa.
Grabado nº 8 de la serie de
estampas sobre la vida de Santa
Teresa de Jesús, de Adrian Collaert y
Cornelius Galle, 1613.
Fuente: Rueda (2005).

me parecía tener un poco de fuego. Este me parecía meter por el corazón algunas veces y que me llegaba a las entrañas. Al sacarle, me parecía las llevaba consigo, y me dejaba toda abrasada en amor grande de Dios. Era tan grande el dolor, que me hacía dar aquellos quejidos, y tan excesiva la suavidad que me pone este grandísimo dolor, que no hay desear que se quite, ni se contenta el alma con menos que Dios. No es dolor corporal sino espiritual, aunque no deja de participar el cuerpo algo, y aun harto. Es un requiebro tan suave que pasa entre el alma y Dios, que suplico yo a su bondad lo dé a gustar a quien pensare que miento (Vida 29, 13).

Esta fue una experiencia muy frecuente en la vida de Santa Teresa y uno de los episodios que describió en más ocasiones. Durante la Contrarreforma se convirtió en la escena más divulgada de su vida por la iconografía cristiana. Sabemos que la forma de representar el éxtasis de la transverberación se inspiró en uno de los grabados de la serie de Adrian Collaert y Cornelius Galle, una escena de estilo barroco en cuya parte derecha un ángel sostiene a Teresa por detrás, mientras a la izquierda otro ángel apunta una flecha hacia su corazón y varios ángeles menores contemplan en compañía de Dios el momento (Figura 1). En el grabado hay una leyenda en latín que describe la escena: *Seraphinu vultu decorum, ignito ad summitatem aureo spiculo, cor et viscera sibi traiscientem, flammisque caelicis accendentem, mirabiliter experitur; unde seraphico amore, toto deinceps vita decursu languida, ad sponsum.*

Inspirados en grabados como éste, muchos artistas plasmaron en pinturas o esculturas la iconografía de la transverberación de Santa Teresa. Una de las obras de arte más conocidas de la Edad Moderna es la escultura barroca del *Éxtasis*, creada por Giovanni Lorenzo Bernini en 1647-1652 para la capilla lateral de la Iglesia de Santa María de la Victoria de los carmelitas descalzos de Roma. Esta escultura se hizo famosa no sólo porque Bernini era uno de los más afamados artistas del barroco contrarreformista, sino también porque la obra fue divulgada por los territorios católicos mediante estampas como la realizada en 1681 por el grabador Benoist Thiboust (Figura 2).

En consecuencia, la imagen popular de la Santa mística se propagó por toda España y Portugal a partir del siglo XVII. En ese periodo, con la llegada de las órdenes religiosas a los nuevos continentes conquistados, los ideales de Santa Teresa de Ávila desembarcaron en las Américas a través de las asociaciones de legos devotos de la Santa y de los conventos de carmelitas descalzos o calzados.



Figura 2
Grabado de Benoist Thiboust
(1681) representando el Éxtasis
de Santa Teresa de Giovanni
Lorenzo Bernini.
Archivo del Museo Británico.

La iconografía de la transverberación en el Nordeste de Brasil

La Orden del Carmen comenzó a ocupar el territorio brasileño a partir de 1580, fecha de inicio de la Unión Ibérica entre Portugal y España. Surgieron entonces las iglesias y los conventos de los carmelitas calzados y a partir del siglo XVII se fundó la Orden Tercera del Carmen, hermandad laica formada por personas acaudaladas que construyeron sus iglesias contiguas y vinculadas a las conventuales de los carmelitas calzados. En las iglesias de laicos carmelitas construidas durante los siglos XVII y XVIII, la devoción principal fue, sin duda, Nuestra Señora del Carmen. Sin embargo, en todas ellas había una devoción secundaria centrada en Santa Teresa de Ávila y en algunos pocos casos en San Juan de la Cruz.

En las iglesias de la Orden Tercera del Carmen situadas en la región Nordeste de Brasil, Santa Teresa de Jesús fue representada en esculturas y azulejos, pero sobre todo en pinturas, en su gran



Figura 3
Escena de la transverberación en
el artesonado de la Iglesia de la
Orden Tercera del Carmen de
Cachoeira (Bahia).
Foto: Eduardo Vasconcelos, 2008.

mayoría realizadas en artesones con un estilo barroco y rococó cuya iconografía relata episodios de su vida. Las escenas más comunes son la transverberación; la imagen de Santa Teresa formando un grupo con Nuestra Señora del Carmen y el Profeta Elías, pilares de la Orden del Carmen, y la representación de Nuestra Señora del Carmen protegiendo a los carmelitas de la rama masculina y femenina, con Santa Teresa más próxima a la Virgen.

En el techo de la nave principal de la Iglesia de la Orden Tercera del Carmen en la ciudad de Cachoeira (Bahía), hay una serie de pinturas de artesanado que ilustran la vida de Santa Teresa y de San Juan de la Cruz, también en estilo barroco y rococó y probablemente elaborada durante la segunda mitad del siglo XVIII. En una de esas escenas se aprecia la iconografía de la transverberación (Figura 3), que recuerda a la estampa de Cornelius Galle y Adrian Collaert de 1613 (Figura 1). Sin embargo, aquí la composición presenta una menor riqueza de elementos, pues Santa Teresa aparece apenas con una aureola sobre su cabeza y un corazón en llamas, mientras de los cielos surge un querubín que porta una flecha.

Igualmente en la sacristía de la Iglesia de la Orden Tercera del Carmen de la ciudad de São Cristóvão (Sergipe), encontramos una serie de pinturas de artesanado que narran en estilo barroco las escenas de la vida de la santa y que pudieron haber sido realizadas en la primera mitad del siglo XVIII. También en este conjunto pictórico se representa la transverberación (Figura 4) en una composición más parecida a la de Galle y Collaert (Figura 1). Sin embargo, presenta algunos cambios, ya que la escena se desarrolla en un ambiente natural y sin la imagen de Dios.

Asimismo, existe un conjunto de pinturas sobre la vida de Santa Teresa de Ávila en la iglesia de la Orden Tercera del Carmen de la ciudad de Recife (Pernambuco). Entre este grupo pictórico, datado aproximadamente en la segunda mitad del siglo XVIII, se encuentran dos pinturas parietales que representan la transverberación (Figura 5). En la primera la composición es semejante al grabado de Galle y Collaert (Figura 1). En la segunda, el ángel parece alejarse y regresar a los cielos, mientras Santa Teresa, desfallecida, es sujeta por otros dos ángeles. Esa interpretación iconográfica es una de las más creativas, si tenemos en cuenta que interpreta toda la escena relatada por Santa Teresa en el *Libro de la vida*.



Figura 4
Escena de la transverberación en el artesanado de la sacristía de la Iglesia de la Orden Tercera del Carmen de São Cristóvão (Sergipe).
Foto: Márcio Vieira Garcez, 2009.

Figura 5
 Transverberación representada en
 dos pinturas parietales en la Iglesia
 de la Orden Tercera del Carmen
 de Recife (Pernambuco). Fuente:
 Valladares, 1983.



Por otro lado, en el siglo XVII, concretamente en 1663, los carmelitas descalzos alcanzaron las costas de Brasil y se instalaron en la región Nordeste del país, donde fundaron dos conventos, uno en la ciudad de Salvador (1665) y otro en Olinda (1683). En estas iglesias conventuales descalzas existe un mayor predominio de imágenes de Santa Teresa de Ávila, objeto privilegiado de devoción junto a Nuestra Señora del Carmen. También aquí existen pinturas, esculturas y azulejos que narran episodios de la vida de Santa Teresa y en las que, eventualmente, aparece San Juan de la Cruz. Y de nuevo la escena de la transverberación está presente como una iconografía principal en los conventos descalzos.

En el arcón de la sacristía de la iglesia del convento descalzo de Santa Teresa de Salvador (Bahía), hallamos una serie de pequeñas pinturas barrocas realizadas, probablemente, en la segunda mitad del siglo XVII o comienzos del XVIII. Estas pinturas remiten a diversas escenas de la vida de la Santa, entre las que encontramos de nuevo una representación de la transverberación (Figura 6). Como en los casos anteriores, esta iconografía presenta una composición temática muy semejante a la de Galle y Collaert (Figura 1). Sin embargo, se aprecian algunas variantes, como los dos ángeles músicos situados a izquierda y derecha o la representación de la Paloma del Espíritu Santo en el centro en lugar de la imagen de Dios.



Figura 6
 Escena de la transverberación en el
 arcón de la sacristía del convento
 de Santa Teresa, Salvador (Bahía).
 Foto: Roberta Bacellar, 2009.

Finalmente, de forma bastante atípica en Brasil, encontramos la representación de Santa Teresa en uno de los altares laterales de una iglesia conventual de los carmelitas calzados en la ciudad de João Pessoa (Paraíba). En el altar se encuentran dos pinturas con características barrocas y rococó, elaboradas posiblemente en la segunda mitad del siglo XVIII. En una se describe la ascensión de la santa a los cielos y en la otra, un medallón situado encima del altar, se representa la transverberación (Figura 7). Se trata de una representación bastante más simplificada que las imágenes que ya hemos visto, aunque guarda un gran parecido con la escena de Bernini, cuya iconografía aparecía en el grabado de Benoist Thiboust de 1681 (Figura 2).

En conclusión, la iconografía de la *Transverberación* estuvo representada en el interior de las iglesias carmelitas del Nordeste de Brasil durante la Edad Moderna mediante pinturas de estilo barroco. Las que hemos analizado aquí se inspiran en su gran mayoría en la escena de la transverberación descrita por Santa Teresa en el *Libro de la vida* y poseen una gran semejanza con la composición visual del grabado de Cornelius Galle y Adrian Collaert de 1613, si bien una de ellas se asemeja a la composición visual de la escultura de Bernini del siglo XVII. Con todo, cada pintura nordestina de la escena del Éxtasis posee una interpretación propia, es decir, modifica algunos elementos iconográficos pero mantiene los elementos básicos principales que configuran la escena barroca, en concreto, el ángel con una flecha, la propia santa y un paisaje celeste con nubes.

En este sentido, podemos suponer que los artistas nordestinos de la Edad Moderna, que eran contratados para pintar las escenas de la vida de Santa Teresa de Ávila, tuvieron contacto con los grabados que circulaban por Europa. Además de ello, conocían los escritos de Santa Teresa, puesto que seguían literalmente su descripción del Éxtasis. De este modo, existiría un patrón iconográfico que sería seguido y que se repite tanto en Europa como en Brasil. Por lo que respecta a las iglesias carmelitas del Nordeste de Brasil, cada artista realizó una interpretación personal de la escena mística, poniendo de manifiesto su creatividad en las composiciones pictóricas.



Figura 7
Transverberación de Santa Teresa, medallón situado encima del altar lateral de la Iglesia de la Orden del Carmen de João Pessoa (Paraíba). Foto: André Cabral Honor, 2009.



*Celebración afrobrasileña
en la casa de Candomblé
Ase Ojú Igboná.
Rio de Janeiro.
Foto: Mauricio Peltier.*

La mística y otras experiencias religiosas en el Brasil contemporáneo

Sílvia Fernandes

Doctora en Ciencias Sociales, investigadora en Sociología de la Religión y profesora de la Universidad Federal Rural de Rio de Janeiro.

Teresa de Ávila y su densidad existencial interpela a pensadores de diferentes épocas en distintas direcciones. Estudiarla es como adentrarse en un mar agitado por olas que amenazan a inexpertos navegantes, al tiempo que sus escritos afectan no solo a quienes comparten la perspectiva y los valores cristianos.

Podemos afirmar que su mística, reflejada en su experiencia vital, se proyecta mucho más allá del cristianismo católico en el que tiene su origen y gracias a sus raíces se disemina por suelos aparentemente estériles, convirtiéndolos en floraciones cuyas formas y colores iluminan campos sombríos. La ruta para llegar a Dios presente en Santa Teresa es naturalmente un camino para el *self*, para el interior de uno mismo o para la esencia de cada uno. Por este motivo, y también por su estremecedora mirada al interior del hombre, la religiosa es también comprendida —y digna de conocimiento— a partir de otros ámbitos epistemológicos como la literatura, la poesía y el psicoanálisis.

En este capítulo nos proponemos encontrar puntos de contacto y correlaciones entre la mística de Teresa de Ávila y la religiosidad en Brasil, desde dos perspectivas: la cristiana y la del sincretismo de las tradiciones afrobrasileñas. En el caso de las religiones afrobrasileñas, ese camino será realizado a partir de los testimonios de dos jóvenes seguidores de dichas tradiciones y cuyos nombres ficticios serán Edson y Jaime. Además, y en la medida de lo posible, intentaré dialogar con el *Libro de la vida* (1565) y el *Castillo interior* (1577) de Teresa de Ávila, así como con testimonios de cristianos recogidos en estudios cualitativos anteriores (Fernandes, 2009: 2013).

Hay que tener presente que no pretendo, ni podría, realizar una especie de exégesis de los escritos de nuestra principal interlocutora. Por el contrario, transitaré por una ruta que arranca de lo vivido como experiencia mística a partir de mis entrevistados, Edson y Jaime, practicantes de la Umbanda y del *terreiro*, respectivamente. Surgida en la región sudeste de Brasil en el siglo XX, la Umbanda sintetiza antiguos *candomblés* bantúes de divinidades llamadas *orixás* y de *caboclos* o entidades cuyo origen se situaba en Bahía. Inicialmente fue denominado espiritismo de Umbanda y posteriormente sólo Umbanda (Prandi, 2013). El *terreiro* es una terminología usada por Jaime para expresar las diferentes mezclas que incluyen Umbanda, Candomblé y Macumba.

No parto, en consecuencia, de un *a priori* que condicione el sentido atribuido a sus diferentes experiencias místicas. El camino analítico y reflexivo se irá haciendo a partir de los relatos de los entrevistados que, igual que un espejo de agua, reflejan imágenes fluidas que al mismo tiempo pueden aproximarse y alejarse del original, en este caso, la experiencia mística de Santa Teresa descrita con densidad y levedad en sus escritos.

Según Álvarez (1995), el *Libro de la vida* muestra lo que puede considerarse el plano de la experiencia de Santa Teresa, mientras que en *Castillo interior* hallamos su enseñanza mística. Sin embargo, desde mi punto de vista, en ambos textos la pluma de la santa perfila metáforas y ricas imágenes que ponen de manifiesto de forma simultánea tanto su experiencia como su mística.

Orixás de Candomblé (1968)
 Héctor Carybé.
 Salvador, Museo Afrobrasileiro
 Foto: Mauricio Peltier



Esa sincronía de los principales textos de la Doctora de la Iglesia Católica nos permite una forma singular de contemplación, semejante a la que se experimenta en los jardines ante sus variadas especies florales, cuando sabemos que el núcleo de una rosa está a la vez enriquecido por sus diferentes pétalos, en una mutua revelación hecha de belleza, interdependencia y arte de existir bajo la atenta mirada del mundo. Encontramos esa tríada en varias Moradas del *Castillo interior* y en el *Libro de la vida*, este último escrito a petición de su confesor en un momento en el que la autora luchaba por la reforma del Carmelo.

El *Castillo interior* es considerado un clásico tanto en la literatura española como en la tradición mística, tal y como apunta Welch (1982). A su juicio, en esta obra:

Teresa de Ávila describe la jornada de un ‘alma’ a partir de los espacios externos de un castillo hasta llegar al centro donde vive el Rey. Describe su propia experiencia de oración que incluye una serie de transformaciones hasta culminar en una unión espiritual con Cristo. Ella anima al lector a entrar en el Castillo del alma y a viajar hasta Dios que está en el centro.

De este modo, la mística de la autora parece dotada de un “sentido universal” (Pedrosa-Pádua, 2011: 31), lo que nos permite la osadía de cotejar textos escritos en el siglo XVI con la experiencia religiosa de nuestros contemporáneos, tanto en el seno del cristianismo como en tradiciones cuya transmisión se produce en el plano oral, del cuerpo y del espíritu, sin la presencia del texto escrito, como ocurre en las religiones afrobrasileñas.

Esta es mi humilde ambición, si es que existe algún tipo de compatibilidad entre humildad y ambición. Es posible que esta confesión deje entrever algo de mi asimilación de los escritos de Teresa, cuya humildad parte de una autoconsciencia¹ que en muchas ocasiones nos parece dura e implacable: “Y por esto pido, por amor del Señor, tenga delante de los ojos quien este discurso de mi vida leyere, que ha sido tan ruin que no he hallado santo de los que se tornaron a Dios con quien me consolar” (*Vida* 1). O incluso la convicción de que la clarividencia sobre sí misma es una camino cuyo final no es predecible: “que, cierto, veo secretos en nosotros mismos que me traen espantada muchas veces” (*Moradas* IV, 2, 5).

La dimensión de humildad en Teresa de Ávila aparece reflejada de diferentes formas en sus textos y la sabiduría para leer e interpretar esa característica procede de ella misma:

mientras estamos en esta tierra no hay cosa que más nos importe que la humildad. Y así torno a decir que es muy bueno y muy rebueno tratar de entrar primero en el aposento adonde se trata de esto, que volar a los demás; porque éste es el camino (*Moradas I, 2, 9*).

A lo largo de la composición de este texto nos encontraremos principalmente con tres personajes interrelacionados: Teresa de Ávila, Edson y Jaime, además de mi propia experiencia y subjetividad. Al mismo tiempo, los escritos de Teresa de Jesús impactan en mi propia subjetividad, lo que me sitúa como una autora implicada en el conjunto de los símbolos, imágenes, emoción y espiritualidad de mis interlocutores y que, eventualmente, se confrontan con mi propia experiencia.

La búsqueda de lo sagrado es el hilo conductor que nos permite comprender tanto la movilidad religiosa, como el universo simbólico de los brasileños que encuentran en el cristianismo su ámbito de socialización religiosa.

La movilidad religiosa en Brasil. En busca de la casa

¿Puede ser mayor mal, que no nos hallemos en nuestra misma casa?

(*Moradas II, 1, 9*)

Brasil se caracteriza por su pluralidad religiosa. Aunque el catolicismo constituya su matriz, existe una multiplicidad de creencias, símbolos, experiencias, lugares y prácticas religiosas que lo atraviesan y lo rebasan. A lo largo de las últimas décadas, la intensidad de estas experiencias ha provocado fusiones insólitas capaces de confirmar o de cuestionar algunos aspectos de los sistemas religiosos convencionales. Si hay una dimensión pragmática que justifica esos cruces religiosos, como por ejemplo la búsqueda de un espacio religioso que ofrezca amparo y recogimiento, existe también una serie de factores de orden profundamente subjetivo que llevan al creyente hacia una relación más íntima con el universo religioso mediante experiencias que actúan como marcos significativos de permanencia y como una forma de estrechar la relación entre el hombre y la trascendencia.

En el último estudio sobre religión en América Latina realizado por el *Pew Research Center* (2014), una abrumadora mayoría de los entrevistados declaró haber abandonado la Iglesia Católica debido a su búsqueda de una “conexión personal con Dios”. En Brasil, más de la mitad de los encuestados señalaron el mismo motivo. De igual modo, según otras encuestas realizadas en el país, los dos principales motivos para elegir una nueva religión fueron “la búsqueda de bienestar” y la “aproximación a Dios” (Fernandes, 2006). Sin pretender entrar a valorar la capacidad de la iglesia católica para favorecer o estimular ese tipo de experiencia en la actualidad, lo cierto es que los testimonios reflejan un deseo íntimo de mayor conexión con lo sagrado en que se cree.

La actitud de experimentación y vivencia de lo religioso en Brasil se caracteriza por una fluidez que rebasa los dominios institucionales, puesto que la religiosidad no sólo abarca lo estrictamente religioso, sino que lo excede. En cierta medida, teniendo en cuenta la configuración cultural del país, es natural para los católicos que conjuguen espontáneamente o yuxtapongan diferentes creencias, dogmas, rituales y prácticas religiosas conformando un mosaico creativo único. Sin embargo, esta amalgama se da igualmente en el espiritismo respecto al catolicismo, así como entre las religiones afrobrasileñas en relación con el espiritismo kardecista y el catolicismo.



Terreiro de la Iyalorixá/mãe-de-santo Mãe Menininha de Gantois (*Maria Escolástica da Conceição Nazaré, 1894-1986*).
Salvador, Bahia.
Foto: Claudiomar Gonçalves.

En términos generales, no existe demasiado rigor entre los adeptos a la hora de establecer las fusiones religiosas. A través de estudios realizados entre la población adulta se ha podido comprobar que más de un tercio de los brasileños que se consideran católicos cree en la reencarnación -una creencia propia del universo espiritista-, y son muchos también los que admiten la existencia de guías y *orixás* (Martins, 2002; Fernandes, 2009). Esto revela tanto la existencia de los cruces religiosos que mencioné anteriormente, como la creencia en un mundo inmaterial poblado por seres cuyas funciones y relaciones con los vivos varían de forma significativa, según la tradición religiosa y la subjetividad de los adeptos.

El proceso de cambio de religión, experimentación y circulación se produce mayoritariamente entre las diferentes iglesias cristianas, es decir, dentro del propio cristianismo. Una de las curiosidades que arrojan nuestras investigaciones tiene que ver con las razones con que los fieles justifican esas experiencias, que no siempre suponen una opción definitiva o una conversión. Lo que ellos buscan es bienestar, amparo, Dios, consuelo. En muchos casos, al contrario de lo que se podría esperar, no hay necesariamente una crisis con la institución religiosa, ni una crítica razonada sobre los aspectos básicos de la doctrina. Aunque estos motivos puedan estar presentes para explicar sus trayectorias religiosas, no son predominantes en la dinámica de experimentación y evolución religiosa y espiritual, tal y como se desarrolla en Brasil.

Desde el punto de vista sociológico, la motivación también puede ser explicada por cuestiones pragmáticas: el deseo de integrarse tras cambiar de ciudad; el anhelo de un lugar de encuentro donde poder compartir experiencias en común. Son los llamados espacios de sociabilidad que tienen lugar en las iglesias de acuerdo a la fe profesada, pero sin limitarse a esa dimensión. Así, pueden desempeñar funciones que van más allá de la religión: ser lugares adecuados para el encuentro y el conocimiento del otro, espacios para estar juntos, para estrechar relaciones de proximidad y afecto, sobre todo en las grandes metrópolis, donde el anonimato tiende a dictar las reglas del juego en el tablero de la vida cotidiana.

Pero también encontramos en esos espacios considerados religiosos, la angustia y la inquietud como aspectos destacados en los testimonios sobre las razones para la movilidad o la circulación. Con frecuencia existe algún “vacío” que la religión anterior no era capaz de llenar, una carencia que empuja hacia esa búsqueda, una aspiración de ser mejor, una transformación personal; el deseo de atender a una voz o a una llamada interior o el intento de comprender la muerte y su sentido.

Las dudas y las inquietudes se revelan como señales de la dinámica existencial y trazan las diferentes caras de la experimentación religiosa en Brasil. Cuando el ser humano emprende una especie de peregrinación en busca de unas respuestas que no halla en su propia casa, lo que ansía es alcanzarse a sí mismo y penetrar en lo sagrado.

La mística de Teresa de Ávila nos remite al autoconocimiento, al encuentro del alma en lo más recóndito de sí misma con el propósito de alcanzar la paz, bien precioso que lleva en sí un porvenir. La paz interior es como un diamante que se muestra y se oculta; siempre listo para ser trabajado, tallado, descubierto en las paredes del alma: “¿Qué esperanza podemos tener de hallar sosiego en otras cosas, pues en las propias no podemos sosegar?” (*Moradas* II, 1, 9).

Ir a una nueva Iglesia, escuchar los sermones de otro pastor, buscar al sacerdote y sus consejos, son actitudes de los caminantes que buscan un hogar seguro en mitad de un mundo lleno de riesgos

y amenazas. Buscar lo sagrado es también una inacabable jornada en la que se anhela el Amor, la paz y la seguridad que no siempre se hallan en el interior de uno mismo, aunque se sabe que están ahí. Desde la filosofía socrática, el autoconocimiento es una virtud que considera que la verdad está en nuestro interior, revelable partir del intelecto y del conocimiento místico.

Otro aspecto que se debe subrayar es que, con independencia de la multiplicidad de creencias y combinaciones simbólico-religiosas, la polaridad bien y mal se pone de manifiesto al ordenar las atribuciones concedidas a cada entidad, espíritus o como se desee denominar a lo que habita en el plano inmaterial, el mundo de los espíritus, de los ángeles y de las divinidades. La religión que se busca debe librar al individuo del mal, resguardar las entradas de su casa, protegerlo en sus travesías.

La movilidad religiosa es una actitud de búsqueda cuyo sentido final no puede ser juzgado, pero que se enuncia como una inquietud marcada por pasos peregrinos en busca de ese hogar reconfortante. Adentrándonos en la perspectiva mística de Teresa de Ávila, sobre todo a partir de *Castillo interior*, se puede comprobar que el afán de una religión que resulte buena para el hombre y en la que pueda encontrar a Dios, es también la búsqueda de la paz en la propia casa. Sin embargo, esa armonía de la casa no se presenta como un punto definitivo de llegada a partir del cual todos los males son superados, sino como un estado de peregrinación en permanente amenaza por los peligros del camino. Así, la movilidad religiosa es también expresión de la contingencia humana en la que la religión y sus recursos se presentan como flechas que apuntan al interior de uno mismo. La miseria humana es a la vez el bien que aproxima al hombre a la misericordia divina y el mal que lo aleja de ella. Encontrar el camino de la propia casa equivale en la mística a encontrar el agua que riega y mantiene el huerto: “me era gran deleite considerar ser mi alma un huerto y al Señor que se paseaba en él” (*Vida* 14, 9).

La idea de gozo y deleite aparece de forma constante en la mística teresiana cuando retrata sus diferentes estadios de oración. En muchas ocasiones, Teresa de Ávila modifica la narración transformándola en una oración dirigida directamente a Dios, para después volver a retratar los estados del alma: “aunque no quiso, le cerraron la puerta a todos los sentidos para que más pudiese gozar del Señor. Quédase sola con Él, ¿qué ha de hacer sino amarle?” (*Vida* 19, 2).

Los efectos de la oración y de la intimidad con Dios pueden revelarse a partir de las señales sensibles que se manifiestan en el propio cuerpo. En los testimonios de católicos que han participado en la Renovación Carismática, la descripción de esas señales se da con mayor frecuencia que en el resto de los católicos. No se puede, por tanto, dejar de considerar que existe una especie de socialización para una oración más sensorial dentro de esos grupos, incluidos el “reposo en el espíritu”² y otras manifestaciones corporales. Según el testimonio de una joven católica (26 años, de extracción popular, residente en Salvador, Bahía), que pertenece a la Renovación Carismática: “sobre la experiencia del amor de Dios, físicamente lo que sentí fue: ganas de llorar mucho. Sentí calor y levedad. Creo que pasé una semana con la sensación de que estaba volando” (Fernandes, 2009: 142).

Retomamos, por tanto, la idea teresiana de que encontrar la casa es también realizar la experiencia del amor divino. En la tradición y el mensaje cristianos el individuo es convocado y desalojado de forma permanente a favor del otro que está incluido en su proceso de santificación, siempre iniciado a partir de un profundo encuentro del alma con su Dios. Es exactamente ese proceso y su dinámica, tantas veces descrito por Teresa de Ávila, lo que abre una grieta para

² El reposo en el Espíritu es una práctica de la Renovación Carismática Católica a través de la cual se produce una experiencia extática. Los líderes del movimiento entienden esa práctica como una manifestación del Espíritu Santo cuyo objetivo sería el de favorecer la vida cristiana mediante el perfeccionamiento del proceso de conversión. Las explicaciones de los líderes en: <http://www.rccbrazil.org.br/espiritualidade-e-formacao/carismas/659-reposo-no-espírito-e-renovacao-carismatica.html> [Consulta 12/10/2015]



Collares o guías de Candomblé y Umbanda que sirven de vínculo con los Orixás. Se elaboran con productos naturales y son buenos conductores de axé.



entender la perspectiva mística de la movilidad religiosa. La búsqueda de la casa se da a partir de una intersección del hombre con Dios, consigo mismo y con el otro que siempre lo interpela hasta que sean recorridas las diferentes moradas. Hasta que la luz del centro del castillo ilumine los subterráneos del alma.

Umbanda y terreiro: arrebatamiento, plenitud y axé

En queriendo arrebatarse esta alma, se le quita el huelgo de manera que aunque duren un poquito más algunas veces los otros sentidos, en ninguna manera puede hablar; aunque otras veces todo se quita de presto y se enfrían las manos y el cuerpo de manera que no parece tiene alma” (*Moradas VI*, 4, 13).

Cuando se da el proceso de incorporación, todo aquello que te dije antes que sentía, sucede [...] en cada gira tienes sensaciones físicas diferentes, pero en general es eso: el mareo, los párpados pesados, el cuerpo caliente y las manos frías” (Testimonio de Edson, perteneciente a la Umbanda. Entrevista concedida en octubre de 2015).

Aunque el término “mística” haya sido atribuido con frecuencia a las religiones de tradición escrita, entendemos, con Berkenbrok (2012), que es posible abordarla también a partir de su reconocimiento en religiones de tradición oral. Naturalmente, el nivel de dificultad de los estudios de mística es mucho mayor en aquellas tradiciones en las que no hay textos disponibles que describan las sensaciones y manifestaciones corporales de la experiencia. Por su parte, el místico que intenta relatar su propia experiencia de forma escrita se topa con la limitación de las palabras. Esto se explicita en numerosas ocasiones en los textos de Teresa de Ávila y le lleva a solicitar el auxilio divino para hallar un camino narrativo que pueda expresar con más fidelidad su experiencia: “Plega a Él que acierte yo a declarar algo de cosas tan dificultosas; que si Su Majestad y el Espíritu Santo no menean la pluma, bien sé que será imposible” (*Moradas V*, 4, 11).

Comprender la experiencia mística en las religiones afrobrasileñas implica elegir las experiencias sensoriales como canal de revelación, al tiempo que se debe prestar atención a las señales de desarrollo humano que emanan de tal experiencia. Tanto en el cristianismo como en otras religiones, el hombre tiende a reconocer las limitaciones de su naturaleza y, por ello, anhela un bien ético y moral guiado por su adhesión religiosa. La religión no cumple sólo la función de dotar de un significado a la vida. Además ayuda al hombre a superar las dificultades inherentes a su condición. Ser mejor persona, aspirar a las virtudes y abrir los diques de la caridad amorosa para con el prójimo permitiendo que se inunden los diversos desiertos del alma, son algunos de los efectos de la experiencia mística en diferentes tradiciones religiosas.

En lugar de presentar la composición histórica de las religiones afrobrasileñas en sus múltiples variantes, he optado por conversar con dos personas que se reconocen como seguidores de la Umbanda y del *terreiro*. En realidad, la autodescripción supone ya un revelarse a uno mismo en la medida en que el sujeto ordena la narración inspirada en la experiencia y en los sentidos. Así, entrevisté a Edson y a Jaime con la expectativa de quien abre una ventana y espera los primeros rayos solares.

La experiencia mística de Teresa de Ávila posee una peculiaridad que interactúa con otras experiencias religiosas cuyo fin es el de elevar el alma hasta un centro fecundo y transformador que se halla en su interior. Las transformaciones que el individuo religioso vivencia y relata conllevan

alegría, plenitud, sensación de torpor y una incapacidad descriptiva derivada de la intensidad de la experiencia física y espiritual. Nuestros interlocutores relatan sus caminos en la Umbanda y en el *terreiro* de una forma rica en la que explicitan la elevación del ser al plano espiritual, habitado por una infinidad de espíritus que estarían, según la creencia de los seguidores, situados en diferentes estadios evolutivos. Estas entidades tienen una voluntad propia; se aproximan y se alejan de los médiums, pudiendo incluso no volver a manifestarse más. Las razones para ese alejamiento definitivo de una entidad determinada no pudieron ser explicadas por ninguno de mis interlocutores que presento a continuación.

Edson es un joven universitario de origen humilde. También es poeta, lo que nos dice mucho de su sensibilidad. Hijo de padre católico y de madre practicante de la Umbanda, heredó de ésta las entidades con las que actuaba. Fue también su madre quien le transmitió buena parte de las señales de mediumnidad que manifestó en su infancia, es decir su capacidad para actuar como médium. Puesto que la Umbanda es una religión de tradición oral, hay que destacar que no sólo se transmiten oralmente los sistemas de creencias y los rituales, sino también la historia personal de las manifestaciones como médium. Es la madre quien describe al hijo los momentos en que él durante su infancia dio muestras de estar en conexión con las entidades.

En la trayectoria religiosa de Edson destaca el papel singular de dos mujeres: su madre y su abuela. Su bisabuela transmitió la Umbanda a su madre, mientras que su abuela materna era evangelista. Según nos cuenta, la muerte de la bisabuela debilitó los vínculos religiosos de la madre con la Umbanda. Aunque ella no ha vuelto a *botar a roupa*, es decir, a vestir la ropa blanca que usan los médiums, actualmente frecuenta la Umbanda como asistente, es decir, participa en los rituales y consulta a las entidades, pero sin ejercer su propia capacidad de médium que había desempeñado antes de fallecer la bisabuela de Edson.

La “búsqueda de la propia casa”, idea que venimos desarrollando a partir de Teresa de Ávila, comenzó muy temprano para Edson y se proyecta en un recorrido con muchos caminos que se entrecruzan. Bautizado en la Iglesia Católica, durante su infancia frecuentó también con su abuela la Iglesia Evangélica Wesleyana. Pero poco a poco fue distanciándose de ambas iglesias y comenzó a leer mucho sobre religión a la vez que asistía ocasionalmente a reuniones de la Wicca³ y del Candomblé. Durante aquél periodo de búsqueda, Edson se definía como un individuo sin vínculos con ninguna religión, pero no sin religiosidad. Como él mismo afirma, siempre buscó “formas de estar en contacto con esa espiritualidad”.

Fue a partir de una sesión en el Candomblé cuando descubrió que era médium. Según me relató, comenzó a percibir un conjunto de señales sensoriales que se manifestaban cuando estaba cerca de personas de la Umbanda o del espiritismo. En varios momentos de su narración, se autodenominó espiritista, lo que nos ayuda en parte a entender por qué hay en Brasil índices tan bajos de personas que se declaran abiertamente umbandistas.⁴

Para Edson, su religiosidad, definida como “una fuerte conexión con Dios”, siempre estuvo presente en su vida e hizo que él viviese, incluso durante su infancia, una serie de episodios que considera de orden sobrenatural. Conversar con amigos imaginarios o escribir una carta psicografiada a los seis años fueron algunas de las señales que considera reveladores de su condición de médium: “Siempre tuve una religiosidad, una conexión con Dios muy fuerte. Siempre oía muchas cosas; siempre tuve sueños muy premonitorios; siempre tuve esa sensación de que ‘existe algo’”.

³Wicca es considerada una religión neopagana que tiene su origen en Inglaterra durante la década de 1950. En Brasil se estima que hay unos 500.000 seguidores. Su culto se vio estimulado a partir de la novela *Brida* (1990) de Paulo Coelho. La Wicca se asocia al culto de la naturaleza, la magia, las brujas y el estudio de la psique humana (Bezerra, 2012).

⁴De todas las religiones afrobrasileñas, la Umbanda es la que posee mayor número de seguidores, aunque en términos relativos, según indica el último censo del Instituto Brasileño de Geografía y Estadística (2010), tenga la menor tasa de crecimiento. Así, 407.331 personas se declaran umbandistas en el país y 181.466 lo son del Candomblé u otras religiones afrobrasileñas minoritarias. En términos relativos, hay un 0,21% de umbandistas entre la población brasileña y un 0,10% de seguidores del Candomblé y de otras del segmento religioso afrobrasileño. Para una lectura detallada sobre la evolución y el descenso de estas tradiciones en Brasil, ver Prandi (2013).



*Candomblé Joãozinho da Goméia,
Salvador, Bahia.
Foto: Pierre Verger.
Salvador, Fundação Pierre Verger.*

Nuestro interlocutor afirma que le resulta muy difícil definir las experiencias sensoriales que vive cuando está en contacto con las entidades o entra en trance. Aquí se revela de inmediato la coincidencia con la experiencia de Teresa de Ávila, como señalé anteriormente, en lo relativo al intento de encontrar las palabras más precisas para describir tales manifestaciones corporales o su “éxtasis”:

Recuperas la consciencia cuando ya estás incorporado, pero cuando vuelves no te acuerdas de nada. A veces me acuerdo de una imagen, de un sonido. Puedo recordar una frase, pero nunca me acuerdo de para quién fue dicha.

La terminología de la Umbanda presenta una serie de particularidades que dependen del tipo de entidad a la que se refiera. Edson me cuenta que cada *casa* posee su singularidad y en la que él frecuenta se asume que la incorporación se produce con las entidades mientras que la manifestación ocurre con los *orixás*. El *orixá* es una energía que el médium manifiesta, pero no la incorpora o *vira*, es decir, no entra en trance. Esto se debe a que la entidad es un espíritu que ya tuvo una “vida corpórea”, por lo que sabe lo que quiere y se sirve del cuerpo del médium.

La corporeidad en la Umbanda y en las tradiciones afrobrasileñas está fuertemente cultivada. El médium cede su cuerpo, pudiendo incluso sentir el dolor de sus entidades o permanecer insensible en situaciones que afectan a su propio cuerpo. Así, cuando una entidad como el *preto velho* se aproxima, Edson siente dolor en las rodillas, mientras que cuando otra como el *cigano* apaga un cigarro en su mano no siente nada.

La *incorporación* no significa que el espíritu del médium esté completamente alejado de su cuerpo, sino que él trata con la energía de los espíritus que recibe:

La incorporación se da cuando tenemos alrededor de nuestro cuerpo físico varias capas de espíritu, cuerpo etéreo, aura; allí el espíritu de la entidad tiene una energía áurica que se aproxima a la nuestra y entra en comunión. Entonces, asumimos los arquetipos del caboclo, que es indígena, del *preto velho*, que es el señor esclavo, cada entidad tiene su arquetipo.

La mística de la Umbanda, según relata Edson, tiene como palabra clave “energía”. Él distingue las diferentes energías considerando cada entidad y explica que el proceso de incorporación se produce porque la energía de la entidad se encuentra con la del médium que incorpora y asume los arquetipos de determinado espíritu. Estos arquetipos pueden ser entendidos como modelos de comportamiento relacionados con la entidad que se manifiesta. De este modo, el médium asume las características de un espíritu que tuvo una vida terrenal. Sin embargo, los *orixás* son diferentes manifestaciones de una divinidad bajo la forma de energía que poco a poco va manifestándose hasta *se firmar* o incorporarse en el médium.

Esa “energía” es trabajada en los preparativos de la incorporación mediante objetos que están dispuestos para el ritual. Si la entidad que se va a recibir es el *cigano*, por ejemplo, se disponen las ropas o los *buzios* (caracolas) para atraerla durante la ceremonia o *gira*. La *gira* es un ritual que incluye plegarias, cantos, danzas y disposición de objetos para recibir los espíritus en la Umbanda. Este acto refleja la conexión espiritual a partir de la energía de los objetos. El médium sabe identificar la energía que está presente en la *gira*. En un determinado momento, Edson intenta explicar la naturaleza o lo característico de cada “energía”:

Una vez tuve una *gira* que era de *cigano*. Nuestras giras siempre empiezan a las 20 o las 20:30 horas, pero aquel día dieron las 20:30, las 20:40 y no venía ningún espíritu *cigano*. Entonces, la mujer que me dirigía preguntó a otro médium con más experiencia qué tipo de energía estaba sintiendo y éste le contestó que estaba sintiendo la energía de *Exu*. Y todo el mundo estaba sintiendo la energía de *Exu*, no la energía del cigano. [...] la energía de *Exu* es más densa. La energía del *cigano* tiene una sensualidad como la de los pícaros, sólo que la de los pícaros es una cosa más vulgar, es una sensualidad más, más... bohemia [...] es algo más característico. Ahora bien, la energía del cigano es ligera, es una energía muy frágil; es sencilla, como si fuese humo. Pero tiene un... movimiento. La energía de *Exu* es más densa, más pesada. Te sientes más pesado. [...] los *Exus* son entidades que trabajan en nuestro plano terrestre; son entidades de combate, de protección. Por eso, son energías que a veces asustan...



*Exu con sus símbolos y herramientas: la vara opa-ogó, la llave y el tridente.
Héctor Carybé.
Salvador, Instituto Carybé.*

La tarea de mostrar al hombre el camino del bien y del mal es realizada por *Exu Lúcifer*. Según Edson, esta figura fue sincretizada en el diablo, pero en realidad ella sólo tiene la misión de traer la luz del conocimiento, viniendo a la tierra para mostrar el bien y el mal. Es el hombre quien debe escoger libremente uno de los dos caminos. Así, Edson explica que se sorprendió al ver la imagen de *Lucifer* en la casa de la *Umbanda*, aunque una prima suya le comentó que el papel de esa entidad era sólo el de aportar al hombre el conocimiento.

La fuerza de la *gira* de *Exu* se manifiesta en la sensación corporal del médium que se siente “circunscrito” durante su incorporación: “Es como si su cuerpo... cómo podría explicarlo... Ellos usan una capa, entonces es como si tuvieses una capa que te cubriese, entonces sientes esa energía oscura [...] es una energía que [...] es como si hubiese un círculo envolviéndome, a mi alrededor [...] es una sensación de protección”.

En el *Libro de la vida*, Teresa de Ávila explica los medios para identificar en qué momentos las palabras que el alma escucha proceden o no de Dios. Ella considera que puede haber comunicaciones místicas inaudibles:

Yo querría declarar los engaños que puede haber aquí [...] y la diferencia que hay cuando es espíritu bueno o cuando es malo, o cómo puede también ser aprensión del mismo entendimiento –que podría acaecer– o hablar el mismo espíritu a sí mismo. Esto no sé yo si puede ser, mas aún hoy me ha parecido que sí. Cuando es de Dios, tengo muy probado en muchas cosas que se me decían dos y tres años antes, y todas se han cumplido, y hasta ahora ninguna ha salido mentira, y otras cosas adonde se ve claro ser espíritu de Dios, como después se dirá (*Vida* 25, 2).

La capacidad del místico para identificar al autor o a los autores espirituales del mensaje aparece como un rasgo común en las religiones que incluyen la figura del médium, del profeta, del sacerdote o de aquél a quien le haya sido concedido el poder de mediación. La experiencia mística supone, por tanto, un agudo sentido para auscultar el mensaje de lo divino que, además de por otros medios, puede manifestarse en “palabras muy formadas” (*Vida* 25, 1), con “voz tan clara que no se pierde una sílaba de lo que se dice” (*Vida* 25, 4).

Para la religiosa española el reconocimiento de las voces que llegan al alma fue una preocupación constante. A lo largo de todo el tercer capítulo de las sextas moradas de *Castillo interior*, Teresa de Ávila reflexiona sobre los modos en que Dios o alguno de sus ángeles hablan al fiel.



Iansã con sus símbolos y
herramientas: el látigo y la espada.
Se identifica como Santa Teresa
en la santería cubana.
Héctor Carybé.
Salvador, Instituto Carybé.

Insiste en destacar la importancia de discernir cuándo “las hablas con el alma” provienen de Dios, del demonio o de la propia imaginación, y durante ese proceso se sirve de varios pasajes del Evangelio, como por ejemplo cuando Cristo se acerca a los Apóstoles caminando sobre las aguas: “Soy yo, no tengas miedo”⁵. Afirma Teresa:

Otra manera tiene Dios de despertar al alma [...] son unas hablas con el alma de muchas maneras: unas parece vienen de fuera, otras de lo muy interior del alma, otras de lo superior de ella, otras tan en lo exterior que se oyen con los oídos, porque parece es voz formada (*Moradas* VI, 3, 1).

En su testimonio, Edson mencionó de forma frecuente la idea de que existe una comunicación mística que se da no sólo en el momento de la incorporación de las entidades, sino a partir de sensaciones, de una voz manifiesta o de visiones. Edson entiende que así como el dicho popular atribuye un sexto sentido a las mujeres, el espiritista que posee atributos de médium tendría igualmente un séptimo sentido, siendo capaz de oír una voz que sabe que no es la suya y de tener intuiciones que identifica que no son propias sino de alguien con quien se comunica de forma breve. Asimismo, los sueños reveladores que ayudan a solucionar problemas cotidianos que afligen al propio médium o a personas cercanas, son acontecimientos habituales que integran la experiencia mística de nuestro interlocutor.

El cultivo de valores y virtudes es una práctica constante del médium umbandista que también concibe la religión como un canal para el desarrollo de una ética que orienta su conducta. Así pues, Edson destacó algunos aspectos de su evolución espiritual desde que se puso a “trabajar su mediumidad”: ser más caritativo, paciente, consecuente con sus actos. Para él, los consejos que sus entidades dan a quienes las buscan le sirven a él, pues el hecho de que tales mensajes permanezcan en su memoria constituye una señal de que también él necesita espiritualmente de tales consejos.

Tolerancia, comprensión del otro o búsqueda del bien son algunas de las virtudes que Edson considera haber cultivado a partir del desarrollo de su espiritualidad:

En la Umbanda [...] aprendemos a colocarnos en el lugar del otro, a ser más pacientes, a ser más caritativos, pero no se trata de esa caridad forzada [...] aprendemos también que hay que abrazar a cualquiera siempre que nuestro corazón sienta que debe hacer eso y no porque la religión diga que hay que hacerlo, porque si no, resulta forzado, no es de corazón y no sirve para nada. Si no lo haces de verdad, por amor, no estás experimentando ningún cambio.

Teresa de Ávila escribe de manera exhaustiva sobre la cuestión del desarrollo espiritual y la búsqueda de las virtudes. El estado de oración continua conduce al alma al deseo de cultivarlas y a mantener una permanente vigilancia del propio comportamiento, lo que de algún modo estaría también ligado al prójimo en las relaciones cotidianas. En la siguiente cita, el no “hablar mal” del otro se considera como una virtud que se alcanza a partir del crecimiento en la oración. En este punto, como en otros que venimos analizando, encontramos una coincidencia entre la búsqueda de las virtudes en el Cristianismo y en la Umbanda como un efecto primoroso de la experiencia mística. Se debe subrayar que en ningún caso existe una centralización del sujeto, sino un abrirse al otro y a las interacciones cotidianas donde prima el perfeccionamiento de sí. En palabras de Teresa: “lo ordinario era excusar toda murmuración; porque traía muy delante cómo no había de querer ni decir de otra persona lo que no quería dijese de mí” (*Vida* 6, 3).

⁵MT, 14, 22-23. En *Castillo interior*, aunque Teresa incluye la frase, ni comentaristas ni traductores han citado el versículo.

También para Edson la murmuración debe ser evitada: “Cuando haces una cosa, cuando deseas una cosa, esa cosa siempre vuelve de alguna forma. Entonces, si estás deseando el mal, si estás hablando mal de alguien, habrá gente que hable mal de ti”.

En el relato de Edson, la búsqueda de las virtudes está relacionada con la transformación personal y el desarrollo espiritual. En los textos de Teresa de Ávila con los que estamos dialogando, las virtudes emanan de un deseo de unión y de aproximación a la perfección divina. De este modo, tomando como ejemplo el *Libro de la vida*, vimos que en la mayor parte de los casos en los que se cita la bondad como virtud, la autora la atribuyó invariablemente a Dios, exaltando su bondad y misericordia: “Fíe de la bondad de Dios, que es mayor que todos los males que podemos hacer” (*Vida* 19, 15).

Nuestro próximo interlocutor, Jaime, es también un joven médium que prefiere identificarse como de *terreiro* y no necesariamente como umbandista o candomblecista, aunque destaque la influencia de ambas religiones a lo largo de su trayectoria. Su pasión por el espacio del *terreiro* se pone de manifiesto en la entrevista que me concedió. El relato de Jaime está matizado por la imagen de los *terreiros* cuando retrata meticulosamente el trabajo de costura realizado por su abuela para confeccionar las diferentes ropas usadas por las entidades. Colores, encajes, bordados y brillos propiciaban que el *terreiro* entrase en su casa creando un estrecho vínculo entre el espacio ritual y el espacio familiar.

Jaime cursa estudios de posgrado. Proviene de una familia donde su padre y su abuelo son umbandistas, pero su madre, aunque practique el umbandismo, se define como “católica, apostólica y romana”. En su testimonio destaca cómo resolvía la ecuación sincrética de su trayectoria religiosa: por la noche iban a la fiesta del *terreiro* y el domingo a misa, mientras que los santos que estaban allí, adornaban también el *gongá* o *conga*, palabra de origen bantú –grupo etnolingüístico del África subsahariana– que significa altar sagrado.

El bienestar que Jaime sentía en el *terreiro* era incomparable con el que sentía en la iglesia, lo que me permite resaltar algunos aspectos que planteé al analizar los factores que favorecen la movilidad religiosa. Encontrarse bien, ser acogido y experimentar la afabilidad del espacio religioso le hacían sentir sin ninguna duda su pertenencia al *terreiro*. Guardando cierto paralelismo con la historia de Edson, también en la vida de Jaime hubo presencias femeninas determinantes. Su abuela no era médium, pero participaba activamente en el *terreiro*, mientras que su tía, que era también su madrina, era *filha de santo*, es decir, poseía un vínculo fuerte con algún *orixá* y podía recibir su orientación.

Jaime nos cuenta cómo en un determinado momento, después de la muerte de su abuela y de su tía madrina, el *terreiro* dejó de funcionar, por lo que tuvieron que buscar otro espacio para la práctica ritual. Fue entonces cuando entró en contacto con el Candomblé Keto o Ketu. El Candomblé es una religión de raíz africana que reúne a diferentes “pueblos” o “naciones”. En Brasil se produjo la fusión de los cultos y el Candomblé Keto se considera hoy la mayor “nación” del Candomblé.

Sin embargo, Jaime no permaneció allí durante mucho tiempo, ya que nunca se sintió plenamente acogido. El mismo sentimiento fue compartido por su abuela y su padre. Este último es un caso ejemplar del proceso de movilidad religiosa. Ilustrando nuestra analogía entre la búsqueda de lo sagrado y del encuentro interior y la búsqueda de la casa, el padre de Jaime recorrió muchos caminos: “libros de autoayuda, textos budistas, consultas en centros kardecistas, incluso

se bautizó en una iglesia bautista histórica. Algunos meses después frecuentó la iglesia católica y actualmente no sigue ninguna religión”.

La infancia parece ser el momento decisivo en el que los familiares observan o determinan la existencia de cualidades de médium en los niños. Tanto en el relato de Edson como en el de Jaime, fue durante esa etapa cuando se produjeron las primeras señales. Mientras Edson conversaba con amigos imaginarios, psicografiaba cartas y tenía sueños, Jaime era considerado un niño agitado por las entidades e, igualmente, era recurrente en él la experiencia de los sueños.

Nuestro joven del *terreiro* relata que nunca buscó nada, simplemente recibió el regalo de la experiencia religiosa con la que su familia se identificaba de forma profunda. Su relato no se ciñe *stricto sensu* a la experiencia mística, pero se dibuja como si esa experiencia lo conformase, con independencia de que ahora participe o no de algún ritual en los *terreiros*. Así, la práctica de la caridad y la convicción de estar protegido orientan su conducta: “Mi fe es para todo, pero lo que importa es que me siento constantemente bendecido y protegido. Siento también que puedo ayudar a mis amigos y a las personas queridas a través de mi vínculo con lo sagrado”.

No obstante, nuestro segundo interlocutor perteneciente a las religiones afrobrasileñas posee también experiencias de trance que pueden sobrevenir en el momento de la incorporación. La descripción de estas experiencias es siempre una tarea ardua, reflejo de una especie de tensión entre dos mundos, dos universos significativos que se interponen y proyectan lo religioso a la penumbra de lo indescriptible. El cuerpo es puesto de nuevo en evidencia y las señales traducen aturdimiento. Y una vez más la energía es la gran reveladora del momento de la comunicación mística:

No sé si soy capaz de describirla. No tengo el control sobre el cuerpo, es como si entrase en un estado de sueño profundo, de torpor. Al mismo tiempo, cuando acaba la experiencia, me siento lleno de energía y feliz, como si algo muy bueno estuviese sucediendo.

La ecuación que unifica *Axé* y energía da como resultado la orientación de la conducta de Jaime, que considera su aprendizaje en relación al otro y a su modo de vida como la enseñanza más valiosa de su religión.

El énfasis en el amor al prójimo fue siempre una máxima cristiana compartida por otras religiones. En Teresa de Ávila hay varios momentos en los que expresa su consideración por esa máxima y orienta a sus hermanas del convento para que la sigan:

Impórtanos mucho andar con gran advertencia cómo andamos en esto, que si es con mucha perfección, todo lo tenemos hecho; porque creo yo que según es malo nuestro natural, que si no es naciendo de raíz del amor de Dios, que no llegaremos a tener con perfección el del prójimo (*Moradas* V, 3, 9).

De nuevo, nos encontramos ante la experiencia religiosa y mística como una especie de canal para la conducta ética en este mundo y el desarrollo espiritual que deposita en el otro el rasgo de su madurez. La mística que emana de la experiencia religiosa de Jaime es la traducción del *Axé*, interpretado como una fuerte carga de materialidad y bien vivir en la Tierra. De este modo, aunque crea en la vida inmaterial, Jaime nos dio la impresión de no estar directamente orientado por esa creencia, llegando a afirmar que nunca había pensado en la inmaterialidad de la vida:



Orixás de Candomblé Keto
Héctor Carybé.
Instituto Carybé, Salvador, Bahia.

Considero que el Candomblé y la Umbanda tienen eso, son religiones de *Axé*, de la energía de la vida, que piensa sobre todo en estar vivo, en la satisfacción personal en vida. Sólo sé que la vida inmaterial es una vida de trabajo espiritual en la Tierra, en la circulación del *Axé*. [...] El *Axé* es algo bastante físico, real, es la energía que bombea nuestra sangre y que gobierna el ciclo del agua en la naturaleza. El *Axé* es la energía que impulsa y trae la vida.

Destaca, por lo tanto, que la dimensión de la plenitud de la vida está fuertemente marcada en el relato de Jaime y esa será la tónica de su mística. Su búsqueda se centra en estar siempre en contacto con los ritos de su tradición religiosa, aunque actualmente no frecuente un *terreiro* específico. Lo que le empuja a esa conexión con lo sagrado es la vida material y su sustento espiritual es la energía de *Axé*. Jaime sacraliza la vida en una intensa afirmación de su dinámica: “Estar con *Axé* es estar protegido y feliz, es estar bien acompañado y satisfecho, con la comida en la mesa y con salud siempre. Todas las creencias y ritos llevan al *Axé*”.

En este capítulo hemos cotejado la firmeza y la singularidad del testimonio de Teresa de Ávila con la religiosidad brasileña manifestada en los tránsitos que se realizan en busca de paz, de seguridad y de afecto. Con su pluma, Teresa de Ávila diseñó múltiples manifestaciones de la experiencia humana que tienen como fin la búsqueda del infinito. La mirada y la vivencia de nuestros interlocutores miembros de la Umbanda y el *terreiro* ilustran en buena medida la religiosidad brasileña en su esencia sincrética, pero sobre todo en su apertura hacia lo sagrado. La mística es el trance, el torpor, el arrebató del alma en su Dios y los colores del *terreiro*. Pero también es el silencio del castillo, las manos sudorosas del alma arrebatada, la oración y el cuerpo *virado*, poseído.

Los brasileños que ansían la luminosidad del aposento principal de sus castillos atraviesan mares y desiertos durante su peregrinación religiosa. Al elevar el amor y la humildad como virtudes humanas supremas, Teresa de Jesús conectó diferentes experiencias sobre lo sagrado, cuyo nombre cada uno pronunciará y sentirá a su manera.

*Imagen de la Virgen perteneciente al patrimonio artístico del convento de Santa Teresa de Rio de Janeiro.
Foto: LeMo.*



Teresa, su tiempo, su carisma y sus hijas en Brasil

Hermanas carmelitas del convento de Santa Teresa, Rio de Janeiro - Primer carmelo de Brasil

Este año en el que conmemoramos el V centenario del nacimiento de nuestra reformadora Santa Teresa de Jesús (1515-2015), los corazones de sus hijas no pueden dejar de vibrar ante el empeño en hacerla más conocida y amada. Ojalá nuestro anhelo por solemnizar esta fecha tan importante para la historia del Carmelo y de nuestras vidas contagie a muchos otros para que así a través de Teresa y su doctrina puedan emprender el camino hacia el Padre. Mediante dos imágenes podemos sentir a Teresa palpitante y viva a nuestro lado: sus libros, obras maestras de la literatura mística, y sus Carmelos repartidos por todo el mundo que hoy acogen a unas 9.951 monjas. Sólo en Brasil hay 795 monjas que residen en 54 monasterios.

Invitamos para ello a Teresa de Ahumada a sentarse a nuestro lado para que podamos conocerla mejor, no sólo como santa, sino, sobre todo, como figura humana, moderna y liberada de todos los condicionamientos que hoy en día impregnan nuestras sociedades. Teresa de Jesús, la andarina inquieta de Dios que avivó la lámpara oriental del Carmelo haciéndola arder con aceite español.

Teresa y su tiempo

Todo santo es fruto de su época y de su herencia cultural. Como destaca Teófanos Egido (1981), Teresa se mueve en un contexto histórico marcado por un prolongado conflicto de jurisdicciones, no solo entre las dos ramas masculinas de la Orden, sino también entre el monarca español Felipe II y la Curia Romana, cada uno con su propio programa de acción. Por un lado, el monarca con su impaciencia y rigor. Por otro, la Iglesia con su prudencia tridentina y temerosa ante el rumbo que tomaba la Iglesia “nacional” y su política eclesiástica en los reinos hispánicos.

La reforma teresiana se valió de estas circunstancias y tensiones. En parte, fue una consecuencia tanto de las maneras de actuar “casi pontificales” de Felipe II en los asuntos eclesiásticos, como del ambiente del Concilio de Trento. Además, no hay que olvidar que en la historia influyó tanto la tradición como el aspecto de novedad y la “acción teresiana” –con toda su innovación– se encarnó igualmente en un ansia de enraizar con el ideal primitivo del pasado. Como afirma la propia Teresa: “acordaos de nuestros padres santos pasados y santos ermitaños, cuya vida pretendemos imitar” (*Camino* 16, 4).

Pero, en definitiva, ¿quién fue realmente Teresa de Jesús?

Teresa de Cepeda y Ahumada nació el 28 de marzo de 1515 en Ávila, ciudad perteneciente al antiguo reino de Castilla la Vieja, en España. Vivió en el clima de religiosidad que caracterizó a su patria en el siglo XVI, un “Siglo de Oro” donde los asuntos espirituales y las conquistas ultramarinas constituían los temas básicos de conversación tanto de la nobleza reunida por la noche alrededor del hogar, como de las familias humildes en sus pobres moradas.



San José y el Niño Jesús (c. 1632).
José de Ribera.
Madrid, Museo Nacional del Prado.

A los siete años de edad, movida por el deseo de encontrar a Dios y anhelando el martirio, huyó con su hermano Rodrigo hacia “tierra de moros” con la esperanza de acabar decapitados por los seguidores de Mahoma. Pero un tío suyo encontró a nuestros “héroes” a las afueras de Ávila y los llevó de regreso a casa. Mientras el resto de las niñas se divertían con los juegos propios de su edad, Teresa disfrutaba construyendo pequeñas ermitas con piedras en el jardín de su casa e imitando la vida de las monjas.

Su vivo y exuberante temperamento, su perspicaz inteligencia y su belleza física la convirtieron en la más querida de la casa. Teresa sobresalía en todo: desde su astucia en el juego del ajedrez o su audacia viril en la práctica de la equitación, hasta su arte para cautivar a las personas de manera tan humana, simple y arrebatadora, inigualablemente suya.

Tras perder a su madre, doña Beatriz de Ahumada, a los catorce años se lanzó a los pies de la Virgen, encomendándose y suplicándole que a partir de entonces ocupara en su vida el lugar de aquella que tanto había amado. Cedamos aquí la voz a Teresa para que nos hable ella misma: “Como yo comencé a entender lo que había perdido, afligida fui a una imagen de nuestra Señora y supliquéla fuese mi madre, con muchas lágrimas. Paréceme que, aunque se hizo con simpleza, que me ha valido; porque conocidamente he hallado a esta Virgen soberana en cuanto me he encomendado a ella y, en fin, me ha tornado a sí” (*Vida* 1, 7).

Hermosa, de temperamento fogoso y cautivador, la vemos durante su adolescencia ocupada en toda suerte de vanidades y alimentando amistades triviales con algunos parientes. Esta fue la fase menos ardorosa de su vida, aunque nunca descuidó sus deberes religiosos. Nos habla Teresa: “Comencé a traer galas y a desear contentar en parecer bien, con mucho cuidado de manos y cabello y olores y todas las vanidades que en esto podía tener, que eran hartas, por ser muy curiosa. No tenía mala intención, porque no quisiera yo que nadie ofendiera a Dios por mí. Duróme mucha curiosidad de limpieza demasiada y cosas que me parecía a mí no eran ningún pecado, muchos años. Ahora veo cuán malo debía ser” (*Vida* 2, 2).

Preocupado con la formación de su hija y viéndola huérfana de madre, Don Alfonso Sánchez de Cepeda decidió en 1531 internarla en el convento de Nuestra Señora de Gracia para que fuese educada por las monjas agustinas.

Teresa permaneció en compañía de las religiosas alrededor de un año y medio. Allí experimentó la benéfica influencia de Doña María de Briceño y Contreras, una monja virtuosa y dotada que actuó como instrumento de la gracia en su camino hacia Dios. Teresa nos narra: “Comenzó esta buena compañía a desterrar las costumbres que había hecho la mala y a tornar a poner en mi pensamiento deseos de las cosas eternas y a quitar algo la gran enemistad que tenía con ser monja [...]. Estuve año y medio en este monasterio harto mejorada. Comencé a rezar muchas oraciones vocales y a procurar con todas me encomendasen a Dios, que me diese el estado en que le había de servir. Mas todavía deseaba no fuese monja” (*Vida* 3, 1-2).

Posteriormente, Teresa enfermó y su padre la llevó de vuelta a casa. Durante su periodo de convalecencia, su tío Don Pedro de Cepeda, hombre de gran virtud, le dio varios libros piadosos que poco a poco revelaron a su corazón “la nada de todo lo que pasa, la vanidad del mundo, la brevedad con la que todo acaba”.



Teresa entra al convento (1613).
Adrian Collaert y Cornelius Galle.
Grabado 4 de la serie sobre Santa
Teresa de Ávila.

Me forzó a que me hiciese fuerza

A pesar de las luchas desatadas en su alma entre la gracia divina y la voluntad propia, entre los encantos del mundo y la paz austera del claustro, Teresa decide ser monja y piensa: “los trabajos y pena de ser monja no podía ser mayor que la del purgatorio, y que yo había bien merecido el infierno” (*Vida* 3, 6). Pero aunque era el tesoro de su padre, no obtuvo su consentimiento para ingresar en la vida religiosa. Por ello, el día 2 de noviembre de 1535 al amanecer abandonó furtivamente la casa paterna para entrar en el monasterio de la Encarnación de las Carmelitas de Ávila. El 2 de noviembre del año siguiente, a la edad de veintiún años, recibirá el hábito. Así definía su plenitud y gozo interior: “En tomando el hábito, luego me dio el Señor a entender cómo favorece a los que se hacen fuerza para servirle, la cual nadie no entendía de mí, sino grandísima voluntad. A la hora me dio un tan gran contento de tener aquel estado, que nunca jamás me faltó hasta hoy, y mudó Dios la sequedad que tenía mi alma en grandísima ternura” (*Vida* 4, 2).

Sin embargo, el brusco cambio de vida y alimentación pronto debilitó su salud y no tuvo más remedio que abandonar el claustro. Para someterse a un tratamiento riguroso la llevaron a Beccedas. Allí nada pudieron hacer por ella y estuvo a punto de ser enterrada viva. Tras cuatro días en estado cataléptico, recobrados los sentidos pero todavía llena de dolores, regresó al convento. En su estilo fluido Teresa nos narra su vuelta: “Di luego tan gran prisa de irme al monasterio, que me hice llevar así. A la que esperaban muerta, recibieron con alma; mas el cuerpo peor que muerto, para dar pena verle. El extremo de flaqueza no se puede decir, que solos los huesos tenía ya. Digo que estar así me duró más de ocho meses [...] Todos los pasé con gran conformidad y, si no fue estos principios, con gran alegría; porque todo se me hacía nonada, comparado con los dolores y tormentos del principio. Estaba muy conforme con la voluntad de Dios, aunque me dejase así siempre” (*Vida* 6, 2).

Poco a poco recobra la salud por intercesión de San José de quien era gran devota. De hecho fue una de las grandes precursoras en la Santa Iglesia de esta devoción filial que legó a la familia carmelita. Pero su salud estaría resentida hasta su muerte.

Tras esta etapa retomó su vida de observancia regular. Joven, atractiva, colmada de innumerables dones, de conversación fluida, vivaz y afable con la que cautivaba a todos, se entregó a prolongadas conversaciones en el locutorio con el pretexto de realizar entretenimientos espirituales, una práctica que, según sus propios confesores, no constituía pecado.

En el reloj del tiempo suena la hora de Dios. Ha llegado el momento de la gracia. Teresa tiene cuarenta años y parte hacia la etapa más decisiva de su vida: la entrega sin reservas a Dios. Se verá premiada de extraordinarias gracias místicas: visiones, éxtasis y arrobamientos. Pero sobre fenómenos tan insólitos planea la duda: ¿vendrían de Dios o del demonio? Se trata de un periodo de la vida de Teresa que se caracterizó por grandes sufrimientos espirituales y contradicciones. Su único apoyo fue someterse al juicio de las autoridades eclesiásticas. Confiará la dirección de su alma a los

padres de la recién fundada Compañía de Jesús y a los dominicos. Cabe tener presente que convivió con grandes santos de la época como San Francisco de Borja y San Pedro de Alcántara. Los teólogos más eminentes de la época acabarían reconociendo en el espíritu de Teresa la señal de Dios.

A los cuarenta y cinco años Teresa tuvo una visión del infierno que le causó una fuerte impresión y le llevó a esforzarse aún más en buscar la perfección: practicar siempre y en todas las cosas lo más perfecto será su ideal.

En 1560 ante la crítica situación política y religiosa de Europa, con el cisma de la cristiandad provocado por la reforma luterana, Teresa exclama: “Estáse ardiendo el mundo” (*Camino* 1, 5). Ante esta realidad, se siente llamada a fundar un monasterio donde se viva con mayor austeridad la observancia de la regla primitiva del Carmelo, pues en la Encarnación estaba vigente la regla mitigada del Papa Eugenio IV desde hacía 131 años.

Fundadora y reformadora



Reforma de la Orden Carmelita
(1613).
Adrian Collaert y Cornelius Galle.
Grabado 18 de la serie sobre Santa
Teresa de Ávila.

Estimulada por el celo apostólico y deseosa de reparar los daños cometidos contra la unidad de la Iglesia, viendo –según sus palabras– como nuestro Señor “tiene tantos enemigos y tan pocos amigos, que éstos fuesen buenos, determiné a hacer eso poquito que era en mí, que es seguir los consejos evangélicos con toda la perfección que yo pudiese y procurar que estas poquitas que están aquí hiciesen lo mismo” (*Camino* 1, 2).

Así, el 24 de agosto de 1562 fundó el monasterio de San José de Ávila, el primero de su reforma. Pero toda la ciudad de Ávila, su Consejo, sus magistrados, sus hidalgos e incluso las clases más populares se alzaron contra ella. Veían en el nuevo convento fundado en la pobreza absoluta una amenaza para la economía de la ciudad pues Ávila ya estaba sembrada de monasterios que pesaban sobre las arcas públicas. Pero la tormenta finalmente amainó. En 1567 el General de la Orden, fray Rubeo de Rávena, visitó el monasterio de San José y constató el fervor que animaba y vivificaba la comunidad de la Madre Teresa de Jesús. Por ello, no sólo le concedió permiso para fundar nuevos conventos según la misma norma de vida, sino que también la autorizó a crear monasterios de carmelitas masculinos reformados. La Madre Teresa entrará en contacto con el padre Antonio de Jesús y con fray Juan de la Cruz, los primeros carmelitas descalzos, y en 1568 se fundará el primer convento masculino de Duruelo.

La vida de Teresa tocaba a su fin. Sólo le quedaban catorce años de vida, pero serán los más fructíferos de una existencia marcada por inmensos sufrimientos tanto físicos, por su delicada salud, como espirituales, por las grandes contradicciones que tuvo que afrontar en su misión como fundadora y reformadora. Sin embargo, cuando se trataba de la gloria de Dios, nada detuvo a esta intrépida luchadora cuyo lema era: sufrir o morir.

Tras grandes vicisitudes, en 1580 tuvo la alegría de ver a los carmelitas descalzos constituidos en provincias separadas. Logrará otra gran victoria en 1581 en el capítulo de Alcalá, donde fueron aprobadas las Constituciones para las Carmelitas.

El 4 de octubre de 1582 falleció en Alba de Tormes a los sesenta y siete años. Sus últimas palabras fueron: “Muero hija de la Iglesia”. En su amor abrasado por Dios y su ansia por servirle había sembrado por toda España diecisiete monasterios femeninos y catorce conventos carmelitas masculinos.

Su carisma

Teresa abrió un camino desconocido hasta entonces: traer a Dios a la intimidad del hombre a través de la humanidad de Jesús, a quien llamaba con cariño y respeto “Su Majestad”. La oración teresiana es de signo afectivo y está destinada a la contemplación. Si durante el tiempo de oración era preciso incorporar su vida a la de Cristo, durante el resto del día, en pleno trabajo, intentaba por medio del silencio crecer en la intimidad con Cristo: “que nadie le tomó por amigo que no se lo pagase” (*Vida* 8, 5). Dotada para las relaciones humanas y conocedora del calor de amigos fieles, Teresa define así su modelo de oración: “que no es otra cosa oración mental, a mi parecer, sino tratar de amistad, estando muchas veces tratando a solas con quien sabemos nos ama” (8, 5).

Un aspecto importante en su doctrina es el uso de metáforas para facilitar la comprensión de sus enseñanzas. Por ejemplo, compara sus diferentes grados de oración con los distintos medios para obtener agua o el alma es como un castillo donde cada una de sus “moradas” equivale a una etapa de la vida interior. Los rasgos característico del carisma teresiano es, por tanto, el servicio a Cristo y a su Iglesia mediante la oración por los sacerdotes, las necesidades eclesíásticas y toda la humanidad: “Tornando a lo principal para lo que el Señor nos juntó en esta casa [...] procuremos ser tales que valgan nuestras oraciones para ayudar a estos siervos de Dios, que con tanto trabajo se han fortalecido con letras y buena vida y trabajado para ayudar ahora al Señor [...] los predicadores y teólogos [todos los que predicán la palabra de Dios] han de ser los que esfuercen la gente flaca y pongan ánimo a los pequeños” (*Camino* 1-3).

Teresa vivió en un mundo semejante al nuestro en el que la sed de conquistas ultramarinas llevó al hombre a esclavizar al hombre, un mundo en el que el estruendo de las armas de guerra acalló aquel silencio capaz de desvelar al ser humano su verdadero mundo, su castillo interior. Al comprender el valor del silencio en la búsqueda de la intimidad divina, Teresa procuró que sus monasterios se moldearan con las formas de una vida simple y pobre, acompañada por la oración (la mental y la salmodia del oficio divino), el trabajo y la vida comunitaria, en la alegría de la fraternidad y el silencio orante.

Más cercano a nosotros en el tiempo, el escritor y místico moderno Thomas Merton (1966) se hizo eco del pensamiento teresiano: “Quien se retira al silencio no necesariamente odia el lenguaje. Quizás es el amor y el respeto al lenguaje lo que le impone el silencio, pues la misericordia de Dios no se escucha en palabras a menos que se escuche, antes y después de que las palabras se pronuncien, en el silencio”.

En nuestra sociedad convulsionada por el desorden, el miedo y la crisis social, Teresa de Jesús, como maestra y psicóloga, indica al hombre el camino seguro para rescatar su ser fragmentado, devolverle a sí mismo y enseñarle a ser un auténtico hombre a través del encuentro íntimo con el verdadero Dios.

Sus hijas en Brasil

La piedra angular del Carmelo teresiano femenino en tierras brasileñas fue el convento de Santa Teresa de Río de Janeiro, que se fundó el 28 de marzo de 1742 y de cuyo tronco brotaron varias fundaciones que difundieron por todo Brasil la savia del carisma teresiano. Nuestro monasterio nació del heroísmo y del celo de Dios que abrasó el corazón de la joven carioca Jacinta Rodrigues Aires. El 15 de octubre de 1715, mientras nuestra patria somnolienta despertaba sacudida por las guerrillas de los invasores franceses, nacía en Río de Janeiro la niña Jacinta. Estamos, pues,



Éxtasis de Santa Teresa (1727).
Sebastiano Ricci.
Viena, Kunsthistorisches Museum.



Don João V (1729)

Jean Ranc.

Madrid, Museo Nacional del Prado.

celebrando un doble acontecimiento: el tercer centenario del nacimiento de nuestra fundadora la Madre Jacinta de San José y el quinto centenario del nacimiento de nuestra reformadora Santa Teresa de Jesús.

Jacinta aspiró desde su infancia a la vida claustral. Pero al no existir en Rio de Janeiro conventos de religiosas, su padrastro le prometió a ella y a su hermana Francisca, que también sentía la llamada divina, obtener de Su Majestad Don João V, rey de Portugal, la licencia para que ambas partiesen a Lisboa con el propósito de elegir el convento y la Orden que estimasen más conveniente. Sin embargo, próxima a partir, Jacinta sufrió una caída que le impidió viajar. Desolada vio cómo se desmoronaban sus proyectos y sueños. Pero la Divina Providencia así lo había dispuesto porque le reservaba una misión más elevada. Sí, ella debía hacer realidad su ideal, pero no en tierras lejanas. Estaba predestinada a esparcir como pionera en Brasil la semilla del carisma teresiano: fundar el primer monasterio de Carmelitas Descalzas y abrir de este modo un nuevo horizonte a centenares de jóvenes deseosas de silencio y oración.

Pasado algún tiempo desde su caída, y pudiendo ya caminar, Jacinta comenzó a frecuentar la cercana iglesia de Nossa Senhora do Desterro. En cierta ocasión, al bajar la Ladeira do Desterro sintió la inspiración para escoger un lugar solitario donde llevar a cabo esa anhelada vida de íntima unión con Dios. Para ello eligió la *Chácara da Bica*, situada cerca del Morro do Desterro. Tras revelar sus intenciones a su tío materno, el capitán Manoel Pereira Ramos, éste adquirió la deseada granja por mediación del Gobernador Gomes Freire Andrade.

La mañana del 27 de marzo de 1742, acompañada por una criada y por su hermano José, que más tarde sería sacerdote, Jacinta dejó atrás su hogar, lo dejó todo para encontrar el Todo Absoluto de Dios. Llevaba consigo la inseparable imagen del Niño Jesús, preservada hasta nuestros días en el convento y que la priora entrega a cada postulante en el momento de franquear las puertas de la clausura para ingresar en el Carmelo.

En la madrugada del día siguiente, su hermana Francisca también dejó la casa paterna para unírsele. Este será el punto de inflexión en todo el proceso de la obra de Jacinta y por eso es considerado el comienzo de la fundación de nuestro convento. A partir de entonces Jacinta y Francisca renunciaron a su apellido Rodrigues Aires y pasaron a llamarse Jacinta de São Jose y Francisca de Jesus Maria.

A pesar de no haber convivido nunca con monjas, Jacinta, inspirada por la luz divina, transformó el viejo edificio dándole la impronta de un pequeño y humilde monasterio. Ambas poseían unas pobres celdas separadas y una pequeña sala hacía las veces de coro, donde al toque de una campanilla se reunían para la oración mental y para recitar el oficio parvo de Nuestra Señora. Además, introdujeron nuevas divisiones en los aposentos con el fin de evitar al máximo el contacto con personas extrañas y cultivar así el recogimiento y el silencio. Para asistir a la Santa Misa frecuentaban la iglesia de Nossa Senhora do Desterro, pero a fin de proteger el recogimiento Jacinta concibió construir en el propio lugar una capilla dedicada al Señor Niño Dios. Con la venta de algunas joyas y el apoyo del gobernador Gomes Freire de Andrade, los trabajos de construcción fueron progresando.

A finales de 1743 se concluyó la capilla que fue bendecida el 31 de diciembre. El día de año nuevo de 1744, festividad de la Circuncisión del Señor, la capilla del Niño Dios amaneció ornamentada para la celebración de su primera misa, oficiada por fray Manoel de Jesús, carme-

lita descalzo y confesor de Jacinta y Francisca. Al día siguiente, el señor obispo, D. Fray Juan de la Cruz, también carmelita descalzo, acompañado por fray Manoel, visitó la capilla y oyó a las hermanas en confesión. Así pudo constatar con fundamento la vida ejemplar de gran pobreza y recogimiento que seguían nuestras penitentes.

Imbuidas del mismo ideal, otras jóvenes pertenecientes a la sociedad carioca se unieron desde marzo de 1748 como postulantes a las hermanas Jacinta y Francisca, que vieron con alegría nacer a una pequeña comunidad e iniciaron la salmodia del Oficio Divino que jamás se interrumpiría desde entonces.

Debido quizás a un exceso de trabajo y al rigor de la austeridad, Francisca enfermó víctima de una tuberculosis que acabaría con su vida la mañana del 13 de julio de 1748, a los treinta años de edad. La Madre Jacinta le entregaba así al Señor de la vida y de la muerte su tesoro más precioso. Juntas habían compartido los días luminosos y grises de su misma caminada.

La llegada de más postulantes incrementó inevitablemente los gastos de manutención. Ante esto la Madre Jacinta solicitó humildemente una audiencia con el gobernador Gomes Freire de Andrade. Confiando en Dios le expuso su deseo de fundar un convento de la reforma teresiana para que sus compañeras y ella pudiesen abrazar canónicamente la vida monástica profesando la regla de las carmelitas descalzas. Gomes Freire aprobó su proyecto y se ofreció a costear personalmente la construcción del convento. Para ello, el gobernador solicitó al obispo, en ese momento D. Fray Antônio do Desterro, que tramitase las licencias con Su Majestad y el Breve Pontificio, asumiendo él todos los gastos. Por fin, el 24 de junio de 1750, el Excelentísimo Señor Obispo bendijo solemnemente y colocó la primera piedra del convento de Santa Teresa para mayor júbilo de la Madre Jacinta y sus hijas en aquel día memorable

Las obras se desarrollaron a un ritmo tan acelerado que un año después de la colocación de su primera piedra, el día 25 de junio de 1751, la Madre Jacinta y sus compañeras se trasladaron al nuevo convento, para ocupar la parte ya concluida. El día 5 de enero llegó procedente de Roma el Breve para la fundación. Sin embargo, aquella incipiente pero fervorosa comunidad sufrió una gran decepción al comprobar que el Breve había sido solicitado para religiosas de Santa Clara y no de Santa Teresa. A pesar de ello, las fieles hijas de la gran mística española no se resignaron y se mantuvieron firmes en su deseo de abrazar la regla carmelita.

La cuestión fue estudiada por una comisión compuesta por doctos teólogos de la Diócesis que de forma unánime apoyó la justa reivindicación de la Madre Jacinta. Pero el obispo D. Fray Antônio do Desterro se mantuvo inflexible. Ante ello, la Madre Jacinta decidió partir rumbo a Lisboa para solicitar audiencia al rey D. José I, por medio del cual esperaba obtener de la Santa Sede un nuevo Breve. Recibida por Su Majestad, este se comprometió a encargar a su ministro en Roma que rogara al Sumo Pontífice Benedicto XV el Breve para poder fundar el convento bajo la regla primitiva del Carmelo y de las Constituciones de Santa Teresa.

En Lisboa la Madre Jacinta frecuentó el convento de San Alberto, conocido como el de las Albertas, la casa madre del Carmelo Reformado en tierras lusitanas que en 1585 fundó la Madre Maria de São José Salazar. Esta insigne carmelita fue una de las que mejor asimilaron el verdadero espíritu de Santa Teresa y así supo implantarlo y transmitirlo a las generaciones posteriores. En esta fuente cristalina Maria Jacinta bebió con avidez la doctrina de nuestra reformadora, asentando aún con más firmeza su vocación y perfeccionándola gracias al contacto vivo con aquella comu-



Libro de la Fundación del convento de Santa Teresa en Rio de Janeiro. Biblioteca del convento.



*Detalle del libro de la Fundación
del convento de Santa Teresa en
Rio de Janeiro.
Biblioteca del convento.*

nidad genuinamente teresiana. Esta experiencia fue la piedra de toque que permitió a nuestra fundadora vivenciar con mayor autenticidad el carisma y formar en él a sus hijas.

Por fin, el 22 de diciembre de 1755 llegó de Roma el ansiado Breve apostólico y la Madre Jacinta se despidió del monarca para emprender su viaje de regreso. El 17 de abril de 1756, sábado de Aleluya, desembarcó en Río de Janeiro, triunfante y deseosa de compartir con sus hijas la gran victoria. Sin embargo, a pesar de las autorizaciones y contrariando las disposiciones oficiales de Roma y Portugal, el Obispo D. Antônio no permitió que la Madre Jacinta y sus hijas profesasen canónicamente. Ante esta divergencia irreconciliable, el Conde de Bobadela consideró prudente no insistir más con la esperanza de que con el tiempo desapareciesen todos los obstáculos. La Madre Jacinta, que podía apelar a la Corte y a la Sede Apostólica, decidió seguir el consejo del conde y dejó de insistir. En 1757 concluyeron las obras del edificio del convento y la Madre Jacinta y sus hijas se recogieron definitivamente para vivir en “observancia religiosa y siguiendo en todo la regla y las Constituciones de la reforma carmelita”. Diez años después, el recogimiento de Santa Teresa ya contaba con 21 mujeres, la capacidad máxima fijada por las Constituciones.

La Madre Jacinta culminó sus días en la práctica constante de la virtud y el día 12 de octubre de 1768 murió a los 52 años de edad sin haber podido recibir la profesión canónica. Sus restos mortales reposan en el convento de Santa Teresa, al igual que los de su fundador Gomes Freire de Andrade, fallecido el 1 de enero de 1763.

Las hijas de la Madre Jacinta siguieron su ejemplo recogidas en su convento hasta que después de la muerte de D. Fray Antonio del Destierro en 1773, su sucesor, D. Joaquín Justiniano Mascarenhas Castelo Branco, en 1780 reconoció oficialmente la clausura y las vistió canónicamente con el hábito carmelita. Poco después, el 23 de enero de 1781, sus hijas pudieron al fin profesar los votos solemnes. Habían transcurrido 25 perseverantes años desde la expedición del Breve pontificio.

Pese a todas estas vicisitudes, el convento de Santa Teresa tuvo la alegría de celebrar los 250 años de su fundación coincidiendo con el Jubileo de los 2000 años del nacimiento de Jesucristo. Así, durante ya casi tres siglos muchas jóvenes han vivido y viven hasta hoy en el silencio del claustro, una existencia de oración silenciosa y escondida por el bien de la Iglesia, de la humanidad y especialmente de la ciudad de Río de Janeiro. Entre ellas, como modelo e hija de nuestra insigne fundadora, resulta obligado referirse a la sierva de Dios, la Madre María José de Jesús, nacida en Río de Janeiro el 28 de febrero de 1882.

La Madre María José de Jesús, conocida en su siglo como Honorina de Abreu, fue una figura notable en la historia de nuestra Orden, siendo bautizada por ello como la “matriarca del Carmelo brasileño”. Ya en vida despertó el interés de la prensa por las apreciaciones que de ella hicieron los poetas Carlos Drummond de Andrade y Manuel Bandeira. Era hija de la pianista María José de Castro Fonseca y del célebre historiador Capistrano de Abreu. La joven Honorina heredó el sentido de la historia, la inteligencia brillante y el talento lingüístico de su padre, así como una marcada vena poética de parte de su abuela materna, doña Adelia de Castro Fonseca.

Después de haber brillado en la sociedad carioca por su belleza, elegancia y dotes de espíritu, tras su conversión en 1902 Honorina entró en nuestro convento con apenas 29 años de edad, donde pasó a ser llamada Hermana María José de Jesús. Años después, en 1917, fue elegida

priora, un hecho que se repetiría en nueve ocasiones a lo largo de su vida. Además de carmelita ejemplar por la santidad de su vida, la Madre Maria José de Jesus fue escritora, poeta y traductora fecunda que adaptó al portugués las obras completas de la Santa Madre Teresa de Jesús, nuestras constituciones y la conocida obra *Imitación de Cristo*, que ya había traducido del latín y publicado antes incluso de ingresar en el convento. Gran amiga de Manuel Bandeira, el escritor la consideraba “la mayor poetisa de Brasil”.

En 1931 por encargo del Cardenal D. Sebastián Leme escribió el *Ato de desagravo ao Cristo Redentor* para la inauguración de su monumento en el Corcovado. Tanto el Cardenal Leme como el Cardenal D. Jaime de Barros Câmara apreciaban tan sinceramente a la Madre Maria José de Jesus que el primero llegó a señalar que la “fiesta conmemorativa de sus Bodas de Plata debería ser considerada fiesta de la archidiócesis”. En este sentido, el añorado cardenal añadiría: “el corazón de María es un océano de bondad. Esta alma es un ejemplo de oración y santidad”.

El 11 de marzo de 1959, a los 77 años de edad, la Madre Maria José de Jesus falleció en olor de santidad víctima de una parada cardíaca. En vista del aura de santidad que rodeó en vida a esta Sierva de Dios, después de una serena reflexión desarrollada en el seno de la comunidad, el entonces Provincial de nuestra Orden, fray Patricio Sciadini, manifestó en 1986 su deseo de que fuese abierto el proceso para su canonización. Así, el 22 de mayo de 1989 se procedió a la Apertura Oficial de la Causa de Beatificación y Canonización, y el 28 de marzo de 1992 fueron remitidos a Roma todos sus escritos y la documentación necesaria para el proceso. Confiamos en que esta ilustre hija de la gran Teresa de Jesús y de la Madre Jacinta de São José, que intercede por nosotros en la eternidad, alcance la gloria de los altares.

Las fundaciones brasileñas

Una vez relatados los orígenes del carmelito femenino en Brasil y el convento de Santa Teresa de Rio de Janeiro, nos ocuparemos ahora del desarrollo histórico del carisma a través de la fundación de sus muchos monasterios. Nuestro relato se desarrollará como un viaje por los puntos cardinales de nuestro país, trazando con sus líneas caminos que nos pondrán en sintonía con todos nuestros carmelitos.

Del vigoroso tronco del convento de Santa Teresa nació como su primer fruto el carmelito de San José fundado en Petrópolis el 20 de abril de 1911 por la Madre María de San José. Este a su vez dio origen el 14 de mayo de 1924 al carmelito de la Inmaculada Concepción en la localidad pernambucana de Camaragibe y el 31 de agosto de 1958 al Carmelito del Sagrado Corazón de Jesús, ubicado originariamente en Juiz de Fora (Minas Geras) pero trasladado recientemente a Bananeiras en Paraíba.

Pero de nuestro convento matriz brotaron otros frutos. Así, la Madre Benedicta de Jesús, María y José fundó el 12 de marzo de 1926 el carmelito de San José de Rio de Janeiro. Por su parte, las madres Antonia del Niño Jesús y Cecilia María del Espíritu Santo, junto con la hermana Joaquina de Jesús Sacramentado, abrieron el 15 de diciembre de 1929 el carmelito de Santa Teresinha en Fortaleza (Ceará). Asimismo, a petición de Su Eminencia, el Cardenal D. Sebastián Leme, se fundaría en 1929 el carmelito de Su Santísima Trinidad en Tanguá (Itaboraí, Rio de Janeiro) y con la colaboración de esta última comunidad se erigiría en 1945 el carmelito del Espíritu Santo de Teresópolis, también en el estado de Rio de Janeiro.



*Armario con ropa de la Madre Maria José de Jesus. Convento de Santa Teresa, Rio de Janeiro.
Foto: LeMo.*



Clasuro mayor del Convento de Santa Teresa. Foto: Municipalidad de Río de Janeiro.

En 1913 por iniciativa del arzobispo de São Paulo, D. Duarte Leopoldo Silva, nuestro convento envió a la Madre Regina de la Inmaculada Concepción para transformar en convento el recogimiento de Santa Teresa fundado en São Paulo en 1685. Fue tal el celo y el rigor con los que la Madre Regina acometió su labor que el antiguo recogimiento reconvertido en Carmelo teresiano se transformó en un árbol frondoso, un Carmelo del que nacieron monasterios en varias ciudades de São Paulo y de Brasil.

El Carmelo de Nazaré, fundado en Cariacica (Espírito Santo) el 1 de octubre de 1981, fue igualmente una derivación de nuestro convento de Santa Teresa. Para ello, contó con la colaboración de los Carmelos de San José de Petrópolis, Santa Teresinha (Fortaleza), así como del Inmaculado Corazón de María y Santa Teresinha (Cotia).

El primer “refugio teresiano” en tierras riograndenses fue el convento de Nuestra Señora del Carmen, fundado en Porto Alegre el 8 de diciembre de 1839 por Joaquina Isabel de Brito, una portuguesa natural del Alentejo. Ayudada por su hermana María José y otras diez compañeras, esta joven lusitana fue el instrumento escogido por Dios para implantar en Rio Grande del Sur el Carmelo reformado. De este convento nacieron otras dos fundaciones: el Carmelo de San José de Rio Grande, fundado el 26 de mayo de 1894, y el Carmelo de Nuestro Señor de los Pasos, inaugurado en San Leopoldo el 6 de enero de 1910.

Alrededor de 1908, al alcanzar la comunidad de Porto Alegre el número máximo de religiosas permitido, fue preciso volver a pensar en una nueva fundación. La idea fue acogida con entusiasmo por el entonces obispo de la Diócesis de Rio Grande del Sur, D. Claudio José Gonçalves Ponce de León. D. Claudio pensó en un terreno adyacente a la Capilla de Nuestro Señor de los Pasos de San Leopoldo, como el más propicio para la edificación del nuevo convento y allí el 6 de enero de 1910 nació el Carmelo de Nuestro Señor de los Pasos.

Con el transcurso del tiempo, la floreciente comunidad ya no podía admitir a todas las candidatas, por lo que fue necesario el nacimiento de otra fundación. De este modo, el 7 de julio de 1951 el pueblo de Caxias del Sur abrió su corazón para acoger a la Madre Ángela María de la Inmaculada y a sus ocho hermanas, dando origen al Carmelo del Niño Jesús. Esta fervorosa comunidad a su vez enriqueció la ciudad de Santo Ángel ofreciéndole el 17 de septiembre de 1968 el Carmelo del Sagrado Corazón de Jesús. De este convento, joven pero vigoroso, surgió el 16 de julio de 1980 en Giruá el Carmelo Inmaculado Corazón de María, el noveno de Rio Grande del Sur.

Del monasterio de Nuestro Señor de los Pasos se originó el 11 de septiembre de 1935 la fundación del Carmelo de Nuestra Señora del Carmen en Santa María, de donde surgieron otros monasterios: el de San José en Cruz Alta, fundado el 13 de abril de 1958, y el Corazón Eucarístico de Jesús, inaugurado el 15 de agosto de 1949 en Pelotas.

En nuestro itinerario no podía faltar Paraná. La acogedora y fértil “tierra de los pinares” resultó ser un suelo propicio para la semilla teresiana que germinó con cuatro monasterios: el Carmelo de la Asunción y San José, fundado en Curitiba el 11 de febrero de 1960; el de Cristo Rey (originariamente del 14 de abril de 1955 en Caravaggio, Rio Grande del Sur), que el 26 de noviembre de 1970 fue trasladado a la ciudad de Céu Azul; el monasterio de Nuestra Señora del Carmen, fundado en Campo Mourão el 11 de diciembre de 1963 y el de Nuestra Señora de Guadalupe, abierto en Londrina el 14 de diciembre de 2003.

São Paulo y Minas Gerais, dos estados de importancia capital en el plano económico, político y sociocultural de nuestro país, también están marcados por el sello de la presencia teresiana, para alegría de paulistas y mineros. Ya hemos mencionado el nacimiento del monasterio de Santa Teresa en São Paulo, transformado de recogimiento en convento en 1913. Es un punto clave para nuestra ruta puesto que se trata del Carmelo matriz de casi todos los paulistas, además de impulsar las fundaciones en la capitales de Minas y de Bahía. Su “primogénito” fue el Carmelo de Santa Teresinha del Niño Jesús, fundado en Campinas el 24 de septiembre de 1926, y de él surgió el 26 de octubre de 1943 el Carmelo de la Sagrada Familia en Pouso Alegre y el 1 de diciembre de 1948 el del Corazón Eucarístico de Jesús en Uberaba, ambos en Minas Gerais.

Para cumplir una promesa hecha a Santa Teresinha de Lisieux, D. Duarte Leopoldo y Silva emprendió también la implantación del Carmelo el 2 de julio de 1932 en la ciudad de Mogi das Cruzes, que la tomaría como patrona. Tras permanecer veinte años en esta ciudad, el monasterio se trasladó a la ciudad de Aparecida do Norte donde se encuentra actualmente. Del Carmelo de Santa Teresinha brotaron el Carmelo de San José y de la Virgen Madre de Dios, erigido en Santos el 15 de diciembre de 1948, y otros dos monasterios fundados bajo la protección del glorioso San José: el Carmelo de Passos fundado el 3 de abril de 1951 y el de Três Pontas de 16 de julio de 1962, los dos en Minas Gerais.

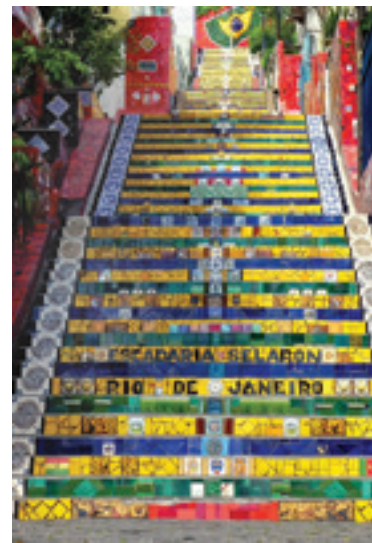
El 8 de setiembre de 1960 se inauguró en São João da Boa Vista (São Paulo) otra casa teresiana, el Carmelo de Nuestra Señora de la Esperanza, que tendrá su origen en el Carmelo de São José y de la Virgen Madre de Dios (Santos, São Paulo).

La tercera fundación emprendida por el Carmelo matriz paulista tuvo lugar en la progresista capital minera. El 16 de julio de 1941 la Madre Gema de la Eucaristía y otras cuatro hermanas fundaron en Belo Horizonte el Carmelo de Nuestra Señora Aparecida. A partir de este se originaron los conventos de la Inmaculada Concepción en Divinópolis, del 7 de septiembre de 1966; el de María Madre de la Iglesia y Paulo VI en Montes Claros, del 8 de septiembre de 1977 y el de la Inmaculada Concepción en Siete Lagoas, del 15 de septiembre de 1985.

También Jundiá contará con la presencia de un heraldo teresiano que por medio de su silencioso aunque elocuente testimonio, cantará las alabanzas a Dios. Se trata del Carmelo de San José, la cuarta fundación nacida del monasterio paulista de Santa Teresa, inaugurado el 24 de diciembre de 1944.

El 13 de febrero de 1947 fue el turno para la presentación del Carmelo del Inmaculado Corazón de María y Santa Teresinha en la ciudad de Cotia (São Paulo) igualmente derivado del Carmelo matriz paulista. El monasterio del Inmaculado Corazón de María y de San José fue erigido en Piracicaba durante la festividad de San José de 11 de abril de 1951. La idea de la fundación partió también del de Santa Teresa de São Paulo y fue protagonizada por la Madre Leopoldina de Santa Teresa, que posteriormente sería también la fundadora, junto a la Madre Isabel de los Ángeles, del ya citado Carmelo de la Asunción

Salvador, la legendaria tierra del *Senhor do Bonfim*, tan rica en historia, incrementó su patrimonio el 23 de enero de 1958 con la apertura de un monasterio de descalzas, el Carmelo de Nuestra Señora de la Anunciación y San José, surgido de la casa madre de São Paulo. Instalado durante sus primeros tres años en la Isla de Itaparica, el 16 de marzo de 1961 se trasladó al anti-



Escaleras de Selarón en Santa Teresa (1990-2013).

Jorge Selarón.

Foto: Mauricio Peltier, 2013.



Santa Teresa.
*Patrimonio del convento de Santa
Teresa en Rio de Janeiro.*
Foto: LeMo.

guo *Paço da Penha*, en el barrio de Itapagipe de Salvador, para por fin recalar definitivamente el 22 de diciembre de 1965 en el monasterio del barrio de Brotas.

Fiel al espíritu de su fundadora, el carmelo de San José de Rio de Janeiro donó a la ciudad paulista de Tremembé su herencia espiritual fundando el carmelo de la Santa Faz y Pío XII el 7 de septiembre de 1955. Tampoco podemos olvidarnos de la hospitalaria tierra de Pernambuco y su pueblo devoto de la Virgen del Escapulario. Recife se verá enriquecida el 14 de mayo de 1924 con el convento de la Inmaculada Concepción cuyo origen era el de San José de Petrópolis. Por su parte, el carmelo María Madre de la Iglesia fue erigido canónicamente en la capital pernambucana el 19 de marzo de 1970, derivado del de Nuestra Señora de Aparecida de Belo Horizonte. Fue trasladado a São Luís do Maranhão el 24 de abril de 1981 con el nombre de carmelo de San José.

También la Amazonia está presente en nuestro periplo. La ciudad de Belém de Pará cuenta desde 1977 con la presencia de las hijas de Teresa. Es el carmelo de Santa Teresinha, fundado originariamente en la lejana Mozambique en 1964. La instauración de un régimen marxista-leninista en aquel país africano obligó a nuestras hermanas mozambiqueñas a abandonar su patria, siendo recibidas con los brazos abiertos en Brasil.

Por último, para completar este viaje no podemos olvidarnos de todos los “brotes” crecidos de estas fundaciones a lo largo del territorio brasileño. Haciendo un rápido recorrido nos encontramos con el de Santa Teresa en Itajaí (Santa Catarina) del 1 de enero de 1981; el de São José en Campos (Rio de Janeiro) del 24 de agosto de 1986; el de Santa Teresa y Santa Miriam de Jesús Crucificado en Franca (São Paulo) del 16 de agosto de 1987; el de São José en Cachoeiro de Itapemirim (Espírito Santo) el 20 de junio de 1988; el de Cristo Redentor en São José (Santa Catarina) del 17 de julio de 1989; el de Santa Teresa de Jesús y San Juan de la Cruz en Teresina (Piauí) del 19 de marzo de 1990; el de la Inmaculada Concepción en Propriá (Sergipe) del 6 de enero de 1991 o el de Nuestra Señora del Carmen fundado en Brasília el 8 de diciembre de 1992. Igualmente, encontramos los monasterios de la Resurrección y Santa Edith Stein en Senhor do Bonfim (Bahía) del 1 de enero de 1994; de Santa María Madre de Dios en João Pessoa (Paraíba) del 23 de agosto de 1997; el de la Santísima Trinidad y la Beata Elisabeth de la Trinidad en Coronel Fabriciano (Minas Gerais) del 19 de marzo de 2000; el de la Santísima Trinidad y del Inmaculado Corazón de María en Patos de Minas (Minas Gerais) del 25 de noviembre de 2000; el de Santa Teresinha en Maceió (Alagoas); así como los carmelos de la Santísima Trinidad y la Inmaculada Concepción en Trindade (Goiás) y el de Nuestra Señora de la Sonrisa y Santa Teresinha en Natal (Río Grande del Norte).

La chispa arrojada con audacia pionera por Jacinta Rodrigues Aires, la Madre Jacinta de San José, se propagó, como hemos visto, por todo Brasil y hoy arde manteniendo encendidos el fuego de la oración y la llama de la alabanza a María en cada carmelo, oasis de paz, lucero que brilla intercediendo por la Iglesia y por la humanidad en nuestra patria.

Escudo Carmelo, 2011.
*Relectura del diseñador valenciano
Didac Ballester.*



Carmelos femeninos en Brasil



Las fundaciones de Santa Teresa en España.



Acueducto de Lapa y Convento de Santa Teresa
Grabado de George Cook, 1792,
Biblioteca Nacional de Rio de Janeiro

Bibliografía

Teresa de Ávila en Brasil

- ALABRÚS, Rosa M^a y GARCÍA CÁRCEL, Ricardo (2015). *Teresa de Jesús. La construcción de la santidad femenina*. Madrid: Cátedra.
- ÁLVAREZ, Tomás (coord.) "La familia de Teresa en América: Pensamiento americano de Teresa". *Teresa, tema por tema. Teresa en familia*, pp. 56-60. Recuperado de: <www.teresavila.com/>
- BELTRÁN, Vicente [1943] (1973). "La facultad de Teología en la Universidad de Toledo". En *Miscelánea Beltrán de Heredia*. Salamanca: OPE, pp. 311-356.
- BUTLER, Judith (2002). *Cuerpos que importan*. Buenos Aires: Paidós.
- BUTRON Y MUXICA, Joseph Antonio (1722). *Harmonica Vida de Santa Teresa de Jesus*. Madrid: Francisco del Hierro.
- CARRIÓN, María M. (1994). *Arquitectura y cuerpo en la figura autorial de Teresa de Jesús*. Barcelona: Anthropos.
- CASTRO, Américo [1929] (1982). *Teresa la santa y otros ensayos*. Madrid: Alianza, Madrid, 1982.
- CERVANTES, Miguel de (1998). *Don Quijote de la Mancha*. Barcelona: Crítica.
- GARCÍA DE LA CONCHA, Víctor (1978). *El arte literario de Santa Teresa*. Barcelona: Ariel.
- (1982). "Un nuevo estilo literario". *Historia* 16, VII, nº 78, pp. 51-58.
- (1984). "Sermo humilis, coloquialismo y rusticidad en el lenguaje literario teresiano". *Monte Carmelo*, 92, pp. 251-286.
- (2004). *Al aire de su vuelo*. Barcelona: Galaxia Gutenberg/Círculo de Lectores.
- HERRERA Y TORDESILLAS, Antonio de [1601-1615] (1726). *Historia general de los hechos de los castellanos*. Madrid: Imprenta de Nicolás Rodríguez Franco. Década I, L. VII.
- HUYSMANS, Joris-karl [1895] (1996). *En route*. Paris: Gallimard.
- JAVIERRE, José María (1982). *Teresa de Jesús. Aventura humana y sagrada de una mujer*. Salamanca: Sígueme.
- KRISTEVA, Julia (2015). *Teresa. Amor mío. Teresa de Ávila*. Tr. de A. Rodríguez. Barcelona: Paso de Barca.
- LÁZARO CARRETER, Fernando (2003). "Santa Teresa de Jesús, escritora (El libro de la vida)". En *Clásicos españoles*. Madrid: Alianza, pp. 159-188.
- LEÓN, Luis de [1583] (1980). *La perfecta casada*. Madrid: Espasa-Calpe.
- (2007). "Carta-prólogo a la edición príncipe". En *Teresa de Jesús. Libro de la vida*. Ed. de M^a de los Hitos Hurtado. Madrid: Algaba, pp. 39-50.
- LÓPEZ DE GÓMARA, Francisco [1552] (1979). *Historia General de las Indias y Vida de Hernán Cortés*. Ed. de J. Gurría. Caracas, Venezuela: Biblioteca Ayacucho. Vol. I.
- MARQUÉS, Antonio [1617] (1964). *Afeite y mundo mujerial*. Barcelona: Juan Floris.
- MÁRQUEZ VILLANUEVA, Francisco (1983). "La vocación literaria de santa Teresa". *Nueva Revista de Filología Hispánica*, 32, pp. 355-379.
- O'NEILL, Charles E. y DOMÍNGUEZ Joaquín María (dirs.) (2001). *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús*. Roma-Madrid: Universidad Pontificia de Comillas. T. III.
- OSUNA, Francisco [1531] (1550). *Norte de los estados*. Burgos: Juan de Junta.
- PÉREZ, Joseph (2007). *Teresa de Ávila y la España de su tiempo*. Madrid: Algaba.
- PIÑERO VALVERDE, María de la Concepción (2008). *Memória e ficção o Castelo de Teresa e outros temas ibero-americanos*. São Paulo: CEMOrOc-USP e Factash.
- RIBERA, Francisco de [1590] (1863). *Vida de Santa Teresa de Jesús*. Madrid: Librería de Francisco Lizcano.
- ROSSI, Rosa (1983a). "Teresa de Jesús. La mujer y la iglesia". *Mientras tanto*, 14, febrero, pp. 63-80.
- (1983b). "Teresa de Jesús. La mujer y la palabra". *Mientras tanto*, 15, mayo, pp. 29-46.
- (1986). "Hilar-rezar versus orar-leer y/o escribir en la tradición teresiana". *Teresianum. Ephemerides Carmeliticae XXXVII/2*, pp. 427-439.
- [1993] (2015). *Teresa de Ávila. Biografía de una escritora*. Madrid: Trotta.
- SAN JOSEPH, Antonio de (1778). "Notas". En *Cartas de Santa Teresa de Jesús*. Madrid: Imprenta de Josef Doblado.
- SÁNCHEZ CASTAÑER, Francisco (1982). "Las cartas hispanoamericanas de Santa Teresa de Jesús". *Anales de Literatura Hispanoamericana*, nº 11, pp. 173-179.
- SANTA MARÍA, Francisco de (1644). *Reforma de los Descalzos de Nuestra Señora del Carmen de la primitiva observancia*. Madrid: Diego Diaz de la Carrera.
- SENDER, Ramón J. (1931). *El verbo se hizo sexo. Teresa de Jesús*. Madrid: Zeus.
- TERESA DE JESÚS (2015). *Camino de perfección*. Ed. de M^a J. Mancho Duque. Barcelona: Espasa.
- (1984). *Libro de la vida*. Ed. de D. Chicharro. Madrid: Cátedra.
- (2015). *Las Moradas del Castillo interior*. Ed. de D. Chicharro. Madrid: Biblioteca Nueva.
- *Escritos*. Tomas Álvarez (coord.). En <www.teresavila.com/>
- UNAMUNO, Miguel de (2002). *Obras completas. Cancionero. Poesías sueltas. Traducciones*. Madrid: Biblioteca Castro. Vol. 5.
- VASCANO, Antonio (A. Cánovas del Castillo y Vallejo) (1892). *Ensayo biográfico del célebre navegante y consumado cosmógrafo Juan de la Cosa y descripción e historia de su famosa carta geográfica*. Madrid: Tipo-Litografía de la V. Faure.
- VEGA, Lope de (2003). *Rimas sacras*. Ed. de R. García González. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes.
- WEBER, Alison (1990). *Teresa of Ávila and the Rhetoric of Femininity*. Princeton: Princeton University Press.
- YEPES, Diego de (1797). *Vida, virtudes y milagros de la bienaventurada virgen Teresa de Jesús*. Madrid: Plácido Barco López. Ts. I y II.
- La figura y la obra de Santa Teresa**
- ÁLVAREZ, T. (1996). "Santa Teresa y las mujeres en la Iglesia: Camino 3". En *Estudios Teresianos*. V. III. Burgos: Monte Carmelo, pp. 491-504.
- (1995). "Santa Teresa y los movimientos espirituales de su tiempo". En *Estudios Teresianos*. Vol. I. Burgos: Monte Carmelo, pp. 427-429.
- ANDRÉS MARTÍN, Melquiades (1977). *La Teología Española en el siglo XVI*. Madrid: BAC. Vol. 2.
- BOSCO, Cristina (1998). *Teresa, mujer y ruin*. Madrid: Alderabán.
- CONCILIO VATICANO II. *Constituição Dogmática Dei Verbum* nº 8.
- EGIDO, T. (1982). "Santa Teresa y su circunstancia histórica". En S. Castro, T. Egido, y M. Herráiz (et. al.). *Teresa de Jesús. Mujer, Cristiana, Maestra*. Madrid: EDE, pp. 9-27.
- GARCÍA DE LA CONCHA, Víctor (1978). *El arte literario de Santa Teresa*. Barcelona: Ariel.
- HUERGA, Álvaro (1978). *Historia de los Alumbrados (1570-1630)*. Madrid: Fundación. Univ. Española. Vol. II.
- LLAMAS, Enrique (1972). *Santa Teresa de Jesús y la Inquisición española*. Madrid: C.S.I.C.
- MÁRQUEZ, Antonio (1980). *Los alumbrados: Orígenes y filosofía*. Madrid: Taurus.
- PAULUS VI (1970). "Litterae Apostolicae 'Multiformis Sapientia Dei', 27 Sept. En *Acta Apostolicae Sedis* 63, pp. 185-192.
- PEDROSA-PÁDUA, Lúcia (2007). "Espiritualidade integradora: o testemunho privilegiado de Santa Teresa de Ávila". En A. García Rubio. *O humano integrado: abordagens de antropologia teológica*. Petrópolis: Vozes, pp. 181-207.
- (2011a). "Relações e afeto nas cartas de Santa Teresa". En L. Pedrosa-Padua; M. B. Campos (orgs.). *Santa Teresa. Mística para o nosso tempo*. São Paulo/Rio de Janeiro: Reflexão/PUC-Rio, pp. 187-201.
- (2011b). "Santa Teresa de Ávila. Dez retratos de uma mulher 'humana e de Deus'". En L. Pedrosa-Padua; M.B. Campos (orgs.). *Santa Teresa. Mística para o nosso tempo*. São Paulo/Rio de Janeiro: Reflexão/PUC-Rio, pp. 103-129.
- (2011c). "Vida e significado de Santa Teresa de Jesus". En L. Pedrosa-Padua, M.B. Campos (orgs.). *Santa Teresa. Mística para o nosso tempo*. São Paulo/Rio de Janeiro: Reflexão/PUC-Rio, pp. 19-53.
- (2015). *Santa Teresa de Jesus. Mística e humanização*. São Paulo: Paulinas.
- PIÑERO VALVERDE, María de la Concepción (1994). "Entre as Índias e Castela: notícias e repercussões da conquista na obra de uma escritora espanhola". En *América: Ficção e utopias*. Rio de Janeiro/São Paulo: Expressão e Cultura/EDUSP, pp. 201-211.
- RODRÍGUEZ MARTÍNEZ, L., EGIDO, T. (1978). "Epistolaria". En Barrientos, Alberto (dir.). *Introducción a la lectura de Santa Teresa*. Madrid: Editorial de Espiritualidad.
- RODRÍGUEZ SAN PEDRO, L.E. (1987). "Libros y lecturas para el hogar de Don Alonso Sánchez de Cepeda". *Salmanticensis* 34, pp. 169-188.
- ROSSI, Rosa (1984). *Teresa de Ávila. Biografía de una escritora*. Barcelona: Icaria.
- SANTA TERESA DE JESÚS (1995). *Obras Completas*. Texto establecido pelo Frei Tomás Álvarez. Frei Patricio Sciadini (coord.). São Paulo: Carmelitana/Loyola.
- SAN JUAN DE LA CRUZ (1993). *Llama de amor viva*. En *Obras Completas*. Madrid: EDE.
- VELASCO, M. (1999). *El fenómeno místico*. Madrid: Trotta.
- Las Carmelitas Descalzas en Brasil**
- ALBERTO DE LA VIRGEN DEL CARMEN (1968). *Historia de la Reforma Teresiana (1562 -1962)*. Madrid: Espiritualidad.
- ALGRANTI, Leila (1993). *Honradas e Devotas: Mulheres da Colônia. Condição feminina nos conventos e recolhimentos do Sudeste do Brasil, 1750-1822*. Rio de Janeiro: José Olympio; Brasília: Edunb.
- ARQUIVO do Convento de Santa Teresa (Rio de Janeiro). *Constituições da Madre Jacintha de São José*. Cópia datilografada do original que se encontra no Arquivo Histórico Ultramarino (Rio-Pap. av. 2a. série não catalogada, Cx. 86 do C 30-11-1753).
- *Armário Me. Maria José de Jesus; Epistolário*, vol. II, C 1597.
- *Livro de Tombo 1909-1950*.
- AUCLAIR, Marcelle (1995). *Teresa de Ávila*. São Paulo: Quadrante.
- AZZI, Rioldano e REZENDE, Maria Valéria (1983). "A vida religiosa feminina no Brasil Colonial". En R. Azzi (org.). *A Vida Religiosa no Brasil: enfoques históricos*. São Paulo: Paulinas.
- BEOZZO, José Oscar (1983). "Decadência e Morte, Restauração e Multiplicação das Ordens e Congregações no Brasil, 1870-1930". En R. Azzi (org.). *A Vida Religiosa no Brasil; enfoques históricos*. São Paulo: Paulinas.
- CARMELITAS do convento de Santa Teresa (1982). *Notícia Histórica do Convento de Santa Teresa*. Rio de Janeiro: Cartas Marco's.
- CRISÓGONO DE JESÚS SACRAMENTADO (1986). *Vida de São João da Cruz*. Oeiras: Carmelo.
- EFRÉN DE LA MADRE DE DIOS (1951). "Tiempo y Vida de Santa Teresa". En *Obras Completas de Santa Teresa de Jesús*. Madrid: BAC. T. I.
- GALLIAN, Dante Marcello C. (1997). *Madre Maria José de Jesus no Caminho de Perfeição*. São Paulo: UFSC/ Carmelitas Descalças.
- JAVIERRE, José María (1994). *Teresa de Jesús. Aventura sagrada y humana de una mujer*. Salamanca: Sígueme.
- (1993). *Juan de la Cruz, un caso límite*. Salamanca: Sígueme.
- LEMONS, Jerônimo de (1987). *D. Pedro Maria de Lacerda: Último bispo do Rio de Janeiro no Império (1868-1890)*. Rio de Janeiro: Lumem Christi.
- NICOLAU DE SÃO JOSÉ (1935). *Vida da Serva de Deus Madre Jacintha de São José, Carmelita Descalça, Fundadora do Convento de Santa Teresa do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Mendes Jr.
- SANTA TERESA DE JESÚS (1967). *Obras Completas*.

- Ed. Efrén de la Madre de Dios y Otger Steggink. Madrid: BAC.
- (1946). *Libro da Vida*. Petrópolis: Vozes.
- SCIADINI, Patrício (1993). *O Carmelo: história e espiritualidade*. São Roque: Carmelitanas.
- SMET, Joaquín (1987). *Los Carmelitas. Historia de la Orden del Carmen*. Madrid: BAC, Vol. I.
- STEGGINK, Otger (1965). *La Reforma del Carmelo Español. La visita canónica del general Rubeo y su encuentro con Santa Teresa*. Roma: Institutum Carmelitanum.
- STEINMANN, Anne-Elisabeth (1963) *Carmel Vivant*. Paris: Éditions Saint Paul.
- Maneras de hablar: lengua y traducción de la obra de Teresa de Jesús en Brasil**
- ALGRANTI, Leila Mezan (1993). *Honradas e devotas: mulheres da Colônia. Condição feminina nos conventos e recolhimentos do sudeste do Brasil, 1750-1822*. Rio de Janeiro: José Olympio; Brasília: Ed. UnB.
- (2001) *Livros de devoção, atos de censura: cultura religiosa na América Portuguesa (1750-1821)*. Campinas, SP: Universidade Estadual de Campinas.
- (2004). *Livros de devoção, atos de censura: ensaios de história do livro e da leitura na América Portuguesa (1750-1821)*. São Paulo: Hucitec; Fapesp.
- ÁLVAREZ, Tomás (1965). "Introducción", *Camino de perfección*. Roma: Tipografía Poliglotta, pp. 31-34.
- ARCHIVO del Convento de Santa Teresa (Rio de Janeiro). Armário Me. Maria José de Jesus; Epistolário, vol. II, C 1597.
- (1993). "Ir. Maria do Carmo de Cristo Rei", 19 de marzo.
- AYRES, Miriam (1998). "Reflejos de la mística del Siglo de Oro español en el Brasil moderno: una lectura de la poesía de la Madre Maria José de Jesus", *Revista Iberoamericana*. Vol. LXIV, nº 182-183, Enero-Junio, pp. 255-270.
- AZORÍN (José Martínez Ruiz) (1955). *El pasado*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- BANDEIRA, Manuel [1938] (2009a). "A poesia em 1937". *Crônicas inéditas 2*. Cosac Nafay: São Paulo, pp. 168-181.
- [1938] (2009b) "Alphonsus de Guimaraens". *Crônicas inéditas 2*. Cosac Nafay: São Paulo, pp. 190-207.
- (1959). "Uma Santa". *Jornal do Brasil*, 18 marzo, 1º Caderno, p. 3.
- BARUZI, Jean (1942). "Introducción al estudio del lenguaje místico". *Boletín de la Academia Argentina de Letras*, 10, pp. 7-30.
- BAUDELAIRE, Ch. (2003). "Proyecto de epílogo para la segunda edición de las Flores del mal". *Obra poética completa*. Ed. de E. López Castellón. Madrid: Akal.
- BETTO, Frei y BOFF, Leonardo. [1994] (2014). *Mística e espiritualidade*. Petrópolis: Vozes.
- BEZERRA, Elvia (1995). *A Trinca do Curvelo: Manuel Bandeira, Ribeiro Couto e Nise da Silveira*. Rio de Janeiro: Topbooks.
- BITTENCOURT, Agueda Bernardete (2014). "O livro e o selo: editoras católicas no Brasil". *Pro-Posições*, Campinas, 25, nº 1 abr., pp. 117-137.
- BRANDÃO, Jacyntho José Lins (1981). "Introdução". *Castelo Interior ou Moradas*. São Paulo: Paulus-Carmelo de Cotia, Rio de Janeiro, Convento Santa Teresa, pp. 5-12.
- BUARQUE, Virginia A. de C. (2003). *Escrita Singular: Capistrano de Abreu e Madre Maria José*. Fortaleza: SECULT/Museu do Ceará. Vol. I.
- (2006). "A meu pai: a correspondência entre Capistrano de Abreu e Madre Maria José". *Revista de História da Biblioteca Nacional*, Rio de Janeiro, 10 out.
- (2009). "A mística em tempos de neocristandade: as cartas de uma monja carmelita descalça no Brasil". *Anais III Simpósio Internacional: Religiosidades, Diálogos Culturais, Hibridizações*. En: www.abhr.org.br/wp-content/uploads/2008/12/buarque-virginia.pdf.
- CARDOSO, Leontina Lichio (1935). *Teresa de Ávila*. En *Almas*. São Paulo: Comp. melhoramentos de S. Paulo.
- CARMELITAS do convento de Santa Teresa (1968). *Memorial da vida de Madre Maria José de Jesus carmelita descalça*. Rio de Janeiro: Convento de Santa Teresa.
- CAVALLARI, Marcelo Musa (2010). "Nota do tradutor". En Santa Teresa D'Ávila. *Libro da vida*. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, pp. 29-32.
- CERTEAU, Michel de (2004). *La fábula mística. Siglos XVI-XVII*. Trad. J. López Moteczuma. México: Universidad Iberoamericana.
- CONSEJERÍA de Educación y Ciencia de la Embajada de España en Brasil (2000). *Poetas do Século de Ouro Espanhol. Poetas del siglo de oro espanhol*. Sel. y trad. de A. Braga Horta, F. Mendes Vianna y J. Jeronymo Rivera. Brasília: Thesaurus.
- DASILVA, Xosé Manuel (2010). "Manuel Bandeira, traductor de poetas en español al portugués de Brasil". *Trans*, nº 14, pp. 99-115.
- EGIDO, Aurora (1982). "Santa Teresa contra los letrados. Los interlocutores de su obra". *Criticón*, nº 20, pp. 85-121.
- FILGUEIRAS, T. S., Luna Peixoto, A. y Bediaga, B. (2014). "Maria Bandeira, an elusive Brazilian botanist". *Polish Botanical Journal*, 59 (2), pp.151-163.
- FRANCESCHI, Antonio Fernando de (ed.) (1997). *Cadernos de Literatura Brasileira: Rachel de Queiroz*. São Paulo: Instituto Moreira Salles, nº 4.
- FRIEIRO, Eduardo (1959). *O alegre Arcipreste e outros temas de literatura espanhola*. Belo Horizonte: Livraria Oscar Nicolai.
- GARCÍA DE LA CONCHA, Victor (1978). *El arte literario de Santa Teresa*. Barcelona: Ariel.
- (2004). *Al aire de su vuelo*. Barcelona: Galaxia Gutenberg/Círculo de Lectores.
- GARCÍA LORCA, Federico [1916-1917] (1994a). *Impresiones y paisajes en Obras*. VI (Prosa, I). Ed. de Miguel García-Posada. Madrid: Akal.
- [1933] (1994b). *Juego y teoría del duende*, en *Obras*, VI (Prosa, I). Edición de Miguel García-Posada. Madrid: Akal.
- GONÇALVES, Margareth de Almeida. (2005). *Império da fé. Andarilhos da alma na época barroca*. Rio de Janeiro: Rocco.
- GUIMARÃES, Anselmo (2014). "La institucionalización de la enseñanza de las literaturas española e hispano-americanas en Brasil (1870-1942)". *Revista Tempos e Espaços em Educação*. Vol. 13, pp. 225-238.
- HALLEWELL, Laurence (1985). *O livro no Brasil: sua história*. Trad. M. da Penha Villalobos e L. Lourenço de Oliveira. São Paulo: EDUSP.
- HATZFELD, H. (1955). "Paul Valéry descubre a S. Juan de la Cruz". En *Estudios literarios sobre mística española*, Madrid: Gredos, pp. 387-395.
- KRISTEVA, Julia (2015). *Teresa. Amor mio. Teresa de Ávila*. Tr. de A. Rodríguez. Barcelona: Paso de Barca.
- LÁZARO CARRETER, Fernando (2003). "Santa Teresa de Jesús, escritora (El Libro de la vida)". En *Clásicos españoles*. Madrid: Alianza, pp. 159-188.
- LEÓN, Luis (1991). *Cantar de los cantares*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos. Vol. I.
- LEFEVERE, André (1997). *Traducción, reescritura y la manipulación del canon literario*. Salamanca: Ediciones Colegio de España.
- LIMA, Maria Graciele de (2014). "Sobre uma tradução de Exclamaciones e Teresa d'Ávila: contextos e implicações". *Cultura & Tradução*. Vol. 3, nº 1, pp. 186-196.
- MADRE Maria José de Jesus (1990). *A voz do silêncio. Correspondência*. São Paulo: Edições Loyola.
- MANCHO, María Jesús (2015). "Introducción". *Teresa de Jesús. Camino de perfección*. Barcelona: Austral, pp. 9-51.
- MANCINI, Guido (1955). *Espressione letterarie dell'insegnamento di Santa Teresa d'Ávila*. Modena: Società Tipografica Modenese.
- MARTINS, Wilson (1997). "Rachel de Queiroz em perspectiva". *Cadernos de Literatura Brasileira*. São Paulo: Instituto Moreira Salles, nº 4, set., pp. 69-86.
- MORAES, Marcos Antonio de (org.) (2001). *Correspondência Mário de Andrade e Manuel Bandeira*. São Paulo: Edusp.
- OLIVEIRA, Priscilla Pellegrino (2007). *As traduções de Rachel de Queiroz na década de 40 do século XX*. Monografia (Departamento de Letras Estrangeiras Modernas). Faculdade de Letras, Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora.
- PONTES, Eunice S. (1987). *O tópico no português do Brasil*. Campinas: Pontes Editores.
- PRIETO HERNÁNDEZ, Juan Miguel (1990). "La construcción alegórica de la séptima morada". *AISO*, pp. 795-801.
- QUEIROZ, Rachel [1946] (1984). "Nota da tradutora". *Vida de Santa Teresa de Jesus escrita por ela própria*. São Paulo: Loyola, p. 7.
- RIBEIRO DE ABREU, Laile (2015). "Rachel de Queiroz: entre a criação e a tradução". En A. Alves Arruda et al. (orgs.). *Mulheres em Letras. Memória, transgressão, linguagem*. Belo Horizonte: Viva Voz, FALÉ/UFMG, pp. 75-83.
- RODRIGUES, José Honório (org.) (1977). *Correspondência de Capistrano de Abreu*. 3 vols. Rio de Janeiro/Brasília: Civilização Brasileira/INL.
- ROSSI, Rosa (1987). "Alcuni Problemi della traduzione dei mistici spagnoli". *SSLM - Annuario*. Edizioni Università Trieste, pp. 99-109.
- S/A (atribuído a M^o José de Jesus) (1910). "Prefácio". *Da Imitação de Christo. Nova tradução do texto original latino trazendo orações depois de cada capítulo e seguida de um apêndice de orações*. Rio de Janeiro/Paris: H. Garnier, pp. I-XV.
- S/A (1945). "Versos Nascidos do Ardor do Amor de Deus que em si possuía Santa Teresa de Jesus". *Autores e Livros*. Suplemento Literário de *A manhã*, 14 de enero, p. 15, v. VIII.
- S/A (1946). "No mundo das letras". *Letras e Artes*. Suplemento Literário de *A manhã*, 25 de agosto, p. 2.
- SCIADINI, Patrício (1989). *A liberdade atrás das grades*. São Paulo: Loyola, 2ª ed.
- SCLiar-CABRAL, Leonor (1997). "Siglo de Oro, do Misticismo à Pompa Sensual". *Cadernos de Tradução*, 1, nº 2, pp. 331-354.
- (1998). *Poesia Espanhola do Século de Ouro*. Tradução, Introdução e notas. Florianópolis: Letras Contemporâneas.
- SILVA, Carlos H. C. (1992). "Lugares da tradução ou moradas de experiência interior - a propósito da tradução de algumas obras de Santa Teresa de Ávila". *Didaskalia*, 22 (fasc. 2), pp. 171-188.
- SILVERIO DE SANTA TERESA (1935). *Vida de Sta. Teresa de Jesús*. Burgos: El Monte Carmelo.
- STRAUSZ, Rosa Amanda (2005). *Teresa, a santa apaixonada*. Rio de Janeiro: Objetiva.
- SUAASSUNA, Ariano (1973). "Santa Teresa e eu". En *Semana de Santa Teresa - Universidade Federal de Pernambuco*. Recife: Editora Universitária, pp. 53-74.
- TERESA DE JESÚS (1740). *Obras de la V.M. Santa Teresa de Jesús, divididas en quatro tomos*. Bruselas: Casa de Marcos-Miguel Bousquet.
- (1752). *Cartas con notas de Juan de Palafox y Mendoza, recogidas por orden de Diego de la Presentación, dedicadas al rey Don Fernando VI*. Madrid: Imprenta del Mercurio.
- (1925). *Oeuvres complètes de Sainte Theresse de Jesus* traduites par les carmélites du premier Monastère de Paris. Paris: Gabriel Beauchesne.
- (1932). *Opere*, a cargo de Egidio di Gesú, Ederico del SS. Sacramento. Milano: Casa Editrice S. Lega Eucaristica.
- (1938-1961). *Obras de Santa Teresa de Jesús*. Tr. Carmelitas descalças do convento de Santa Teresa do Rio de Janeiro. Petrópolis: Vozes, Vols 7.
- (1946). *Obras de Santa Teresa de Jesús*. Tr. Carmelitas descalças do convento de Santa Teresa do Rio de Janeiro. Petrópolis: Vozes, 2ª ed. Vol. I.
- (1946). *Vida de Santa Teresa de Jesus escrita por ela própria*. Tr. R. de Queiroz. Rio de Janeiro: José Olympio.
- (1951). *Obras Completas de Santa Teresa de Jesús*. Ed. de Fr. Efrén de la Madre de Dios y Fr. Otilio del Niño Jesús. Madrid: BAC, 3 vols.
- (1977). *Caminho de Perfeição*. São Paulo: Edições Paulinas.
- (1981). *Castelo Interior ou Moradas*. São Paulo: Paulus-Carmelo de Cotia.
- (1983). *Libro da vida*. São Paulo: Paulus.
- (1984a). *Libro de la vida*. Ed. de D. Chicharro. Madrid: Cátedra.
- (1984b). *Vida de Santa Teresa de Jesus escrita por*

- ela própria. Tr. R. de Queiroz. São Paulo: Edições Loyola.
- [1995] (2001). *Obras Completas*. Texto estabelecido pelo Fr. Tomás Álvarez. Fr. P. Sciadini (coord.). Tr. A. U. Sobral, M. S. Gonçalves, M. Marconilio y Madre Maria José de Jesus. São Paulo: Edições Loyola.
- (2010). *O Livro da Vida*. trad. de M. Musa Cavallari. São Paulo: PenguinClassics/ Companhia das Letras.
- (2014). *As Moradas do Castelo Interior*. Tr. A. F. Borges. São Paulo: É Realizações.
- (2015a). *Camino de perfección*. Ed. de M^a J. Mancho. Barcelona: Espasa.
- (2015b). *Las moradas del Castillo interior*. Ed. de D. Chicharro. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Escritos. T. Álvarez (coord.). En <www.teresavila.com>
- UNAMUNO, Miguel de (1931). "Prólogo". Ariel Bensión. *El Zohar en la España musulmana y cristiana*. Madrid: Renacimiento, pp. 9-12.
- (1959). "Paisaje teresiano". En *Andanzas y visiones españolas*. Madrid: Asutral, pp. 236-240.
- VALDÉS, Juan de [1535] (1982). *Diálogo de la lengua*. Ed. de C. Barbolani. Madrid: Cátedra.
- VALLE-INCLÁN, Ramón del [1916] (2009). *La lámpara maravillosa. Ejercicios espirituales*. Ed. de F. J. Blasco Pascual. Madrid: Austral.
- VARGAS, Fabio Aristimunho (org. y trad.) (2009). *Poesia espanhola. Das origens à Guerra Civil*. São Paulo: Hedra.
- VEGA, Germán (1982). "La dimensión literaria de Santa Teresa". *Revista de Espiritualidad*, nº 41, pp. 29-62.
- VILLAÇA, Antônio Carlos (2001). *José Olympio: o descobridor de escritores*. Rio de Janeiro: Thex Editora.
- VV. AA. (1973). *Semana de Santa Teresa - Universidade Federal de Pernambuco*. Recife: Editora Universitária.
- Teresa de Jesús y la literatura brasileña: caminos de un encuentro**
- BANDEIRA, Manuel (2009). "Oração a Santa Teresa". En *Estrela da Vida Inteira*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, pp. 303-304.
- BETTO, Frei [Carlos Alberto Libânio Christo] (2010). "A sedução de Teresa", estudo introdutorio al *Livro da Vida*. São Paulo, Penguin Classics e Companhia das Letras.
- CARPEAUX, Otto Maria (1960). *História da Literatura Ocidental*. Rio de Janeiro: O Cruzeiro, vol. II.
- (2005). *Ensaio Reunidos (1946-1971)*. Rio de Janeiro: Univer Cidade e Topbooks, vol. II.
- CARPENTHIER, Max (2001). *Teresa de Ávila - o êxtase das muralhas*. São Paulo: Loyola.
- COELHO, Nelly Novaes (1993). *A Literatura Feminina no Brasil Contemporâneo*. São Paulo: Siciliano.
- GOES, Clara de (1999). *Teresa d'Ávila: A Escrita do Desejo*. Tesis doctoral. Rio de Janeiro: UFRJ.
- GRIECO, Agrippino (s. d.). *São Francisco de Assis e a Poesia Cristã*. Rio de Janeiro: Ariel.
- JESUS, Frei Ruperto de (1699). *Sermam da Gloriosa Madre Santa Teresa*. Lisboa, Officina de Manoel Lopes Ferreyra.
- LEMOS, Miguel (1882). *Terceiro centenario de Santa Thereza - 15 de outubro 1582-1882*. Rio de Janeiro: Centro Positivista.
- MACHADO DE ASSIS, Joaquim Maria (1986). *Obras Completas*, 6^a ed. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, vols. I-III.
- MENDES, Murilo. *Poesia Completa e Prosa*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar.
- (2008). *Tiempo español*. Tr. de P. del Barco. s.l.: Almuzara.
- MORAES, Rubens Borba de (1969). *Bibliografia Brasileira do Período Colonial*. São Paulo: Instituto de Estudos Brasileiros-Universidade de São Paulo.
- MOREIRA, Vivaldi (1978). *Teresa de Ávila: escritora e mística*, s. ed.
- MOURÃO, Gerardo Mello (1977). *Invenção do Mar*. Rio de Janeiro/São Paulo: Record.
- OLIVEIRA, Manuel Botelho de (1971). *Lyra Sacra*. São Paulo: Secretaria de Cultura, Esportes e Turismo.
- PEREIRA, Nilo (1973). "Éstilo Literário de Santa Teresa". En *Semana de Santa Teresa-Universidade Federal de Pernambuco*. Recife: Editora Universitária, pp. 23-32.
- PIEIDADE, Frei Antônio da (1704). *Sermam da Esclarecida e Sempre Gloriosa Virgem S. Teresa de Jesus*. Lisboa: Officina dos Herdeiros de Miguel Deslandes.
- PIÑERO VALVERDE, Maria de la Concepción (1995). *Juan Valera y Brasil: un encuentro pionero*. Sevilla: Qúásyeditorial.
- (2000). "Poesia em castellano en las Academias coloniales brasileñas". *Actas del XIII Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas*. Madrid: Castalia. T. III, pp. 344-349.
- (2008). *Memória e ficção o Castelo de Teresa e outros temas ibero-americanos*. São Paulo: CEMORC-USP e Factash.
- PRADO, Adélia (2010). *A duração do dia*. Rio de Janeiro/São Paulo: Record.
- QUEIROZ, Rachel de (trad.). [1984] (1998). *Vida de Santa Teresa de Jesus escrita por ela própria*. São Paulo: Loyola.
- (s.d.). *Teresa de Jesus*, Rio de Janeiro: Tecnoprint.
- RANGEL, Angela do Amaral (1969). "Fundar Casa em Dios". En José Aderaldo Castello (org.), *O Movimento Académista no Brasil 1641 - 1820/22*. São Paulo: Conselho Estadual de Cultura, vol. II, t. 1, p. 211.
- RIBEIRO, Roberto Car (1969) "Sobre no consentir...". En J. Aderaldo Castello (org.). *O Movimento Académista no Brasil 1641 - 1820/22*. São Paulo: Conselho Estadual de Cultura, vol. II, t. 1, p. 162.
- SOUSA E SILVA, Joaquim Norberto de (2004). *Brasileiras Célebres*. Brasília: Senado Federal.
- SPERBER, Suzi Frankl (2006). "Mandala, mandorla: figuração da positividade e esperança". *Estudos Avançados*, v. 20, nº 58, pp. 97-108.
- STRAUSZ, Rosa Amanda (2005). *Teresa, a santa apaixonada*. Rio de Janeiro: Objetiva.
- SUAASSUNA, Ariano (1973). "Santa Teresa e eu". En *Semana de Santa Teresa - Universidade Federal de Pernambuco*. Recife: Editora Universitária, pp. 53-74.
- (1991). "Entrevista". *Folha de São Paulo*, 26/10/1991.
- TÉRESA DE JESUS (1995). *Obras Completas*. São Paulo: Edições Carmelitana/Loyola.
- VALERA, Juan (1996). *A poesia do Brasil*. Edición bilingüe. Estudio y traducción de M^a C. Piñero Valverde. Madrid: Embajada de España y La Factoría de Ediciones.
- VIEIRA, Padre Antônio (1907-1909). *Sermões*. Porto, Livraria Chandron de Lello e Irmãos, 15 vols.
- VV.AA. (1973). *Semana de Santa Teresa - Universidade Federal de Pernambuco*. Recife: Editora Universitária
- La iconografía de la transverberación de Santa Teresa de Ávila en el Nordeste de Brasil**
- BERBARA, Maria (2009). "Esta pena tan sabrosa: Teresa de Ávila and the Figurative Arts in Early Modern Europe". En P. Dijkhuizen et al. (eds.). *The Sense of Suffering: Constructions of Physical Pain in Early Modern Culture*. Leiden: Brill, pp. 267-298.
- BORGES, C. M. (2005). "Santa Teresa e a Espiritualidade Mística: a circulação de um ideário religioso no mundo atlântico". En *O Espaço Atlântico de Antigo Regime: poderes e sociedade*. Centro de Estudos de Além-Mar (CHAM). Lisboa: Universidade Nova de Lisboa, pp. 1-10.
- BORRIELLO, L. (2003). *Dicionário de mística*. São Paulo: Paulus; Edições Loyola.
- CAMMARATA, J. F. (1992). "El discurso femenino de Santa Teresa de Ávila, defensora de la mujer renacentista". En J. Villegas (ed.). *La mujer y su representación en las literaturas hispánicas*. Actas Irvine-92, II, Irvine: University of California Press, pp. 58-65.
- CAMPOS, M. de F. H. (2003). *A pintura religiosa na Bahia, 1790-1850*. Porto: Universidade do Porto.
- MARTÍN, M. J. P. (2008). "Santidad, devoción y arte a través de cuatro referencias a estampas de Santa Teresa de Jesús, años 1609-1615". En <dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2835943> [Consulta 10/5/2009].
- RUEDA, M. F. de (2005). *Tesoros artísticos del convento de las carmelitas descalzas de Santafé de Bogotá*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Convenio Andrés Bello.
- SEBASTIÁN, S. (1989). *Contrarreforma y barroco*. Madrid: Alianza Forma.
- TÉRESA DE JESÚS (1998). *Vida de Santa Teresa de Jesus escrita por ela própria*. São Paulo: Edições Loyola.
- VALLADARES, C. do P. (1983). *Nordeste Histórico e Monumental*. Rio de Janeiro: Odebrecht. Vol. 3.
- La mística y otras experiencias religiosas en el Brasil contemporáneo**
- BERKENBROCK, V. J. (2012). "A experiência mística e as religiões de tradição oral - o caso do Candomblé". *PLURA, Revista de Estudos de Religião*, vol. 3, nº 1, pp. 97-113. En <www.abhr.org.br/plura/ojs/index.php/plura/article/view/350/pdf_31> [Consulta 03/08/2015].
- BEZERRA, Karina (2012). *A Wicca no Brasil - adesão e permanência dos adeptos na Região Metropolitana no Recife*. Dissertação em Ciências da Religião na Universidade Católica de Pernambuco. En <www.unicap.br/tede/tde_busca/arquivo.php?codArquivo=772> [Consulta 12/09/2015].
- FERNANDES, Sílvia R. A. (2009). *Novas Formas de Crer - católicos, evangélicos e sem-religião na cidade*. CERIS: Promocat.
- (org.) (2006). *Mudança de religião no Brasil - desvendando sentidos e motivações*. CERIS: Promocat.
- MARTINS, Andrea D. (2002). "Crenças e motivações religiosas". En L.A. Souza, S. R. Fernandes, *Desafios do catolicismo na cidade - pesquisa em regiões metropolitanas brasileiras*. São Paulo: Paulus; RJ: CERIS, pp. 60-87.
- PEDROSA-PÁDUA, Lúcia (2011). "Vida e significado de Santa Teresa de Jesus". En L. Pedrosa-Pádua y M. B. Campos (orgs.), *Santa Teresa - mística para o nosso tempo*. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio: Reflexão, pp. 19-53.
- PEW RESEARCH CENTER. "Religião na América Latina Mudança Generalizada em uma Região Historicamente Católica". En <www.pewforum.org/files/2014/11/PEW-RESEARCH-CENTER-Religion-in-Latin-America-Portuguese-Overview-for-publication-11-13.pdf> [Consulta 13/11/2014].
- PRANDI, Reginaldo (2013). "As religiões afro-brasileiras em ascensão e declínio". En F. Teixeira y R. Menezes (orgs.). *Religiões em movimento - o censo de 2010*. Petrópolis: Vozes.
- TEIXEIRA, Faustino (2013). "A mística nos rastros do cotidiano". Entrevista à Instituto Humanas Unisinos online, nº 435. En <www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com_content&view=article&id=5322&secao=435>
- (2004). "O Brasil com Axé: Candomblé e Umbanda no mercado religioso brasileiro". *Estudos Avançados* (18) 52, pp. 223-238.
- TÉRESA DE JESÚS (1995). *Obras Completas*. Texto estabelecido pelo Frei Tomás Álvarez. Frei Patricio Sciadini (coord.). São Paulo: Carmelitana/Loyola.
- WELCH, John (1982). *Spiritual Pilgrims*. New York: Paulist Press.
- Teresa, su tiempo, su carisma y sus hijas en Brasil**
- CARMEELITAS do convento de Santa Teresa (1982). *Notícia Histórica do Convento de Santa Teresa*. Rio de Janeiro: Cartas Marcó's.
- CARMELOS do Brasil (s.f.). *Crônicas das fundações*.
- EGIDO, Teófanos et al. (1981). *Perfil Histórico de Santa Teresa*. Salamanca: Espiritualidad.
- MERTON, Thomas (1966). *O Homem novo*. Trad. das Religiosas do Priorado da Virgem. Petrópolis. Rio de Janeiro: Agir.
- SALES, François de (1986). *Le Carmel, son Histoire, sa fin, son Esprit, son Ascèse, son oraison*. Belgique: Éditions de Chèvremont.
- TÉRESA DE JESUS (1979). *Caminho de Perfeição*. Rio de Janeiro: Paulinas.
- (1983). *Livro da vida*. Rio de Janeiro: Paulinas.

Santa Teresa de Ávila no Brasil

Quinhentos anos de Teresa de Ávila

Há homens e mulheres que parecem não caber na época e no lugar em que viveram. Sua obra e sua lembrança transcendem, assim, os limites geográficos e as fronteiras para converter-se em referências universais. Esse é, sem dúvida, o caso da religiosa e escritora espanhola Santa Teresa de Ávila, cujo 500º aniversário de nascimento comemoramos este ano. Foi mulher de personalidade complexa, rica em matices, com uma pluralidade de perspectivas que explica em grande medida por quê cinco séculos depois de seu nascimento continuamos a falar sobre ela e a estudar sua obra. Para alguns ela é a Santa, a Doutora da Igreja, a reformadora que procurou novo diálogo com Deus nos convulsos tempos religiosos da Idade Moderna. Para outros foi poeta, a escritora de cuja pena surgiram algumas das obras mais relevantes da literatura mística espanhola do Século de Ouro. Outros, enfim, realçarão sua condição de mulher independente, decidida, capaz de erguer uma vasta rede de fundações e de tomar a palavra em um tempo cujas estruturas sociais, políticas e religiosas relegavam a mulher ao silêncio.

Com a edição especial deste livro, *Santa Teresa de Ávila no Brasil*, o Escritório de Educação e o Escritório Cultural da Embaixada da Espanha no Brasil querem somar-se à infinidade de eventos que por todo o mundo ocorreram em 2015, na comemoração do quinto centenário de seu nascimento. No livro que lhes chega às mãos, tentamos ser fiéis a essa pluralidade presente na vida e na obra de Santa Teresa de Ávila, propiciando uma aproximação por diferentes pontos de vista: religioso, literário, histórico, artístico. Quisemos igualmente favorecer o diálogo cultural entre nossos dois países, para sublinhar a presença teresiana nas terras do Brasil. Que este livro sirva de testemunho deste encontro enriquecedor, cujos frutos, como a lembrança daquela Teresa nascida há quinhentos anos em uma pequena cidade castelhana, ainda continuam repletos de vida.

Álvaro Trejo Gabriel y Galán
Conselheiro Cultural
Embaixada da Espanha no Brasil

Álvaro Martínez Cachero-Laseca
Conselheiro de Educação
Embaixada da Espanha no Brasil

A destemida Teresa

Nélida Piñón

Na casa de Roberto Halbouti, que me oferecia um jantar, Fernanda Montenegro recriminou Teresa de Ávila. Não entendia a razão da santa levar a prestar-se a penosos sacrifícios.

Pedi-lhe licença para defender a santa a quem amei desde a adolescência, presente em minha vida como se fora uma colega de escola, com quem repartia confidências com o intuito de extrair dela segredos capazes de alargarem a visão do mundo.

Ensaiei algumas frases, que nunca me faltam em defesa do amor, e lhe apontei as circunstâncias históricas ditadas pelos insensatos senhores de sua época que circundaram o cotidiano da futura santa com embargos determinantes para assegurar-lhe a santidade. A genialidade daquela mulher, sob domínio filipino, e circunscrita à infeliz condição de mulher, sujeitaram-na aos perigos e ao degredo social.

Desde cedo compreendi que os atos de Teresa provinham da visão que guardava de uma Igreja que, no exercício do poder, inclinava-se a práticas insidiosas empenhadas em lhe amputar suas asas e sonhos. Confrontada eu, portanto, com semelhante personagem, era natural elegê-la para uma futura narrativa em cujo epicentro a destemida mulher se situaria.

Para tal livro, além de familiarizar-me com sua obra, anotava à margem do que ela dizia, o que eu pensava. Ia aprovando o pensamento teresiano, atrelado a um tempo ingrato e vil, enquanto contradizia algumas de suas reflexões e me deslumbrava com seu enredo privado. Era-me fácil interpretar as suas decisões libertárias, motivadas por uma época que, conquanto cruel, nutria a imaginação de uma brasileira do século XX.

Na corte espiritual e intelectual de Teresa, sobressaíam-se figuras cujas características, que oscilavam entre a bem-aventurança e a malignidade, forjaram seu caráter, e imprimiram-lhe marcas exponenciais para uma mulher do século XVI. Entre todos personagens destacava-se o místico Juan de La Cruz, cuja apaixonada poesia irmanava-se com a ebulição poética de Teresa. Entre todos não podendo abolir de modo algum a princesa Eboli, uma inimiga cuja astúcia diabólica lesara Teresa e a mim fazia mal.

Ao longo dos anos, até desistir de um projeto de difícil execução para uma brasileira distante das fontes de consulta, apurei os interstícios da corte de

Felipe II, sob os quais a santa viveu, sem jamais havê-lo conhecido. Um reinado que se seguiu ao longo domínio de Carlos V, este, sim, o imperador com quem me enlaçara com certa intimidade. E tanto que, além de ter lido o cerimonial de Borgonha, sua paixão, e seu testamento, fui prestar-lhe vassalagem republicana no monastério de Yuste, onde faleceu.

Fiz ver Fernanda que Teresa, brilhante intelectual, dominara a arte transcendência, assim como respondia pelas tortas, pelos bolos, pelos bordados, em suma pela administração da realidade. Com desmedido esforço, até sua morte, empenhada em manter a coesão da Ordem Religiosa que fundara, em construir igrejas, restaurar capelas. Em reclamar, enfim, de Deus quando se fazia necessário.

Sua genialidade, contudo, tardou em ser reconhecida, como ocorre em geral com as mulheres. O Vaticano, um território sem dúvida misógino, só lhe outorgou a condição de sábia da igreja, no ano de 1970, portanto, 388 anos após a sua morte. Assim é mister destacar que a brava Teresa não levitava, ou se flagelava, por simples deleite da carne, motivada por fantasia masoquista, ou mesmo sem ter em mira um objetivo. Sua santidade não era inocente. Talvez aspirasse, sim, um enlace nupcial com o Cristo, por se julgar merecedora de desfrutar do universo instituído pelo seu salvador. Ou quisesse sentir no próprio corpo, graças a singular solidariedade, as dores que o sacrifício da cruz impusera à fé cristã que professava.

Há anos visito as ruas e atalhos de Ávila na expectativa de ser engolfada pelas lembranças de Teresa. Suas muralhas, de pedras eternas, me transportam ao século que a abrigou, e não me intimidam. Sob o efeito de tantas memórias, sua sombra, que se espria pelas paredes, diz-nos onde seus mistérios se albergaram. Cada recanto da cidade impulsiona-nos a pensar como pode Teresa compreender os perigos e os vazios de sua época, após a cisão sofrida pela Igreja, que o Concílio de Trento tratou de remendar e salvar. No entanto, a despeito de ter sido ela filha da contra reforma, um período de severa restrição moral, guardou intacto um espírito autônomo, disposta a arrombar as portas que se antepuseram ao seu genuíno amor pelo Cristo. Um amor tão atrevido, em total desacordo com sua época, que sua constância e prática automaticamente modernizou sua imagem, instaurou preceitos até então impensáveis em uma mulher. Para quem jamais ocorreu o temor de esvaziar seu espírito dos preconceitos que lhe inculcaram desde o nascimento.

Importara-lhe sempre extrair de onde fosse a sua essencialidade. Entender que o modelo do Cristo que a alimentava, espargia nela a febre criadora com a qual labutar com denodo. E foi assim, como uma camponesa, pôs mão à obra. Fundou a Ordem, reconstruiu capelas cujas ruínas danificam a fé dos homens. Preencheu com estusias e contradições a vida do seu tempo. E sendo, simultaneamente, uma mulher arcaica e moderna, que explorou os recursos ao seu alcance para dar esplêndida ocupação a sua bendita histeria.

Quem merece mais que Teresa de Ávila o ingresso na História e na Eternidade?
Rio de Janeiro, 4 de outubro de 2015

Santa Teresa de Ávila no Brasil

Santa Teresa, Teresa de Jesus, Teresa de Ávila, Teresa de Cepeda y Ahumada, Teresa Sánchez de Cepeda y Ahumada, Teresa Sánchez, Doutora da Igreja, a Santa, a Madre, a Santa Madre, Santa Teresa de Ávila, Santa Teresa de Jesus, Teresa...

São muitos os nomes com que se conhece esta escritora e freira espanhola. Pluralidade problemática em si, pois de acordo com o nome que se escolha se predetermina em muitos casos um horizonte de leitura diferente para seus textos. Isto é lógico, se pensarmos que ao longo do tempo sua figura foi usada para fabricar uma imagem a serviço de interesses diferentes. Esta personagem histórica, tal qual outra mulher, Isabel a Católica, como lembra o historiador Joseph Pérez (2007), tem sido identificada, muito a contragosto, com determinada ideologia política. Também uma das grandes referências do hispanismo italiano, Rosa Rossi (1993), advertiu sobre a manipulação, deformação e mistificação de sua imagem histórica, como nas penosas tentativas de confiná-la ao gueto da Contra-reforma. Mas não é só. Como já escreveu Ramón Sender, sua figura ficou reduzida na consciência de muitos espanhóis. Tanto que o próprio escritor deu à sua biografia o título de *El verbo se hizo sexo*. *Teresa de Jesús e não Santa Teresa de Jesús*, porque o público burguês teria pensando em "uma imagem de madeira festoneada de oro y de pañoletas rizadas" (1931: 9).

Depois de muita hesitação, nós optamos pelo título de *Santa Teresa de Ávila no Brasil*. Com ele queremos prestar várias homenagens: ao centenário de seu nascimento, em 2015, aos 450 anos da cidade do Rio de Janeiro, onde se fundou o primeiro convento carmelita feminino, que deu nome ao emblemático bairro de Santa Teresa, e aos 300 anos do nascimento de Jacinta de São José, fundadora daquele convento carioca.

Nosso livro procura falar de "Santa Teresa no Brasil" e do "Brasil em Santa Teresa", das relações culturais, afinal, entre a Espanha e este grande país americano. Relações que Juan Valera já havia visto muito bem, em meados do século XIX. Graças à sua experiência como Secretário da Legação Espa-

nhola no Rio de Janeiro, este acadêmico tinha muita consciência da importância da língua e da cultura para travar fecundas relações comunitárias e tecer laços interculturais.

Santa Teresa também olhou para a América, para as Índias Ocidentais. A Espanha colonial do século XVI convocou sete de seus nove irmãos para ir às terras americanas em busca de riqueza e de ascensão social. Além de dinheiro para suas fundações, a carmelita recebia notícias do ultramar por meio de cartas e de testemunhos de viajantes que regressavam à Península. Tal foi o caso do missionário franciscano Alonso de Maldonado, que a visitou ao passar, em 1565, pelo Carmelo de São José. Ao escutar este discípulo e seguidor de Bartolomé de Las Casas, defensor da causa dos índios americanos, Teresa ficou profundamente abalada e se retirou a uma ermida do horto para clamar a Deus por tantos milhões de almas que lá se perdiam (*Fundações* 1, 7). Sensível aos problemas de seu tempo, não escondeu a indignação ante a violência da conquista: "acá y allá hay harta desventura", chegou a afirmar em carta de 17 de janeiro de 1570 a seu irmão Lorenzo. Estes ecos das Índias alcançam até as pequenas coisas quotidianas. Assim, no epistolário, a carmelita alude aos camotes o boniatos que chegavam a Sevilha: "todo vino muy bueno", ou a outras novidades como o coco ou a tacamaca. Em suma, como já estudou com acerto Concha Piñero (2008), e como notou o grande teresianista Tomás Álvarez, a presença do novo continente palpita em seus escritos.

Esta marca americana não passou despercebida ao filólogo espanhol Américo Castro, nascido justamente no Brasil, sensível ao problema da difusão da cultura hispânica no exterior e obrigado pelo exílio a voltar à América. Para esse hispanista, as circunstâncias americanas tinham mudado o rumo de suas ideias sobre o sentido de ser espanhol. Partindo de uma leitura muito peculiar, americana, poderíamos dizer, da famosa transverberação que nos conta o *Livro da vida*, ele considerou que "la santa pensaba en un dardo o en una flecha, armas muy usadas todavía, sobre todo por los indios americanos de los que mucho se habla en Castilla" (1982: 74). Uma interpretação que Carmen Castro, citada por Javierre (1983), desenvolveu até chegar a associar o dardo de ouro com as flechas indígenas envenenadas com *curare*, que primeiro causam dor intensa e depois fazem adormecer, provocando sensações extraordinárias.

Conta-se, e assim contaram os historiadores das Índias, que em 1510 o cosmógrafo e navegante Juan de la Cosa, sofreu esta "muerte voladora" na bacia do Amazonas. Em meados do século XVI, por exemplo, Francisco López de Gómara relata o mesmo na *Historia General de las Indias*, onde aparecem flechas "untadas de yerba mortal" (1979: 84). Por outro lado, Antonio de Herrera y Tordesillas, na *Historia general de los hechos de los castellanos* (1601), descreve como foi achado o cadáver: "cabe un Árbol, como un Eriço asaeado, porque de la yerba ponçoñosa debía de estar hinchado y disforme, y con algunas espantosas fealdades" (1776: 201). Antonio Cánovas (1892: 30) também lembra que a notícia da morte de Juan de la Cosa teve repercussão na Espanha, onde houve honras fúnebres e abundantes elogios. Não sabemos si estes relatos causaram impressão ao imaginário de uma Teresa ainda criança. Mas não há dúvida de que a América esteve presente em sua vida e que na tão comentada descrição do dardo-seta-flecha poderia falar-se de reminiscências clássicas, cristãs e americanas. Não foi por acaso que Piñero, em sugestiva releitura desse trecho, levanta a hipótese de que ao fazer da flecha veículo privilegiado de manifestação divina, rompe-se de certo modo com as descrições negativas dos costumes dos indígenas como exemplo de brutalidade y barbárie e aponta-se para o fato de a divindade também poder manifestar-se por meio das armas com que os nativos se defendem.

É que a relação de Santa Teresa com a América não se devia só a interesse familiar -três de seus irmãos morreram em solo americano- mas também à preocupação diante da situação social e, sobretudo, religiosa que lá se vivia: "procurar más su honra y gloria y algún provecho de las almas; que esto es lo que mucho me lastima, ver tantas perdidas, y esos indios no me cuestan poco", afirma em carta de 29 de abril de 1576. Ser governador das Índias era ser explorador dos governados, aqueles "vasallos de Indias", como os denomina ao reprovar o uso dos "dones", do título de "Don", ao regressarem da América. Por isso, não hesita em criticar com dureza: "somos peores que bestias, pues no entendemos la gran dignidad de nuestra alma, y cómo la apocamos con cosas tan apocadas como son las de la tierra" (*ibid.*).

Se, como vimos, a América está presente em sua obra, nos textos teresianos que se conservaram não há menção alguma ao Brasil. Contudo, na biografia que, sob o nome do bispo Diego de Yepes, foi escrita por volta de 1606 pelo carmelita descalço Tomás de Jesús Sanchez Dávila, procurador da causa de beatificação da santa, entre as muitas coisas que nos conta que Teresa profetizou, tais como a morte de várias pessoas que se achavam longe de onde ela estava, encontramos este relato:

Supo también la muerte de quarenta Padres y Hermanos de la Compañía de Jesús que iban al Brasil, y los mataron los Hereges. Iba entre ellos un deudo de la Santa Madre; luego que los mataron dixo al P. Baltasar Alvarez su Confesor, que los habia visto con coronas de Mártires en el Cielo; después vino la nueva a España del martirio y dichosa muerte de estos Religiosos (1797: II, 153).

Parece que um parente da santa, Francisco Pérez de Godoy, fez parte em 1570 da expedição capitaneada pelo jesuíta Inácio de Azevedo, que se dirigia ao Brasil para evangelizar. O navio mercante *Santiago* foi atacado perto de Santa Cruz de las Palmas por corsários huguenotes que desataram a fúria contra os missionários, os chamados 40 mártires do Brasil. É o que consta do *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús*, onde novamente se alude àquelas visões: "El mismo día, en Toledo, Teresa de Jesús [...] los vio triunfantes en la gloria, como declaró a su confesor, Baltasar Álvarez, y luego al provincial, Gil González Dávila" (2001: 3095).

No século XVIII, o jesuíta Butron y Múxica deu caráter literário ao episódio, em um pomposo poema em oitavas:

[...] quando la Compañía
Tropa al Brasil de alumnos esforzados
Envió, y de un monstruo atroz la tiranía
Los dejó en Palmas, y ondas anegados:
Y Teresa miró aquel mismo día
Entre Zafiros de rubí manchados
Cuarenta héroes (...)
Aun antes de morir, cruzar el Cielo. (Estrofa 1731)

Aqui tampouco falta a menção ao sobrinho:

Teresa vio magnánimas Legiones:
Que ahora entre Apostólicas hileras
Hacia el Brasil rizando los Pendones,
De signos treinta y nueve acompañadas,
Su estirpe vio de púrpura laureada. (Estrofa 1735)

Narrações, relatos, vozes, palavras e visões sobrenaturais que envolveram Santa Teresa em auréolas mágicas, como já advertiu Américo Castro. Certo é que a autêntica presença de Santa Teresa no Brasil está em seus carmelos e em seus textos. Afinal de contas, como diz Julia Kristeva, "Teresa funda-se a si mesma por escrito, ao fundar os carmelitas descalços" (2015: 28). Três facetas servem de chave: a fundadora, a mulher de oração e a escritora. A pedra, a interioridade e a pena. Construir e edificar. Movimento para o exterior e para o interior, que culmina em uma dupla fundação: fundar conventos e fundar uma escrita pois, como notou o grande mestre Lázaro Carreter, a doutora mística "también en las letras fundó" (2003: 172). A prova mais clara é que inaugurou um gênero nas letras espanholas, o da autobiografia do espírito, um valioso antecedente da literatura de autoanálise. Por isso foi árdua a tarefa de mobilizar o corpo e a voz, numa época em que a mulher muito pouco ou nada devia mover os pés e a língua. Um modelo de "invalidez feminina", assim descrita, no século XVII, por frei Antonio Marques:

filósofo hubo que dijo que solas tres salidas de casa habla de hacer la mujer en toda su vida: la una para bautizarla en la Iglesia, la segunda para ir a casa del esposo que ha tomado, y la tercera a enterrarla, en razón de la continuidad con que ha de morar en casa (1964: 297).

Visão desoladora da condição feminina, compartilhada pelo próprio Luis de León em *La perfecta casada* (1583): "asi como la naturaleza [...] hizo a las mujeres para que encerradas guardasen la casa, así las obligó a que cerrasen la boca" (1980: 124). Ele põe até como exemplo que "los chinos, en nasciendo, les tuercen a las niñas los pies, por que cuando sean mujeres no los tengán para salir fuera, y porque, para andar en su casa, aquellos torcidos les bastan" (130). Na mesma linha, Francisco de Osuna em *Norte de los estados* (1531) aconselhava ao marido que se a esposa fosse dada a movimentos e santidades, melhor seria deixá-la coxa:

Desque tú vieres a tu mujer andar muchas estaciones y darse a deberías y que presume de santa, ciérrale la puerta; y si esto no bastare, quíbrale la pierna si es moza, que coja podrá ir al paraíso dende su casa sin andar buscando santidades sospechosas. Bástele a la mujer oír un sermón y hacer, si más quiere, que le lean un libro mientras hila, y asentarse so la mano de su marido (1550: cap. 12, fol. 127).

Diante dos homens capacitados para o âmbito público, tende-se a reduzir as mulheres ao encerramento e à ocultação, à inatividade física e intelectual, e ao silêncio. Por isso, ser mulher constitui obstáculo para intervir na vida cultural, religiosa e política. Não é casual, pois, que Teresa se mostre e se exhiba como os demais a vêm e como tem de se deixar ver perante os demais: "me vi mujer y ruin" (*Camino* 1, 2), "una mujercilla tan sin poder como yo" (*Fundaciones* 2, 4), "nada soy" (*Vida* 31, 24), "no valgo nada" (*Vida* 39, 13). Trata-se de projetar com cautela uma imagem que não tem por quê coincidir com a realidade de como alguém se vê, ou quer ver-se, fora dessa prisão simbólica dos significados masculinos: "Porque estamos en un mundo que es menester pensar lo que pueden pensar de nosotros para que hayan efecto nuestras palabras" (*Fundações* 8, 7). A verdade é que Santa Teresa está consciente de que os corpos importam, sim, como diria Judith Butler, e que não se pode omitir o caráter performativo do gênero: "Paréceme me tiene atada este cuerpo" (*Relaciones* 1, 4).

Estas expressões negativas sobre a condição da mulher na sociedade e na Igreja repetem-se em seus escritos, impregnadas de queixa e de protesto. Isto, por outro lado, não é nada insubstancial, como tratou Rossi em vários

artigos fundamentais (1983a, 1983b y 1986). Teresa participa, é claro, da concepção dominante em sua época, que vê a mulher como ser fraco e instintivo, assume essa ideia, serve-se dela, mas ao mesmo tempo a recusa e o faz com uma arma muito clara. Diante da suposta "determinação natural" ou biológica, acrescenta a "determinação histórica": a carência de "letras", ou seja, de formação, de estudos, de preparação intelectual. Mas não só. Sua capacidade de argumentação leva-a a se expressar sem rodeios: "nos tiene el mundo acorraladas e incapaces". Esse mundo é, para ela, o que tem como juízes "los hijos de Adán", quer dizer, "los varones" que "no hay virtud de mujer que no tengan por sospechosa" (*Camino*, Autógrafo de El Escorial, 4,1). Párrafo antológico que Teresa incluiu na primeira redação do *Caminho de Perfeição* e que posteriormente seria suprimido na segunda versão, de Valladolid.

Para combater a fraqueza, suas armas serão uma vontade poderosa e uma fortaleza dinâmica: "una grande y muy determinada determinación" (*Camino* 21, 2), associadas à habilidade retórica. Palavras como "determinar", "determinación", "determinacioncilla" percorrem de forma significativa o *Caminho de Perfeição*. Aqui, ao referir-se à oração mental para as monjas da comunidade de São José, encontramos um fragmento claro de sua dissidência e resistência ao poder patriarcal e uma reivindicação do direito das mulheres a gozar dessa vivência religiosa interior:

no parar hasta llegar a ella, venga lo que viniere, suceda lo que sucediere, trabájese lo que se trabajare, murmure quien murmurare, siquiera llegue allá, siquiera se muera en el camino o no tenga corazón para los trabajos que hay en él, siquiera se hunda el mundo, como muchas veces acaece con decirnos: "hay peligros", "fulana por aquí se perdió", "el otro se engañó", "el otro, que rezaba mucho, cayó", "hacen daño a la virtud", "no es para mujeres, que les podrán venir ilusiones", "mejor será que hilen", "no han menester estas delicadeces" (*Camino* 21, 2).

Por todas estas razões, não surpreende que ela fosse chamada à ordem, por ser considerada rebelde, irrequieta e teimosa, como por 1578 a teria chamado o núncio papal na Espanha, Filippo Sega. Suas palavras são quase uma citação inevitável e nelas não se pode deixar esquecido o sentido ofensivo que na época se atribuía à mulher andarilha:

Fémína inquieta y andariega, desobediente y contumaz, que a título de devoción, inventaba malas doctrinas, andando fuera de la clausura contra el Orden del Concilio Tridentino y prelados y enseñando como maestra contra lo que San Pablo enseñó (em Santa María, 1644: IV, cap. 30).

Santa Teresa, sem dúvida, tem os pés no chão e o olhar no céu, no humano e no divino. Como os grandes personagens literários da Espanha do "Século de Ouro", Lazarillo, Guzmán de Alfarache ou Don Quixote, ela percorre os poeirentos caminhos da Espanha a pé, encarapitada em um jumento ou jogada aos solavancos de uma carroça, e cruza com estalajadeiros, lavradores, criados, bacharéis, mercadores, damas... As pícaras também farão o mesmo, mas estas, como mulheres, estarão associadas à prostituição.. Teresa é chamada à ordem, pois, por esse sair de si mesma, para fora, para a vida ativa; recolhida, ao mesmo tempo, no mais profundo do castelo interior, mas propagando-o por vales e montes.

Como o herói de Cervantes, que depois de ler decide viver o que leu, a ponto de que "le vino deseo de tomar la pluma" (I, 1) para pôr-se a escrever um livro, a carmelita fará uma e outra coisa. E assim irá da vida ativa à contemplativa e vice-versa, encontrando na escritura uma espécie de ponte de comunicação. Por isso também será admoestada ao pretender dar lições em matéria espiritual. Mais incisivo não podia ser Francisco de Pisa ao denunciar seus livros em 1598, depois da morte da autora, argumentando ser desnecessário "que le venga a enseñar una mujer, a quien no le es dado este oficio, sino deprender con silencio" (em Beltrán 1973: 338).

Outras posições mais "benévolas" e paternalistas igualmente a deixarão malparada. Os que apreciam sua capacidade o fazem, como seria de esperar, pela óptica dos valores masculinos, como algo atípico e próprio de homens, traços que levam a masculinizar a carmelita. Como relatou Domingo Báñez, frei Juan Salinas a considerou "hombre, Varón, y de los muy barbados" (em Yepes, II), e o jesuíta Ribera, "mujer más varonil que muchos grandes varones, tan animosa y valerosa" (1863: 36). Ânimo e valor se associam ao masculino e, portanto, quando a mulher os possui são um acréscimo à sua natureza, que vem metamorfoseá-la em um híbrido sexual. Posteriormente JK Huysmans, no romance *En Route* (1895), dirá que até na religião há almas que parecem ter o sexo errado, caso de Santa Teresa e de São Francisco de Assis: a primeira, grande psicólogo, com "el alma viril de un monje" e o segundo, todo amor, com "el alma femenina de una monja", pelo que seria mais correto chamá-los Santa Francisco e São Teresa (1996: 387). Ideia parecida desta inversão achamos em um poema de Unamuno, que nos deixou uma imagem muito carinhosa da paternidade e da maternidade religiosas: "Juan de la Cruz, madrecito [...] de la mano suave y fuerte de tu padraza Teresa" (2002: 409).

Claro é que a própria carmelita estava bem consciente de tudo isso e até se alegraria sem angústia com essa complementariedade, harmonizando os dois gêneros. Para empreender este novo caminho masculino ela sabe, e assim o transmite às monjas, que é preciso transformar-se em "varones fuertes", até chegar a ser "tan varoniles que espanten a los hombres" (Ca-

mino 7, 8). Por isso, quando necessário, ela fará uso da retórica da feminilidade, de uma rebuscada fraqueza como arma de autodefesa, pois ela mesma não esconde seu forte caráter: "no soy nada tierna, antes tengo un corazón tan recio que algunas veces me da pena" (*Moradas* 6, 6).

De todas as suas façanhas, porém, a maior foi escrever: "me parece es grandísima ventaja, cuando lo escribo estar en ello" (*Vida* 14, 8). Escrever sobre sua própria experiência para compreender e encontrar-se: "tengo solas palabras" (*Exclamaciones* 15, 3), e lutar com as palavras para entender-se e fazer-se entender: "hacer esta ficción para darlo a entender" (*Camino* 28, 10).

Contudo, tentaram negar-lhe até esta façanha. Lope de Vega, nas justas poéticas celebradas pela Festa de canonização de 1622, compôs o soneto "Herida vais del Serafín, Teresa", onde aparece a imagem da carmelita com a pena, símbolo de seu gênio literário:

Serafín cazador el dardo os tira,
para que os deje estática la punta,
y las plumas se os queden en la palma.

Aqui sua escritura se concebe como milagre, obra inspirada por Deus. O dardo divino tem penas e é com uma que lhe fica entre as mãos que Teresa escreve. Portanto, para este poeta sua pena é divina. É outro que fala por meio dela. Esta ideia também se encontra em Luis de León, primeiro editor dos escritos de Teresa em 1588. Admirado ante sua obra, como se se tratasse de prodígio, parece-lhe que não é "ingenio de hombre", mas que fala "el Espíritu Santo en ella en muchos lugares" e que lhe governa "la pluma y la mano" (2007: 43).

Assistimos, pois, ao que se vê como outra anomalia mais: a conquista de um espaço literário por parte de uma autora, que de forma consciente assinou seus escritos como Teresa de Jesus, o espaço da "mujer de letras", a sábi-chona ou literata, facilmente tachada de ser duplamente néscia. Não podemos deixar de lado o fato de que é uma pena empunhada por mulher, como bem sublinha Weber (1990). Diante deste fato, houve uma tendência a negar sua escrita, pela ideia de que é outro que fala por meio dela, seja Deus ou o confessor a quem tem de obedecer. Sem esquecer-se de que, junto a isso, pesou ao longo do tempo a ideia de que seu estilo era estilo de segunda categoria, espontâneo, próprio de uma pobre freira inculta que nos oferece um ingênuo relato dos episódios mais interessantes de sua vida. Estudos fundamentais, como os de García de la Concha (1978, 1982, 1984 y 2004), entre outros, desmentiram isso, até poder fazer ver em tudo a arte literária. O que não deixa margem a dúvidas é que Teresa não só teve vocação literária, mas também clara consciência autoral, inegável competência como autora, como esclarece Carrión: "Con la ayuda de Dios, su único referente de autoridad literal, sustituye todos sus padres textuales anteriores y da rienda suelta a su fabulación: ejerce, en otras palabras, su poder de trazar" (1994: 285).

Todavia, apesar dos avanços realizados neste campo, ainda hoje para muitos leitores continuam pesando sobre as obras de Teresa as amarras hagiográficas. Isto fez com que a santa deslocasse a escritora e que seus textos possam ficar relegados a ocupar unicamente as prateleiras dos livros de religião ou espiritualidade.

Admitido, pois, seu valor como escritora, seriam necessários novos argumentos para voltar a minimizá-la. Desta vez pelo caminho da medicalização. E assim nos encontramos ante "la patrona de la histeria", como Freud a fez ver, ou como a santa neurótica, visionária, alucinada, epilética. Tal como na morte, quando seu corpo foi retalhado e disputado, também sua obra foi despedaçada e disputada por diversos âmbitos de estudo (teológico, eclesial, histórico, filológico, etc.), que não poucas vezes se sentem como incompatíveis e excludentes.

Com surpreendente mistura de submissão e subversão, Teresa vai construindo não só esse castelo interior, mas toda uma fortaleza literária, o que lhe permite um caminho de auto-expressão e de acesso ao poder. A fundadora tem de conduzir sua vida e obra por entre obstáculos muito difíceis. E dá jeito de se abrir caminho em uma sociedade e em uma Igreja marcadamente misóginas. Sabe "el gran bien que es para un alma, no salir de la obediencia" (*Fundaciones* 1), mas tanto repete esta palavra que o leitor chega a desconfiar, a ponto de poder dizer com Márquez Villanueva (1983) que a obediência era invenção dela. Ela mesma não pode ser mais explícita ao afirmar:

Estando, pocos días después de esto que digo, pensando si tenían razón los que les parecía mal que yo saliese a fundar, y que estaría yo mejor empleándome siempre en oración, entendí: "Mientras se vive, no está la ganancia en procurar gozarme más, sino en hacer mi voluntad" (*Relaciones* 19).

Consciente de que "en todo es muy necesario discreción" (*Camino* 19, 13), se ela sobressai em algo é na habilidade diplomática e no sentido estratégico do equilíbrio, que fazem dela, na acertada expressão de Alabrás, "una auténtica funambulista en el alambre tendido sobre un mundo poblado de hostilidades que le acosaban para caer de un lado o del otro" (205: 141). E assim, diante das situações conflitivas não se posicionou nunca, como aconteceu, por exemplo, com a polémica sobre a conquista espanhola e o indigenismo americano, na controvérsia entre Bartolomé de Las Casas e Juan Ginés de Sepúlveda. Realista, ativa, astuta, esta pragmática mulher de negócios consegue impor uma imagem diferente do lugar da mulher na Igreja, na sociedade e na literatura.

É que em Teresa há muitas Teresas. Sua figura e seus textos irradiam multiplicidade de leituras. Por esta razão, este livro quis mostrar diferentes aspectos de sua vida e de sua obra e, sobretudo, fazê-lo travando diálogo com o Brasil, por diferentes enfoques e perspectivas: a literatura, a teologia, a história, a filologia, a arte, a vivência religiosa ou a sociologia das religiões.

Começamos pela contribuição da escritora Nélida Piñon, que em "A destemida Teresa" traça seu retrato pessoal da santa, evocação de uma vivência muito estreita e íntima que a tornam "sua Teresa", a voz firme e poderosa de uma escritora para outra escritora. Para situar a figura e a obra da carmelita em seu contexto histórico, a teresianista Lúcia Pedrosa-Pádua mostra de forma abrangente três planos: a mulher, a escritora e a mestra de vida espiritual, para assim fazer-nos ver seu vigor e atualidade.

O historiador Dante Marcello C. Gallian apresenta-nos as Carmelitas Descalças no Brasil, aprofundando-se na importância da primeira fundação, o convento de Santa Teresa do Rio de Janeiro e destacando a importância da Reforma de Maria José de Jesus. No campo da filologia, Begoña Sáez Martínez ocupa-se da tradução e recepção das obras de Santa Teresa no Brasil. Por seu lado, a especialista em literatura, María de la Concepción Piñero Valverde, convida-nos a uma viagem até agora inédita, a percorrer os caminhos de encontro das letras brasileiras com os textos da escritora espanhola.

Na história da arte, Roberta Bacellar Orazem analisa algumas mostras da iconografia da Transverberação em pinturas coloniais de igrejas carmelitas do Nordeste do Brasil. Sílvia Fernandes, socióloga das religiões, tece um diálogo entre a mística e outras experiências religiosas no Brasil contemporâneo, mediante leitura das vivências interiores de Teresa de Ávila em relação com as experiências de praticantes de ritos afro-brasileiros. Por último, a carmelita Verônica do Coração de Maria, do convento de Santa Teresa do Rio de Janeiro, descreve o significado que esta vivência religiosa implica para as filhas brasileiras desta Mãe espanhola e propõe um passeio por todo o Brasil através de seus conventos.

Santa Teresa não foi mulher solitária, pois ao longo da vida teve apoio de muitas pessoas que a acompanharam. Não fez sozinha o que fez. Da grade do locutório, como de uma rede, Teresa soube fiar e tecer uma grande rede.

Este livro é também o resultado de uma grande rede que começou no locutório do convento de Santa Teresa do Rio de Janeiro e que se foi expandindo. Por isso, são muitos os agradecimentos: às irmãs carmelitas do convento de Santa Teresa do Rio de Janeiro; à sua priora, Fabiana Maria Jesus, pela acolhida e grande ajuda ao autorizar-me a consultar o "Arquivo do Processo de Beatificação e Canonização de Maria José de Jesus"; a Maria Auxiliadora de Jesus e a Maria da Trindade e da Sagrada Face, que me guiaram, mostrando-me os materiais necessários para este trabalho; a Verônica do Coração de Maria, que escreveu o capítulo "Teresa, seu tempo, seu carisma e suas filhas no Brasil" e que me pôs em contato com a teresianista brasileira, Lúcia Pedrosa, e esta, por sua vez, com Concha Piñero e Sílvia Fernandes.

A todas elas, por perturbar a paz e o silêncio de sua vida retirada. Um esforço que me fez lembrar as palavras que, em 1939, durante o processo de declaração do convento como bem do patrimônio cultural, foram dirigidas em carta pela própria Maria José de Jesus ao diretor do Patrimônio Artístico e Histórico Nacional: "Suplico a V. Excia. que leve em conta o retiro e solidão com que vivemos e nos poupe o mais possível de seculares na clausura". Mesmo em 1953, ao receber uma visitante, a Madre solicitou que só o diretor entrasse no convento, para evitar que "sendo uma senhora, talvez demore mais, fique conversando, queira entrar em intimidades, e isto absolutamente é contrário à nossa vida que, segundo determinou Nossa Madre Sta. Teresa, deve ser eremítica".

Toda a nossa gratidão aos autores deste livro e a todas as pessoas que contribuíram de forma desinteressada neste projeto: Lúcia, Concha, Sílvia, Roberta, Dante. A Nélida Piñon, por nos brindar com seu texto, a pesar das múltiplas ocupações e compromissos. A Michel Suárez, pelo cuidadoso trabalho de tradução, que lhe roubou tempo a seu tempo em Paris. A Leonardo Mora, que se ofereceu a explorar as trilhas tortuosas da revisão. A Pedro Garcez Ghirardi e Concha Piñero, que colaboraram com sugestões na tradução para o português. A Maria José Pérez, do Carmelo de Puçol (Valência), pela inestimável ajuda graças a outra rede, internet, pela sua dedicação ao seu blog *Teresa, de la ruca a la pluma* e por sua disponibilidade a todo momento em ajudar-me com consultas, materiais e em dar-me o presente de uma conversa fecunda, em outro locutório, durante a tarde de um domingo outono. À fotógrafa Provi Morillas, por fazer-me chegar ao Unamuno do Zohar e a Julio Alonso Aserjo, especialista em literatura do "Século de Ouro", que graças à sua inestimável erudição, pôs-me na pista das visões brasileiras atribuídas à Santa. A minha colega Pura Martínez e a Claudio Augusto Firatell, por todo esse trabalho diário que não se vê. A Juan Pablo Martín Rodrigues, por esquadriñar a biblioteca da Universidade Federal de Pernambuco. A Josefina Martínez e a Pura Moya porque sabem muito bem que, como dizia Teresa de Ávila, "va mucho de estar a estar". A todos e a todas, obrigada.

Desde 1588, quando aparece a primeira edição de sua obra, Teresa de Ávila não deixou de ter leitores. Sua escrita transcende seu tempo e continua a seduzir-nos. Neste V Centenário não haveria melhor homenagem, estando

no Brasil, que tornar-nos "gulosos" de seus escritos. Mas também fazê-lo com duas imagens brasileiras, uma sagrada e outra profana, que servem para abrir e fechar nosso livro. A primeira, a da pintora Djanira da Motta e Silva, para seu *Oratório*, com poemas de Odylo Costa, nos quais presta homenagem às suas santas. Entre elas, aparece representada Teresa de Ávila escritora, como se fosse *mãe de santo* do Candomblé, que nos abriga entre as dobras da ondulação de suas vestes. A segunda, a do *Bloco das Carmelitas*, um dos mais tradicionais e populares grupos do carnaval de rua do Rio de Janeiro. Pois não faltaram a Santa Teresa senso de humor e ironia para suportar os desenganos e dissabores da vida cotidiana.

Begoña Sáez Martínez

Assessora do Escritório de Educação, Embaixada da Espanha no Brasil

CAPÍTULO I

A figura e a obra de Santa Teresa

Lúcia Pedrosa-Pádua¹

Teresa de Ávila (1515-1582) ou, como ela própria escolheu chamar-se, Teresa de Jesus, desperta interesse e admiração por parte de pessoas de distintos ambientes, idades, religiões e filosofias de vida. É a vida desta mulher que apresentamos neste estudo. Vida em que prosaico e extraordinário, seriedade e humor, paixão de luta e abismos místicos se entrecruzam.

Mais querida entre onze irmãos, Teresa viveu os primeiros vinte anos de sua vida no ambiente marcado pela experiência familiar, na cidade de Ávila, Espanha. Em seu *Livro da vida*, narrou alguns acontecimentos de sua infância, adolescência e decisão de ser freira carmelita. Destacou a especial amizade com seu irmão, Rodrigo, com quem brincava de construir ermidas e com quem, inspirada pela leitura da vida dos santos, fugiu de casa, com o intuito de morrerem mártires, "descabeçados" pelos mouros (*Vida* 1, 4). Foram encontrados por seu tio já bem longe do lar!

Sua adolescência transcorreu entre leituras de livros de cavalaria que, com sua mãe, lia com grande prazer. Com a morte dela, dirigiu-se à Virgem da Caridade e lhe pediu que fosse sua mãe. Na adolescência, narrou-nos Teresa, foi bastante vaidosa e conviveu com primos que, segundo ela, não eram a melhor companhia. Seu pai a internou no convento das freiras agostinianas, de onde se lembrará com carinho, especialmente de uma educadora que a aproximou do Cristo dos evangelhos. Decidiu entrar no convento de Nossa Senhora da Encarnação para ser carmelita. Mas, para isso, precisou realizar uma segunda fuga, desta vez da casa paterna, como maneira de driblar a oposição do pai à sua opção de vida.

No convento da Encarnação transcorreram vinte e sete anos da vida de Teresa, marcados por boa convivência e pelo desejo de oração sincera, mas também por incoerências e buscas que nem ela sabia bem por quê. Um fato interior marcante realizou nela uma conversão, uma mudança na orientação de sua vida. Tinha trinta e nove anos. Desde então, irrompeu em Teresa uma forte experiência de oração, acompanhada do desejo de iniciar algo novo e mais autêntico na vida religiosa. Foi o começo do que veio a ser, posteriormente, a fundação da uma nova Ordem, o Carmelo Descalço. Grande leitora, Teresa sofreu com o decreto do Índice de livros proibidos. Sua profunda experiência de Deus foi aliada ao diálogo com os maiores teólogos de seu tempo e ao cultivo da amizade com pessoas muito diversificadas. Mas não lhe faltaram detratores e perseguições.

Os últimos vinte anos de sua vida foram marcados por intensa atividade de escritora, fundadora, viajante, articuladora e líder da nova família religiosa por ela fundada. Foi sua época de fecundidade, mas que se deu em meio a dificuldades e conflitos de todo tipo, especialmente advindos de dentro da Ordem, de eclesiais e da Inquisição. Veio a falecer aos sessenta e sete anos, em Alba de Tormes, no retorno de sua última fundação. Canonizada em 1622, pelo Papa Gregório XV; o 27 de setembro de 1970, o Papa Paulo VI a declarou Doutora da Igreja Universal.

Uma mulher audaz em seu contexto histórico

Uma mulher

A vida e a obra de Teresa testemunham a sua autoconsciência de ser mulher. Sua atividade de escritora bem o revela. Já no prólogo do *Castelo Interior ou Moradas* deixa constância quem o escreveu: "Teresa de Jesus, monja de Nossa Senhora do Carmo". Nada de escondimentos, medos e pseudônimos, mesmo diante do perigo de ser mulher escritora em tempos de censuras, perseguições, desqualificações públicas e inquisições.

Sua consciência se expande ao reconhecer-se como uma mulher que ensina, que exerce um magistério. Teresa sabe que os seus livros são universais, direcionam-se para além de suas destinatárias imediatas. Está certa de que escreve um verdadeiro tratado sobre a oração, destinado a todos. Além disso, a preocupação pedagógica de Teresa mostra que é uma mulher que deseja ser compreendida. Finalmente, nossa autora realiza um ótimo juízo de seus livros no momento de dividi-los em capítulos e intitulá-los. Bom exemplo disso encontramos nos títulos de capítulos do *Livro da vida*: "muito proveitoso para

principiantes" (cap. 11); "diz que as coisas aqui tratadas são muito necessárias e proveitosas" (cap. 15); "este capítulo deve ser lido com atenção porque a declaração é muito complexa e contém importantes instruções" (cap. 18); "é proveitoso para as pessoas que se encarregam de dirigir almas" (cap. 23).

Teresa não se envergonha em reconhecer seu valor como mulher e como escritora. Ao contrário, ela tem amor à verdade e isto é para ela a humildade: "a humildade é andar em verdade" (*Moradas VI*, 10, 7). Assim, reconhece em si o dom da oração e o dom de saber escrever sobre ela: "uma coisa é receber do Senhor a graça; outra, entender qual o favor e qual a graça; outra finalmente, saber discernir e explicar o que é" (*Vida* 17, 5). Nossa escritora possui a consciência de que ensina e, de fato, será reconhecida como tal mais de quatrocentos anos depois, quando foi declarada Doutora da Igreja.

Passando ao nível existencial, percebemos aflorar a autoconsciência de ser mulher na observação e valorização de sua própria experiência pessoal e familiar, confrontando-a com outras experiências femininas. Teresa observava a mãe, D. Beatriz, (segunda esposa de seu pai, D. Alonso) que morreu aos 33 anos, após ter nove filhos. Mãe e filha liam livros de cavalaria às escondidas, espreitando a chegada do pai à casa, situação registrada no *Livro da vida*.

Como é realista e crítica a sua descrição da mulher tida por "bem casada", que deve "mostrar-se triste quando ele [o marido] está triste e alegre quando o vê alegre, mesmo que nunca o esteja" (*Caminho* 4, 4). Quantas histórias de mulheres haveria em sua memória ao fazer tal afirmação? E sua conclusão, verdadeiro golpe de misericórdia ao sofrimento das mulheres na maioria dos casamentos: "vede de que sujeição vos livrastes, irmãs..." (*Caminho* 4, 4).

Em sua vida, Santa Teresa opta claramente pela transformação das relações entre homem e mulher, em direção a situações novas em que amor, liberdade e reciprocidade possam se conjugar. E isto na família, nos espaços eclesiais e públicos. A autoconsciência de ser mulher surpreende o leitor do século XXI, bem como as iniciativas de Teresa para seguir o seu próprio rumo e abrir caminhos novos às mulheres.

Sua experiência pessoal de mulher em vias de integração entre corpo, alma e espírito é igualmente outro tema de grande interesse para a espiritualidade atual. Admirável é o seu processo de aprendizagem e defesa, em pleno século XVI, do valor do corpo². Sua processual experiência mística, centrada na humanidade de Cristo (*cf. Moradas VI*, 7, 14 e *Livro da vida* 22,10), abre caminhos para a valorização do aqui e agora da ação de Deus, cósmico, histórico, e corpóreo, em contraste com a herança medieval que jogava toda esperança de salvação para um além da morte. Cuidado com a saúde corporal, atenção aos negócios e superação de crenças supersticiosas são algumas das consequências desta integração.

Fundamento desta autoconsciência feminina e ação feminista é o diálogo de Teresa com a Palavra de Deus e com a palavra viva de Deus na vida³. Neste fundamento, ela opta por correr o risco de expor os próprios sofrimentos e de ser audaz em construir esperanças. Da sua profunda experiência orante, retira coragem para advogar pelas mulheres: "quando andavas pelo mundo, Senhor, não desprezastes as mulheres; ao contrário..." (*Caminho* 4,1). E também para profetizar novas relações: "sim, algum dia haverá, meu Rei, que tudo se conheça..." (*Caminho* 4,1)⁴. Teresa vive, ora e trabalha num contexto oficial radicalmente antifeminista, em que se dizia nas igrejas que as mulheres deveriam se dedicar a fiar e a rezar o rosário, e em que, infelizmente, a maioria dos representantes eclesiásticos (sacerdotes, religiosos, teólogos e mesmo nuncios) desqualificavam a mulher e agiam com preconceito.

No entanto, os conventos da Ordem fundada por Santa Teresa, o Carmelo Descalço, propõem uma comunidade de mulheres iguais e orantes, que enfrentam as desigualdades, submissões e opressões com coragem, tenacidade e humildade.

Em tempos difíceis

Teresa está imersa em suas circunstâncias e assim devemos compreendê-la.⁵ Destacaremos alguns aspectos do seu contexto e como ela se situou diante deles.

O século XVI espanhol é considerado o "Século de Ouro". Século da inserção da Espanha unificada na Europa, de sua expansão através da conquista da América - *as Índias* -, de guerras vencidas e manifestações culturais extraordinárias, especialmente de caráter filosófico e literário. Poder político e econômico. Mas, como toda realidade, é um século de luzes e sombras. Para Teresa, em seu excepcional sentido de realidade esperada, eram tempos difíceis. Um mundo que "arde em fogo" (*Caminho* 1, 5) e em que "são necessários amigos fortes de Deus para sustentar os fracos" (*Vida* 15, 5). Certamente, Teresa considerava-se um destes amigos fortes.

As *Índias* sempre mereceram atenção de Teresa, que viu seu lar se esvaziar. Quase todos os seus irmãos, entre eles o seu querido Rodrigo, citado no *Livro da vida*, transferiram-se para esse continente, juntando-se a tantos outros jovens da região de Castela. Buscavam, além da riqueza, uma ascensão social, impossível no rígido contexto social da Espanha do século XVI. Contexto que estratificava as pessoas segundo sua linhagem de sangue, religião, sexo e riqueza, marginalizando os que se encontravam fora do círculo da *fidalgia* espanhola. Assim, outros grupos socioculturais, como os judeus e muçulmanos, foram humilhados, expulsos e perseguidos. Cristãos novos eram desqualificados. Pobres, mulheres e iletrados, marginalizados.

Teresa teve conhecimento da violência da conquista, o que lhe provocou uma experiência intensa em que tristeza e dor se mesclaram com um fortíssimo desejo missionário (*cf. Piñero*, 1994). Conta-nos o livro das *Fundações* (1,7) que, após ter fundado sua primeira comunidade, o Convento de São José, Teresa foi visitada por Frei Alonso Maldonado. Franciscano, seguidor de Bartolomeu de Las Casas, Frei Maldonado se tornou defensor inflamado da causa dos índios em Madri e em Roma. Teresa se refere a ele como "servo de Deus, movido pelos mesmos desejos" que ela. Mas o que mais pode nos impressionar hoje é a reação que teve Teresa após escutá-lo: sobreveio-lhe uma "tristeza profunda"; ficou quase "fora de si". Recolheu-se a uma capela e se "cobriu de lágrimas". Suplicou a Deus poder "salvar pelo menos uma alma, já que tantas o demônio levava". Foi invadida por um fortíssimo desejo missionário. Sabemos que, pouco depois desta experiência intensa, começaram a se suceder as fundações seguintes à de São José.

Vemos, neste acontecimento, uma coerente lógica teresiana diante das situações de seu contexto, que poderia iluminar a vivência de uma espiritualidade integradora: atenção à realidade (não alienação) - atitude de indignação e crítica - oração - iniciativa de ação.

Teresa veio de uma família de judeus conversos, por parte de seu avô paterno. Desta forma, Teresa viveu toda a vida obrigada a ocultar algumas realidades familiares: o êxodo de seu avô, com sua esposa e filhos (inclusive D. Alonso, seu pai ainda criança), de Toledo para Ávila; a compra do título de fidalguia para encobrir o passado; e a exigência de ostentar uma vida de nobre, que dilapidou a riqueza da família. Este perigoso segredo, que veio à luz apenas em meados do século passado, fez com que Teresa tanto enfatizasse rejeitar os mecanismos de *honra* que tornam as relações artificiais e hierarquizadas e buscasse formas mais autênticas e recíprocas de viver.

Com relação à Igreja, um dos mais fortes conflitos se travava no cenário das correntes de espiritualidade. A Igreja oficial da segunda metade do século XVI é francamente anti-mística e via com grande suspeita a prática da oração pessoal por mulheres, leigos casados e analfabetos. Para ela, a oração pessoal fugia ao controle oferecido por uma espiritualidade baseada na prática das virtudes, nas orações vocais e em práticas exteriores. Por mais estranho que possa parecer hoje, o tema da oração pessoal era um ponto de conflito. Alguns a temiam, por ser fonte de liberdade (*cf. Pedrosa-Pádua*, 1995 e Andrés Martín, 1977).

Os conflitos no terreno da espiritualidade revelavam uma atitude defensiva da Igreja oficial diante da cristandade que se quebrava: irrompe a reforma protestante, a última cruzada fracassa, há guerras por toda parte, instaura-se o Concílio de Trento e a atuação da Inquisição torna-se mais forte.

A oração passa a ser temida por ser associada às práticas de um cristianismo interior de Lutero ou, mais especificamente no contexto espanhol, com as práticas dos *iluminados*. Estes, também chamados de *alumbrados*, formaram um movimento em que as mulheres possuíam especial papel magisterial. Os integrantes deste grupo foram chamados "alumbrados", por dizerem possuir a iluminação interior do Espírito Santo, que lhes permitia viver entregues ao amor de Deus, em alto grau de perfeição cristã, independentemente de qualquer mediação da Igreja e dos sacramentos (*cf. Márquez*, 1980; Huerqa, 1978: 30 e Andrés Martín, 1977). A Inquisição perseguiu os *alumbrados* durante um século (1525-1625).

Santa Teresa teve que se enfrentar com a Inquisição devido a acusações de *alumbradismo* ou iluminismo (Llamas, 1972 e Bosco, 1998). O *Livro da vida* foi delatado à Inquisição; além disso Teresa, pessoalmente, estando em Sevilha, foi convocada a responder ao tribunal da Inquisição pelo mesmo motivo. Nada pesou contra ela nestes processos.

Neste difícil contexto, Teresa defendeu a prática da oração pessoal e ensinou a fazê-la. Sua experiência de oração lhe mostrava a importância de uma transformação a partir de dentro. Parecia-lhe empobrecedor reduzir a espiritualidade a um ascetismo rigoroso como meio de perfeição, à obediências às regras, à realização de ritos e cerimônias (*cf. Andrés Martín*, 292-312). Ao contrário, os ritos e as regras devem estar a serviço de uma espiritualidade de amor e liberdade.

Teresa defendeu seus pontos de vista com linguagem própria, elegante habilidade e ardor. Experimentara um caminho de liberdade interior, um manancial de vida e ação concreta, um castelo interior no qual não é preciso ter medo de entrar, ao contrário, é preciso entrar nele!

Mesmo reconhecendo a importância de dezenas de teólogos e bispos que a admiraram e apoiaram (*cf.*, por exemplo, *Relações* 4) especialmente após tê-la conhecido pessoalmente e superado seus preconceitos, Teresa sonhava com uma Igreja em que os varões não fossem "juizes" das mulheres e superstitiosos de toda "virtude de mulher" (*Caminho*, códice de El Escorial, 4, 1) e sim, parceiros num jogo de liberdades. Ela provou, com sua vida, que oração pessoal, pertencimento a uma comunidade eclesial, virtudes, audácia apostólica e liberdade (interior e nas relações) não se opõem, ao contrário, devem fazer parte de uma mesma realidade.

Em suas obras, entrevemos as guerras de religião. É verdade que Teresa recebeu informações sobre a reforma dos luteranos, mas estas foram muito filtradas e associadas à violência e destruição das igrejas e conventos,

influenciando negativamente sua visão sobre o luteranismo (*Caminho* 1, 2). No entanto, é curioso como as buscas sinceras de um cristianismo mais autêntico e livre de alguns excessos daquela Igreja em crise construirão pontos de união entre as espiritualidades teresiana e luterana, apontando para um fecundo diálogo entre ambos. O mesmo podemos falar com relação a outras religiões.

Sendo uma freira entregue a profunda experiência de oração, Santa Teresa foi também mulher de ação. Sua intensa atividade de fundadora e reformadora da Ordem religiosa carmelitana abre um caminho criativo e promissor no interior da Igreja. Um caminho comunitário possível, com intuições abertas a novas configurações. Fundamentalmente, Teresa forma um movimento de mulheres pobres, orantes e iguais. Sustenta esta reforma através de uma verdadeira rede de comunicação e solidariedade e a fortalece com uma espiritualidade forte, para "amigos fortes de Deus". Escreve sobre a oração e orienta a vida de fé e de oração de religiosos e leigos. Seus escritos são um documento vivo da situação de seu tempo. E revelam uma espiritualidade militante, feminista, profética e audaz; ao mesmo tempo, embebida na amizade e no amor de Deus.

Escritora e mestra da vida espiritual

Teresa foi menina de livros. O lar de Teresa era oxigenado pela leitura. D. Alonso, seu pai, possuía uma biblioteca com as principais obras de espiritualidade da época (cfr. Rodríguez San Pedro, 1987). E Teresa, diferente da maioria das meninas e mulheres analfabetas da região de Castela, já lia aos sete anos. Ela mesma relata sua emoção ao ler, com seu irmão, sobre a vida dos santos e mártires cristãos (cfr. *Vida* 1, 4).

Adolescente vaidosa, permaneceu aficionada à leitura, especialmente dos livros de cavalaria, que lia com sua mãe, como já dissemos, às escondidas do pai: "se não tivesse um livro novo, em mais nada encontrava contentamento" (*Vida* 2, 1). Há a possibilidade de ela mesma ter escrito um livro desse gênero, hoje perdido. Pouco mais tarde, internada em um convento para onde lhe manda o pai, temeroso com o comportamento de Teresa após a morte da mãe, lê *Cartas*, de São Jerônimo.

Aos dezoito anos, Teresa torna-se religiosa carmelita, continuando leitora voraz. Lê *Morales*, de São Gregório Magno, e um livro decisivo para o seu futuro: o *Terceiro Abecedário*, do franciscano Francisco de Osuna. Nele, aprende a oração de recolhimento, o *como rezar*. O livro de Sto Agostinho, *Confissões*, é textualmente citado no episódio de sua conversão (*Vida* 9,7). Isto sem entrar na complexa história de seus conhecimentos bíblicos, que passam por livros, liturgias e diálogos com grandes teólogos.

Verdadeira escritora

Tudo isso, unido ao que já conhecemos de Teresa, sempre levantou a hipótese de que ela, ao afirmar repetidamente em suas obras que escrevia "por obediência" a seus superiores, na verdade queria eximir-se da responsabilidade de tamanha petulância: querer ela, uma mulher "iletrada", escrever! Mas, na atualidade, os teresianistas se perguntaram se Teresa foi escritora por obediência ou verdadeira escritora.

Não é difícil para nós perceber que, na realidade mais profunda, Teresa escreveu porque teve o que escrever, teve o que falar, teve uma palavra a dar. Diversas vezes ela revela seu desejo de comunicação, de "alçar a voz" ao mundo, de querer ser ouvida. Hoje constatamos que seu desejo foi realizado. São incontáveis os idiomas que conhecem suas obras, editadas ininterruptamente desde a edição *princeps* de Salamanca, por Frei Luis de Leão, em 1588, fato já anteriormente referido. A declaração do doutorado teresiano, em 1970 (junto com Santa Catarina de Sena), aumentou ainda mais o interesse pela palavra dessa mulher. Afinal, foi a primeira vez que a Igreja católica reconheceu um doutorado feminino. No caso de Santa Teresa, foi o reconhecimento formal e a ampliação de um magistério contínuo por mais de quatrocentos anos.

Não queremos aqui entrar nas muitas notas históricas que envolvem as edições das obras teresianas (redações, censuras, alterações no texto original, omissões deliberadas, traduções e opções linguísticas). Basta-nos apresentar brevemente os livros mais conhecidos e dizer que possuímos excelentes edições críticas em castelhano, baseadas nos originais teresianos, em quase todos os casos autografados pela autora. A trilogia teresiana, *Livro da vida*, *Caminho de perfeição* e *Castelo interior ou Moradas*, conta com edições *facsimiles* comentadas em notas críticas. Igualmente, há excelentes traduções na maioria dos idiomas predominantes em todos os continentes. Na língua portuguesa do Brasil é possível encontrar, com facilidade, as *Obras Completas* e a trilogia teresiana em livros separados.⁶ Infelizmente, o *Caminho de Perfeição* segundo o códice de El Escorial ainda não foi publicado em edições brasileiras.

A linguagem mística

Os místicos "transgridem" a linguagem (cfr. Velasco, 1999: 53) em seu desejo de dizer o que é inefável. Talvez sejam eles os que mais têm consciência da insuficiência das palavras, das ciências e de sua razão para expressar a experiência do mistério de Deus. Para São João da Cruz, a experiência espiritual "excede o sentido" (1993: 784).

Por isso, Teresa apela às comparações, metáforas e alegorias. Sente-se li-

mitada e, para se desculpar (ou quem sabe se defender das críticas à sua criatividade e inteligência), diz que a causa desta dificuldade é a falta de estudos. Em suas palavras, é grande a "dificuldade da linguagem espiritual para os que, como eu, não têm instrução, que terei de buscar algum meio, correndo o risco de nem sempre acertar nessa comparação..." (*Vida* 11, 6). Mas, interiormente, ela sabe que palavra nenhuma do mundo será suficiente para expressar aquilo diante do qual é melhor calar-se. A realidade de Deus é um mistério cada vez maior. Várias vezes, Teresa apela aos "desatinos", pois só na desestruturação dos esquemas racionais, inscritos nas coordenadas de tempo e espaço, é possível tentar uma outra linguagem, mais sugestiva. O que deve ser dito é uma vivência inefável: "Ó segredos de Deus! Eu não me cansaria tentando explicá-lo a vós se acreditasse poder acertar de alguma maneira. Assim, direi mil disparates e, se alguma vez acertar, louvemos muito ao Senhor" (*Moradas* V, 1, 4). Teresa diz desatinos para que o leitor se atine sobre a realidade que tenta comunicar! (cfr. García de la Concha, 1978)⁷.

Mas os estudos teresianos, aliados à filosofia da linguagem, hoje vêm como, além da experiência, a linguagem mística é também fruto dos marcos culturais e históricos, da formação pessoal e da reflexão do místico. Teresa, como já vimos, possui uma bagagem teológica e literária, um substrato humano que a possibilitou ser verdadeira escritora. Suas leituras, somadas à sua fina observação do cotidiano, da vida, das pessoas e da natureza, configuram em Teresa uma escritora com forte estilo pessoal e pluralidade de gêneros, segundo o contexto concreto das redações. Grande parte de seu êxito editorial deve-se à persuasão de sua linguagem: rica em beleza e recursos, sugestiva e cheia de bom humor.

O Livro da vida, Caminho de perfeição e Moradas: abrir caminhos de vida com a própria vida

O encontro com Deus pela oração constitui o cerne da existência e da obra de Santa Teresa. Este encontro se dá como uma aventura, com buscas, desencontros e muitos anos em luta pela coerência de vida. Sua experiência apresenta momentos dramáticos de discernimento, emoções de descobertas, vida mística intensa e profunda que se prolonga até a sua morte, aos sessenta e sete anos de idade.

Sobre sua história pessoal de encontros e desencontros com Deus através da experiência de oração, escreve o *Livro da vida* (1565). Parte desta história é sua primeira fundação, o Convento de São José. É livro escrito em forma de autobiografia, mas que ninguém se engane: trata-se da biografia de uma história de amizade e amor, em que Deus e a pessoa humana são os principais atores.

Em perspectiva pedagógica e endereçado àquelas e àqueles que se determinam a levar uma vida de oração, escreve *Caminho de perfeição* (1566-1567). Neste livro ecoam as vicissitudes da reforma e a defesa da oração de recolhimento, através do comentário à oração do Pai Nosso.

Como síntese de sua experiência oracional, escreve *Castelo interior ou Moradas* (1577). No símbolo do "castelo interior" se articulam quem é a pessoa humana diante de Deus, quem é o Deus que a habita e como se desenvolve a dinâmica do encontro entre "Deus e a alma". Sendo o livro da maturidade humana e espiritual de Teresa, traz a experiência da *sétima morada*, uma relação tão forte com Deus que pode ser comparada a um matrimônio espiritual.

Fundações e Cartas:

Guardar a memória para criar um futuro, cuidar das relações

O livro das *Fundações* é iniciado em 1570, quando Teresa empreende sua segunda fundação, e finalizado no ano de sua morte, 1582. Ali estão registradas as principais circunstâncias que envolvem o trabalho fundacional de Teresa. Mas não só isso, traz a narração das pessoas envolvidas, dos detalhes, das anedotas, das questões financeiras e eclesiais, das vicissitudes trazidas pelo sol, chuvas, estradas... Enfim, uma novela com aventura e humor.

As edições modernas apresentam em torno de 450 Cartas escritas por Teresa, mas sabemos que elas podem ter chegado a 15.000 ou mais (cfr. Rodríguez Martínez, 1978). O teor destas *Cartas* começou a ser valorizado apenas no século passado, em que as pequenas coisas, como o cotidiano, o afeto, as relações, a saúde e os negócios passaram a ser consideradas fonte importante de conhecimento histórico e antropológico. Para a espiritualidade, esta valorização significou uma formidável virada teológica em direção à ação de Deus na vida cotidiana. A santidade é resgatada como vivência do amor concreto e vocação de todos, vivida no interior das relações humanas. O epistolário teresiano oferece um excelente material para o conhecimento da pessoa de Teresa, de sua santidade no cotidiano, além de ser um testemunho rico do contexto histórico em que ela viveu.

Além desses livros, Teresa se dedica a textos sobre sua experiência de Deus, como *Exclamações da alma a Deus*, *Conceitos do amor de Deus* (*Meditação sobre o Cântico dos Cânticos*), *Relações*, *Avisos*, *Certame* (cheio de bom humor) e *Poesias*. Há também textos legislativos, como *Constituições* e *Modo de visitar os Conventos*.

Enfim, os escritos de Teresa são o testemunho de alguém que viveu intensamente a intimidade com Deus e que, como os profetas, necessitam falar para que outros e outras possam também vivê-la. "Ai de mim se não o faço".

Santa Teresa e sua intensa experiência de Deus

Chegamos ao núcleo da atração de nossos contemporâneos por Teresa de Ávila: sua experiência mística, ou seja, experiência do mistério de Deus ou, simplesmente, experiência de Deus. De fato, entrar em contato com Teresa é abrir os tesouros da grande tradição mística cristã e universal. Para os teólogos e teólogas, significa enriquecer a teologia com a experiência, vivida e refletida, de uma grande mulher, Doutora da Igreja. Significa também buscar chaves de discernimento de uma mística para os tempos presentes.

Quem se dedica aos estudos teresianos depara um universo complexo e fascinante, em que doutrina e experiência se unem. Aproxima-se, ao mesmo tempo, de um original e saboroso "saber" sobre Deus e do surpreendente mundo de uma "pessoa". Isto porque Teresa, como os místicos, vai ao fundo de sua humanidade e se experimenta radicalmente como "relação com Deus".

Os místicos vêem suas vidas como uma história de salvação realizada por Deus. Eles não querem se mostrar a si mesmos. Nas pretensiosas palavras de Teresa ao apresentar o livro *Moradas*, ela escreve sobre "o que Deus realiza" (*Moradas* I, 2,7) em uma pessoa. Portanto, não é um saber teórico sobre Deus em si, mas sobre a sua presença na pessoa e em todas as coisas, fruto de uma experiência. Esta experiência é, num momento segundo, de memória e reflexão, transformada em linguagem. Por testemunhar a comunhão de Deus com a pessoa e com toda a criação, a experiência mística pode ser recebida como um dom que ajuda a crescer na compreensão da fé e na renovação das igrejas (cfr. Concílio Vaticano II, Constituição Dogmática *Dei Verbum* nº 8).

Experiência de Deus, amor e dinamismo

Segundo a deslumbrante abertura do livro das *Moradas*, a pessoa humana é como um castelo de diamante ou de um cristal muito transparente. Deus, como o sol, está presente no centro deste castelo e irradia sua luz. Sempre irradia, independentemente da atitude ou do estado da pessoa: "nada é capaz de empanar-lhe o brilho" (*Moradas* I, 2, 3).

Teresa descobriu que Deus pode ser encontrado. É presença que muda a autopercepção de si mesmo e a consciência da realidade. A pessoa passa a perceber-se "em relação a Deus, que é amor". Aqui tem início um autocohecimento verdadeiro, fonte de dinamismo, de reconhecimento da própria dignidade e da própria finitude. Aqui se gesta um movimento de expansão da liberdade interior.

Oração: trato de amizade

Santa Teresa fará uma contribuição original ao ensino sobre a oração, com a afirmação de que orar é como cultivar uma "amizade", uma "relação" de amor em resposta Àquele que nos amou primeiro. Deus é amigo. O texto do *Livro da vida* condensa esta noção de oração: "é tratar de amizade - estando muitas vezes tratando a sós - com quem sabemos que nos ama" (*Vida* 8, 5).

Ao mesmo tempo, há a necessidade de cultivo de algumas atitudes, de maneira especialíssima a "humildade", o "desapego" e o "amor". Elas são a base deste caminho da oração e, sem elas, a oração não encontra terreno sólido (cfr. *Caminho* 4-10 y 26-29). É o amor concreto o critério da verdadeira experiência de Deus: "é nos efeitos posteriores que se conhecem essas verdades na oração, pois eles são o melhor crisol para prová-las" (*Moradas* IV, 2, 8).

Abertura ao futuro:

Deus e a pessoa humana permanecem misteriosos

A experiência de Teresa deixa margens para a novidade divina, que é igualmente novidade para a pessoa humana e para o universo. É por isso um anúncio esperançado do amor sempre maior e das possibilidades de recomeço e de libertação.

Depois de tanto explicar e dar a entender sua experiência, Teresa chega a um limite. "É melhor não dizer mais nada" (*Vida* 38, 2). Diante de uma realidade muito maior que a ultrapassa, estremece: "Ó grande Deus! Pareço tremer - eu, criatura tão miserável - ao tratar de coisa tão alheia ao que mereço entender!" (*Moradas* VII, 1, 2).

Teresa de fato depara com um limite de linguagem e, mais do que linguagem, um limite imposto pela realidade divina. Deus é misterioso. Todas as imagens são insuficientes, todas fracassam. Ele transcende o pensamento como o impensável, o inimaginável. Transcende também as experiências, é o não-experimentável em sua radicalidade. Isto é fonte de esperança, e não de angústia, para nossa autora. Ela sabe que o amor não tem medidas (cfr. *Vida* 39, 9; *Caminho* 37, 3; *Moradas* I, 1, 3, y *Moradas* V, 4, 10, por exemplo).

A pessoa é também mistério inesgotável. Seria impossível entender todas as suas moradas (cfr. *Moradas* I, 1, 3). O interior humano tem grandes segredos e o seu interior é sempre aberto a novas possibilidades (cfr. *Moradas* VII, 1, 11). Embora tendo escrito sobre sete moradas, Teresa amplia este universo, dizendo que em cada uma delas há muitas outras, abaixo, acima e dos lados, com lindos jardins, fontes e labirintos. (cfr. *Moradas*, "Epílogo", 3). Teresa não "fecha" o sentido de Deus e da pessoa humana. Ao contrário, deixa-os abertos, para que o leitor possa experimentar e falar por si mesmo.

Chegamos ao final do estudo. Procuramos apresentar Teresa como mulher, como escritora e como mística. Seus escritos se abrem para um futuro esperançado, que exige corajosa busca pelas fontes de vida. Teresa continua inspirando a muitos, a partir de diferentes aspectos. Pois muitos são os que traba-

lham por um mundo mais humanizado e pleno de vida para todos. Mas o melhor é que cada leitor faça, ele mesmo, seu próprio retrato de Santa Teresa de Jesus.

1. Lúcia Pedrosa-Pádua é teóloga e teresianista, professora e investigadora da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro - PUC-Rio. Doutora em teologia sistemática (PUC-Rio), graduada em teologia pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (Belo Horizonte, MG) e em Economia pela UFMG. Coordena o Ataendi - Centro de Espiritualidade Teresiana (Rio de Janeiro).

2. Sobre isto, escrevi "Espiritualidade integradora: o testemunho privilegiado de Santa Teresa de Ávila" (2007).

3. Quando o Índice de Valdés (1559) proíbe traduções castelhanas da Bíblia e a leitura de livros e autores da predileção de Teresa, acontece, no interior de Teresa, uma experiência promissora, em que o "livro vivo" assume o lugar de suas leituras. Com isso, sua experiência mística adquire ainda maior intensidade. Teresa comenta este episódio de forma discreta, em *Livro da Vida* 26,5.

4. Como não é difícil imaginar, o texto, do qual as expressões citadas são apenas um pequeno extrato, foi censurado e não passou à segunda redação do livro (cfr. Álvarez, 1996).

5. Para este tema, cfr. Egido, 1982.

6. Referências: *Obras Completas de Teresa de Jesus*, São Paulo: Carmelitana/Loyola, 1995. A edição tem por base o texto estabelecido pelo Frei Tomás Álvarez e é coordenada por Frei Patricio Sciadini. Há também as excelentes traduções de *Livro da vida*, *Caminho de perfeição*, *Castelo interior* ou *Moradas* pelas edições Paulinas.

7. Na perspectiva da reconstrução dos textos a partir da biografia da autora, ver Rossi, 1984.

CAPÍTULO II

As Carmelitas Descalças no Brasil

Dante Marcello Claramonte Gallian¹

Poucas figuras do mundo religioso-espiritual no Ocidente ganharam tão grande destaque quanto Santa Teresa de Jesus. Célebre ainda em vida, sua fama e seu legado foi crescendo e se aprofundando com o correr dos séculos. Seu *Caminho de perfeição*, curiosamente, despertou, num mundo que começava a se modernizar e a se caracterizar por grandes ações exteriores, uma grande curiosidade e uma verdadeira renovação da vida contemplativa de silêncio e interiorização. E mesmo nas paragens mais longínquas, nas Américas recém descobertas e colonizadas, terras que convidavam ao empreendimento e à ação, o apelo espiritual à contemplação não deixou de ser seguido. Como contribuição a este esforço de resgate e reflexão sobre o seu legado e sua influência no Brasil, no contexto do V Centenário de seu nascimento, trago uma pequena contribuição, fruto de um longo trabalho de pesquisa desenvolvido há alguns anos atrás, quando procurei compreender e tornar conhecida uma das discípulas mais importantes de Santa Teresa no Brasil contemporâneo: Madre Maria José de Jesus (Honorina de Abreu). Tomando-a como referencial, na medida em que se apresentou como uma exemplar filha de Santa Teresa, em todas as dimensões, procuro, neste ensaio, apresentar a trajetória da introdução e evolução da espiritualidade teresiana no Brasil, em particular no Rio de Janeiro, até o início do século passado. Época em que Maria José de Jesus (hoje em processo de beatificação) realizou uma verdadeira reforma no Carmelo Brasileiro.

As Origens da Ordem da Bem-Aventurada Virgem Maria do Monte Carmelo

A Ordem da Bem-Aventurada Virgem Maria do Monte Carmelo teve seu início entre fins do século XII e princípios do século XIII, quando alguns francos que haviam chegado à Terra Santa com as cruzadas, estabeleceram-se como ermitões nas encostas do monte tornado famoso pelo profeta Elias. Era época de ressurgimento da vida eremítica, e os lugares santos - como desertos e montes bíblicos - apresentavam-se como ideais àqueles que procuravam encontrar Deus através da solidão e do silêncio.

Ainda que vivendo de forma eremítica, estes primitivos carmelitas, não deixaram de constituir uma pequena comunidade, na medida em que compartilhavam de interesses e necessidades comuns. Liderados por um certo Brocardo, logo buscaram uma organização jurídica mais sólida, demandando ao patriarca de Jerusalém, Alberto de Vercelli, que lhes estabelecesse uma regra, tal como as demais ordens religiosas, a qual foi redigida entre 1206 e 1214 (Smet, 1987: 10). Segundo Smet:

Em a *formula vitae* delineada por el patriarca resuenan los ecos de la vida de los antiguos monjes de las lauras de Palestina. Los ermitaños obedecían a un superior, sus relaciones eran de reverencia, sin más especificación por parte del sujeto, y de servicio por parte del prior. Cada ermitaño tenía su propia celda separada de los otros, donde había de permanecer día y noche meditando en la ley del Señor y vigilando en oración. Se prescriben las prácticas comunes de penitencia, ayuno y oración.

Los ermitaños se juntaban diariamente a oír misa en el oratorio que se levantaba en medio de las celdas. [...] A la oración continua se añadían otros dos elementos tradicionales en la vida eremítica: la pobreza y el trabajo manual con el fin de ganarse el pan diario (11).

Habitando junto à Fonte de Elias, em torno de uma ermida dedicada à Virgem, com o tempo os ermitões foram sendo conhecidos como Irmãos de Nossa Senhora do Monte Carmelo e, ao longo das três primeiras décadas do século XIII, puderam amadurecer espiritualidade e estilo de vida próprios. O recrudescimento dos conflitos entre os cruzados e muçulmanos a partir dessa época, entretanto, colocou a pequena comunidade em perigo iminente. Temendo uma invasão fulminante dos maometanos, muitos ermitões deixaram o Monte Carmelo, voltando para seus países de origem, na Europa. Ali, alguns deles constituíram fundações, inaugurando assim uma nova etapa na história da Ordem (Smet, 18).

Nestes novos conventos, os carmelitas, num primeiro momento, almejavam prosseguir seu estilo de vida eremítico. No entanto, logo perceberam ser isto quase impossível, já que as condições sociais, políticas, econômicas e religiosas da Europa eram bem distintas.

Floresciam e impunham-se então como modelo alternativo de vida religiosa no Ocidente as ordens mendicantes, principalmente a dos franciscanos e a dos dominicanos, que se voltavam mais para a atividade apostólica do que para a contemplação. Os carmelitas, apesar de seu carisma contemplativo, não escapariam da sua influência e, até por uma questão de sobrevivência dentro do cenário religioso da Europa do século XIII, foram incorporando certas características e costumes próprios da *vida ativa*. Abandonando os desertos, os carmelitas passaram a estabelecer seus conventos nas cidades, onde desempenhariam tarefas apostólicas e pastorais. O antigo eremita que deveria permanecer todo o tempo possível em sua cela, "meditando noite e dia na lei do Senhor", como determinava a Regra de Santo Alberto, cedia lugar para o religioso que dividia seus momentos de oração com a pregação, o estudo e a cátedra universitária.

Em 1247, sendo geral da Ordem Simão Stock, os carmelitas obtêm do papa Inocêncio IV a adaptação da regra primitiva, que regularizava as mudanças no seu estilo de vida (Sciadini, 1993: 28), caracterizando institucionalmente a Ordem como mendicante. Dentre as novas disposições destacava-se a obrigatoriedade da refeição em comum e a recitação do Ofício Divino; diminui-se o tempo de silêncio rigoroso e mitiga-se a abstinência. Tais modificações, se por um lado representaram uma descaracterização do estilo de vida original, por outro, foi o que possibilitou a afirmação e a expansão da Ordem nos séculos seguintes, colocando-a como uma das mais importantes entre as da baixa Idade Média européia.

Por mais que se distanciassem de seu carisma fundacional, os carmelitas desse período esforçaram-se por identificar-se como ordem contemplativa, buscando inclusive revalorizar suas raízes, estabelecendo sua origem histórica nos profetas eremitas do Antigo Testamento que habitaram o Monte Carmelo (Smet, 25). Ao longo do século XIII, muitos carmelitas reivindicariam um retorno às origens eremíticas da Ordem, lamentando e criticando o seu desvirtuamento. No entanto, o seu processo de transformação se desenvolvia irresistivelmente. Segundo Smet, apesar das dificuldades internas e externas, o Carmelo experimentou notável crescimento durante a segunda metade do século XIII, não igualado em toda a sua história posterior (39).

No século XIV, muitos carmelitas começariam a desempenhar atividades nas grandes universidades européias e a assumir bispados. A ala que defendia o estilo de vida eremítico, mais de acordo com as origens da Ordem, vai perdendo força e influência, e o governo passaria às mãos dos doutores e catedráticos (Smet, 47). No fim desse século, a Ordem havia atingido o seu apogeu em termos numéricos, de prestígio intelectual e político, mas, ao mesmo tempo, começava a sofrer um processo de decadência religiosa e espiritual, que se acentuaria no século seguinte. Nesse período, o relaxamento dos costumes e do espírito da Ordem, principalmente no referente à vida de oração, à pobreza evangélica e à observância religiosa, assumiria grandes proporções, muitas vezes sendo justificadas através da própria legislação, modificada com a segunda mitigação da Regra carmelita, em 1432.

Diante disso, não tardaram a aparecer movimentos reformadores, que a partir de diversos focos buscavam revigorar a vida religiosa da Ordem, quase sempre propondo a retomada fiel da antiga observância, tal como estava estabelecida na Regra de Santo Alberto (Smet, 120). Buscando canalizar as aspirações reformistas e, ao mesmo tempo, revigorar a Ordem como um todo, João de Soreth, eleito Geral da Ordem em 1451, procurou realizar uma reforma geral que, partindo dos Países Baixos, deveria encampar todas as províncias. Seu alcance, no entanto, foi limitado: depois da morte de Soreth, poucos foram os conventos que perseveraram na observância da reforma, havendo ainda outros que nunca chegaram a aderir, como os da província espanhola, por exemplo. Por outro lado, uma das realizações mais importantes do seu governo teria um desenvolvimento mais fecundo e permanente: a instituição da Ordem Segunda ou o ramo feminino do Carmelo.

O Ramo Feminino da Ordem

Ao contrário das outras ordens mendicantes, cujos respectivos ramos femininos foram institucionalizados desde as suas origens, os carmelitas não

se interessaram, até o século XV, em constituir conventos femininos que seguissem sua regra (Steinmann, 1963: 67). É certo que desde o século XIII, quando se estabeleceram na Europa, muitas mulheres que se recolhiam em casas particulares, buscando viver - no afastamento do mundo - a prática da *perfeição cristã*, através da oração e da penitência, adotavam a Regra carmelita como norma de vida. Não eram, porém, reconhecidas oficialmente como monjas (Smet, 141). João de Soreth, entendendo a instituição da Ordem Segunda como elemento de grande importância dentro de seu projeto reformista, empenhar-se-ia para que essa situação se regularizasse e, buscando atender os pedidos de afiliação por parte de diversas comunidades femininas que desejavam professar canonicamente a Regra carmelita, demandou uma autorização oficial ao papa Nicolau V, o qual acedeu com a bula *Cum nulla*, de 5 de outubro de 1452. A partir de então, as monjas carmelitas passariam a compartilhar da vida do Carmelo "em toda sua realidade" (Steinmann, 68).

Soreth, entretanto, não se limitou a regularizar institucionalmente as monjas. Nos anos seguintes e até o fim de seu generalato, conta Smet, "el beato Juan Soreth tomò un entrañable interés por las monjas de la Orden, y él personalmente se preocupó de fundar monasterios partiendo de Lieja" (Smet, 143). Sua intenção era a de que os conventos femininos - onde se deveria guardar restrita clausura, viver com todo rigor o voto de pobreza, o silêncio e a contemplação - servissem como exemplo e ponto de apoio à reforma do ramo masculino. Por isso, ele mesmo se encarregará de redigir as primeiras constituições para as monjas dos Países Baixos.

A partir da regularização de 1452, muitos outros conventos femininos carmelitas foram surgindo em diversas partes da Europa. Sem a tutela e a interferência direta de Soreth, estas novas comunidades acabaram, contudo, seguindo rumos diferentes daquelas fundadas pelo Geral da Ordem nos Países Baixos e na Bretanha. Na Espanha, por exemplo, as carmelitas não estavam obrigadas a observarem a clausura restrita e podiam ter bens particulares.

Após a morte de Soreth, apesar de seus esforços, os problemas oriundos do relaxamento e da decadência religiosa na Ordem ainda se apresentavam sem solução. Os líderes subseqüentes continuaram colocando a reforma como a questão mais importante a ser resolvida. Porém, em termos gerais, nada se pôde fazer de modo efetivo até o Concílio de Trento, quando o antigo Carmelo finalmente seria amplamente reformado. Neste contexto, entretanto, um pequeno e desinteressado movimento reformador, nascido da iniciativa de uma fervorosa monja espanhola, traria transformações inimagináveis na história do Carmelo, chegando inclusive a cindi-lo em duas ordens distintas.

A Reforma Teresiana. A Vocação de Teresa de Jesus

A Reforma Teresiana, como habitualmente é chamado o movimento que instituiu o Carmelo Descalço, surgiu da iniciativa pessoal de Teresa de Ahumada, filha de um importante negociante de Ávila, que aos vinte anos entrou para o Convento Carmelita da Encarnação, fundado em Ávila em 1513.

Nascida a 28 de março de 1515, Teresa foi menina engenhosa e de temperamento forte. Aos dez anos de idade, impressionada com as histórias do *Flos Sanctorum* tentou fugir de casa, na intenção de chegar à *tierra de moros* na esperança de ganhar o Céu através do martírio. Mais tarde, na adolescência, seu fervor religioso arrefeceu consideravelmente; mas depois de haver estado interna em uma escola de religiosas, suas inquietações espirituais voltaram a manifestar-se. Convencida de que no mundo não poderia encontrar o amor que tanto ansiava, resolveu entrar para a vida religiosa, tendo, novamente, que fugir de casa, devido à desaprovação do pai. Depois de três anos de vida exemplar, Teresa, gravemente enferma foi obrigada a deixar o Convento para tratar-se. Durante este tempo, pôde tomar contato com algumas obras espirituais que tiveram influência determinante em sua vida, como o *Terceiro Abecedario*, de Francisco Osuna, que tratava da oração mental.

Havendo falhado o tratamento a que se submeteu com uma curandeira de Becedas, pequena localidade de Castela, Teresa chegou a entrar em coma e a ser dada por morta. Ao cabo de quatro dias, já estando tudo pronto para o sepultamento, Teresa, surpreendentemente, recobrou a consciência. Voltando para o Convento da Encarnação, foi preciso esperar ainda três anos antes que se recuperasse totalmente de uma paralisia generalizada que a mantinha presa a uma cama. Durante este período, Teresa passaria também por uma profunda crise espiritual que muito a abalaria. Aos trinta e nove anos, depois de contemplar uma imagem "de un Cristo muy llagado, tan devota que, en mirándola, toda se turbó de verle tal" (*Vida* 9, 1). Teresa experimentaria uma transformação íntima tão profunda, que, a partir desse dia, sentiu-se totalmente convertida, como se fosse outra mulher. Desde então, sua única ambição passou a ser a santidade pessoal, como forma de retribuir os padecimentos de Cristo por sua salvação. Começou a fazer oração mental e procurava com ardor a penitência e a mortificação. Esta busca de identificação com Cristo Padecente a levou a um elevado grau de união e intimidade com Deus na oração. Frequentemente experimentava êxtases, arroubamentos, visões e consolações espirituais.

Surpresa e confusa diante de tais acontecimentos, Teresa buscava a orientação de clérigos, sábios e *santos caballeros*, mas estes pouco a ajudaram na compreensão dos fenômenos que experimentava. Finalmente, um encontro com São Pedro de Alcântara, reformador dos franciscanos, em agosto de 1560, acabou por dissipar suas dúvidas e inquietações a respeito da

origem de suas experiências. Como consequência deste novo esclarecimento, Teresa resolveu fazer um voto de buscar sempre o mais perfeito e o propósito de guardar a sua Regra com a maior perfeição que pudesse. Neste ínterim, numa pequena reunião de monjas e piedosas senhoras de Ávila em sua cela, onde se falava sobre a vida dos primeiros carmelitas que viviam como eremitas, Teresa ouviu, meio em tom de brincadeira, a sugestão de se fundar um pequeno convento que reproduzisse o estilo de vida dos patriarcas do Monte Carmelo. Sem levar a idéia muito a sério num primeiro momento, prometeu, no entanto, levar o assunto à oração. Ao concluir que tal projeto era agradável a Deus, não quis esperar mais um dia para colocá-lo em prática.

Encontrando resistência por parte de seu confessor e do provincial carmelita, que consideravam o projeto fruto da soberba e da desobediência da monja, Teresa resolveu empreendê-lo secretamente e, com a ajuda de parentes e de amigas piedosas e entusiastas, foi erigindo o convento a partir de uma velha residência que foi sendo reformada para tal fim. A idéia de Teresa era o de constituir uma pequena comunidade, de poucas monjas, onde se vivesse o mais fielmente possível a Regra primitiva do Carmelo, observando-se a clausura estrita, o silêncio e a pobreza absoluta, coisas estranhas ao populoso e relaxado Convento da Encarnação de Ávila (Steggink, 1965: 380-382 y 384). Apesar das muitas oposições, dificuldades e incertezas, a 24 de agosto de 1562, com as devidas autorizações do rei e do papa e com a anuência do bispo de Ávila, Teresa inaugurou o pequeno convento de *San Josef*, ponto de partida de toda a Reforma Teresiana.

O Início da Reforma: o Mosteiro de São José de Ávila

Junto com Teresa, que a partir de então mudou seu nome para o de Teresa de Jesus, outras poucas *hermanas*, em sua maioria vindas do Mosteiro da Encarnação, ajudaram a constituir aquele que deveria ser "un retrato – aunque imperfecto – del principio de nuestra Orden" (*Fundaciones* 2,3), onde o mais importante era buscar "estar a solas con Él solo" (*Camino* 13, 6).

Em São José tudo estava organizado com o fim de propiciar a vida contemplativa na solidão, como convinha à monja que trazia o hábito sagrado do Carmelo. Cada *hermana* possuía sua própria cela, pequena, sóbria e pobre, onde deveria permanecer a maior parte do tempo, "meditando na lei do Senhor". A clausura era rigorosa, e as visitas restritas, as quais se davam no locutório, onde a monja permanecia detrás das grossas grades de ferro e do véu negro, com o qual deveria cobrir o rosto. O trabalho, assim como a leitura espiritual e a oração não litúrgica, realizavam-se solitariamente. Durante grande parte do dia as monjas estavam obrigadas a guardar silêncio rigoroso e quando era necessário se comunicarem deveriam fazê-lo por meio de bilhetes ou sinais. O convento, de aparência austera e simples, sem nenhum tipo de decoração ou luxo, era cercado por um alto muro e, em seu interior, abrigava um grande jardim, que deveria convidar ao silêncio e à contemplação. Nele, Santa Teresa mandou construir várias ermidas, onde as irmãs podiam recolher-se em oração, à maneira "de aquellos santos padres nuestros del Monte Carmelo" (*Castillo* 1, 3). O sustento das monjas em São José advinha de seu próprio trabalho e das esmolas que recebiam.

Apesar de toda esta austeridade, o convento de São José de Ávila não se constituía propriamente em um eremitério. Santa Teresa, sem contradizer o espírito eremítico que definia sua essência, não deixou de implantar e fomentar ali uma sólida vida comunitária. Para ela, o amor e a intimidade com Deus através da oração e da contemplação solitárias deveriam concretizar-se em frutos de virtude e caridade que se manifestariam na vida em comum. Por isso, desde o princípio, Santa Teresa se preocupou em estabelecer em São José elementos que possibilitassem o desenvolvimento de uma vida comunitária estreita e harmoniosa. Em São José não se estabelecia qualquer distinção de classe ou origem familiar. Era este um dos motivos da determinação de Santa Teresa de que as que entrassem para o Carmelo Descalço abandonassem seus nomes de família e adotassem o nome religioso, já que agora passava a fazer parte de uma nova família, onde todas eram iguais diante de seu Pai-Deus e de sua Mãe-Maria; todas eram iguais, sem exceção a priora, a qual era eleita pela comunidade para governar por um período de três anos, sem possibilidade de reeleição. Todas as *hermanas*, inclusive a priora, deveriam participar das tarefas domésticas, lavando, cozinhando, costurando e fazendo o que fosse necessário para o bom andamento da casa. Além disso, durante a recitação do Ofício Divino, a Missa e as refeições, todas eram convocadas a estarem juntas. Após as duas grandes refeições do dia, durante alguns minutos, todas se reuniam em torno à priora para, num clima de grande descontração, recrearem-se conversando, cantando ou recitando poesias. Na verdade, o clima cálido e intimista que se instaurou nessa pequena comunidade de inicialmente apenas treze mulheres, imprimiu um tom profundamente familiar à vida conventual; tom este que Santa Teresa faria questão de preservar nas suas posteriores fundações.

Assim, sem buscar instituir nada de original – "No os pido cosa nueva, hijas mías, sino que guardemos nuestra profesión", diria às suas filhas em *Camino de perfección* (5, 1) – Santa Teresa acabou por inaugurar em São José um estilo de vida realmente novo, ao adaptar o espírito do Carmelo primitivo às circunstâncias de seu ambiente histórico (Steggink, 384 y ss.; Smet, 48).

Neste mesmo sentido, cabe ressaltar também que, em seu propósito de fundar um convento onde se pudesse viver a santidade através do cumpri-

mento fiel da Regra primitiva, Santa Teresa não visava apenas garantir sua salvação pessoal e a de suas filhas, ou mesmo contribuir para a reforma de sua Ordem. Antes de tudo, a intenção que a movia ao fundar São José era a defesa da Santa Igreja Católica Apostólica Romana, ameaçada então por *terribles inimigos*. Como escreveria em *Camino de perfección*, ao se referir à fundação do pequeno convento:

Venida a saber los daños de Francia de estos luteranos y cuánto iba en crecimiento esta desventurada secta, fatiguéme mucho, y como si yo pudiera algo o fuera algo, lloraba con el Señor y le suplicaba remediar tanto mal. Páreceme que mil vidas pusiera yo para remedio de un alma de las muchas que vela perder; y como me vi mujer y ruin, e imposibilitada de aprovechar en nada en el servicio del Señor, que toda mi ansia era, y aún es, que pues tiene tantos enemigos y tan pocos amigos, que ésos fuesen buenos; y así determiné a hacer eso poquito que yo puedo y es en mí, que es seguir los consejos evangélicos con toda la perfección que yo pudiere, y procurar estas poquitas monjas que están aquí hiciesen lo mismo (1, 2).

Convencida de que os esforços diplomáticos e bélicos não seriam suficientes para defender a Igreja e sua doutrina – "Fuerzas humanas [...] no bastan a atajar este fuego" (*Camino* 5, 1) – Santa Teresa, que gostava de se chamar "filha da Igreja", compreendeu que o testemunho de santidade, assim como a penitência e a oração de suas filhas e dela mesma, era o melhor serviço apostólico que podia prestar ao catolicismo. Assim, sua preocupação em reformar o Carmelo, transcende o horizonte da própria Ordem e se fundamenta em uma dimensão apostólica e eclesial (Smet, 49). Mais do que simples eremitas, as monjas carmelitas deveriam ser, para Santa Teresa, lutadoras leais que combateriam, desde seu "castelo", com as armas espirituais da santidade (Steggink, 408).

A Expansão da Reforma

Passado o período de turbulência, que caracterizou os primeiros dias da fundação do Mosteiro de São José, Santa Teresa e suas filhas puderam, aos poucos, ir regularizando o ritmo de vida e as normas que a própria santa havia estabelecido nas *Constituições* que escreveu para este fim em fevereiro de 1562, pouco antes de ser inaugurado o Convento. Com algumas poucas alterações seria este o texto base que definiria todas as futuras constituições das carmelitas descalças.

Naquele momento, a principal preocupação da futura santa era o reconhecimento e a aprovação do pequeno convento por parte das autoridades da Ordem, já que ela o havia fundado sem a autorização do provincial carmelita de Ávila, estando a casa sob a jurisdição do bispo. Em 1567, a visita do padre geral da Ordem à Espanha apresentou-se para Teresa como a grande oportunidade para tentar regularizar definitivamente esta delicada situação canônica.

O Rev. Pe. Geral da Ordem do Carmo, Giambattista de Rossi – chamado Ru-beo pelos espanhóis – chegou à Península Ibérica em maio de 1566. Vinha, desde então, visitando as várias províncias no intuito de definir um plano de reforma da Ordem na Espanha, há muito tempo esperado pelas autoridades civis e eclesiásticas do reino (Steggink, 125-180 e 192). Em abril de 1567, depois de haver passado por Andaluzia, Portugal e algumas localidades de Castela, o Pe. Rossi chegava a Ávila, onde iria se encontrar com a já famosa e controvertida fundadora daquele pequeno convento que seguia a regra primitiva, mas que se mantinha canonicamente fora da jurisdição da Ordem.

Rossi não só gostou do que viu em São José, como percebeu o seu significado dentro do contexto da reforma da Ordem. Como coloca Smet, "Tomó la obra de Teresa bajo su inmediata jurisdicción e hizo planes para su propagación" (51). "A la madre Teresa – escribe Steggink – no le fue necesario tomar la iniciativa para dar forma concreta a sus aspiraciones apostólicas" (413).

Passado o período de adaptação e organização da vida religiosa em São José, Madre Teresa começou a ponderar a possibilidade de fundar-se outros conventos do mesmo estilo em diferentes lugares da Espanha. A visita do Padre Geral não apenas reforçou o desejo, mas também deu meios para o realizar. Como escreveria no capítulo 2 de *Fundaciones*:

Y con la voluntad que tenía [o Pe. Rossi] de que fuese muy adelante este principio, díome muy cumplidas patentes para que se hiciesen más monasterios, con censuras para que ningún provincial me pudiese ir a la mano. Estas yo no se las pedí, puesto que entendí de mi manera de proceder en la oración, que eran los deseos grandes de ser parte para que algún alma se llegase más a Dios (2, 6).

Munida de tais patentes e não sem oposição de diversos superiores carmelitas, Santa Teresa, desde 1567 até sua morte, em 1582, fundou dezenas de conventos por toda a Espanha, que ficariam conhecidos como os das carmelitas descalças, por seguirem a primitiva observância, baseada no rigor e na pobreza. O termo "descalças" ou "descalce" era utilizado na época pelos carmelitas para indicar os seguidores da nova reforma. Provavelmente, foi tomado de empréstimo da reforma franciscana de São Pedro de Alcântara que, para reforçar o aspecto da pobreza, determinava que os religiosos e religiosas andassem descalços (Javierre, 1994: 271). Segundo Smet:

Teresa, trabajando hasta el fin de su vida, fundó monasterios descal-

zos em Ávila (1562), Medina del Campo (1567), Malagón (1568), Valladolid (1568), Toledo (1569), Pastrana (1569), Salamanca (1570), Alba de Tormes (1576), Villanueva de la Jara (1580), Palencia (1580), Soria (1581), Granada (1582), Burgos (1582). Entre las novedades de las fundaciones de Teresa estaban su homogeneidad, coherencia y la vitalidad para multiplicarse. Con los ideales definidos, formulados por su dinámica y santa fundadora y su espíritu de cooperación, espiritual y material, éstos contrastaban con los monasterios de la antigua Orden, cada uno de los cuales, nacido de circunstancias locales, poseía sus propias costumbres y ordenanzas y mostraba poca inclinación a extenderse (69).

Preocupada com a base espiritual que necessitaria para realizar a expansão de sua reforma, Teresa pediu ao Padre Geral que lhe desse autorização para a ereção de conventos de freis carmelitas descalços, que compartilhassem do mesmo espírito e ideais das monjas, para assim poderem dirigi-las convenientemente (Smet, 52). Rossi autorizou o pedido no mesmo ano de 1567 e, em novembro do ano seguinte, era fundado, com a participação de São João da Cruz, o primeiro convento masculino da descalcez, em Duruelo, Castela.

Assim estruturado, o ramo descalço do Carmelo expandiu-se rapidamente, ganhando enorme prestígio nos meios eclesiásticos e perante a Corte, que aprovou com entusiasmo a iniciativa reformista. Sob a liderança do Pe. Jerônimo Gracián, os carmelitas descalços alcançaram grande difusão, estabelecendo-se em Portugal (1581) e iniciando as gestões para a sua implantação na América, grande sonho de Santa Teresa. Entrementes, os conflitos com os calçados ou carmelitas não reformados assumiam proporções cada vez maiores. Convencidos de que se tratava de uma rebeldia e de uma afronta à unidade da Ordem, estes iniciariam uma verdadeira perseguição à reforma, chegando a confinar alguns adeptos, como o próprio São João da Cruz. A agilidade política de Santa Teresa, entretanto, que conseguiu o apoio do núncio, do geral da Ordem e do próprio rei da Espanha para a sua causa, reverteu a situação e não só livrou os descalços da extinção como os colocou em uma situação privilegiada dentro do contexto político-religioso da época.

Seis anos após sua morte, em 1587, os descalços conseguiam maior autonomia dentro da Ordem Carmelitana, ao serem erigidos como congregação independente e, em 1593, estando no governo da reforma o Pe. Nicolás de Jesus Maria Doria, o capítulo geral, reunido em Cremona, aprovou a divisão da Ordem, postulada pelos descalços. A 20 de dezembro de 1593, Clemente VIII, em sua constituição *Pastoralis officii*, confirmou o decreto do capítulo e erigiu a Ordem dos Carmelitas Descalços, sob a jurisdição de um prepósito geral próprio (Smet, 188). No momento da separação, o Carmelo Descalço contava com 32 conventos, em Espanha, Portugal e Itália (Smet, 82).

Antes mesmo, porém, de se constituírem como Ordem independente, os carmelitas descalços já enfrentavam graves problemas internos. O seu crescimento e expansão para além dos limites peninsulares desencadeou uma discussão sobre o papel da descalcez carmelitana na vida da Igreja. Dória, que assumiu o governo em 1585, achava que o envolvimento dos carmelitas no apostolado era uma traição aos princípios originais da reforma, que se baseava na volta ao espírito eremítico-contemplativo.

Sem negar este aspecto, Gracián, por outro lado, acreditava ser imprescindível a participação dos padres carmelitas na obra de evangelização proposta pela Igreja, defendendo a perspectiva apostólica assumida por Santa Teresa em seu projeto inicial. Em 1592, a tentativa de modificar as Constituições elaboradas por Santa Teresa, São João da Cruz e o próprio Gracián, e aprovadas pelo Capítulo de Alcalá em 1581, provocou violenta reação por parte de Gracián, o qual, por sua vez, seria expulso da Ordem por Dória. Dividida entre partidários de um lado e de outro, a Ordem Carmelita Descalça acabou por dividir-se, logo após seu aparecimento, em duas congregações, a espanhola e a italiana, assumindo esta última a perspectiva mais apostólica. Foi a partir deste ramo que a Ordem se propagou por outros países da Europa (Steinmann, 105).

Durante muito tempo, a congregação espanhola tentou impedir a fundação de Carmelos fora dos limites peninsulares, acreditando que isto impediria o desvirtuamento dos princípios essenciais da reforma. Assim, o sonho de Santa Teresa e de Gracián de levar o Carmelo à América e às "terras de hereges" se mostrou, num primeiro momento, obliterado. Entretanto, já no começo do século XVII, por iniciativa de leigos, como Madame Barbe Acarie, e de religiosos de outras congregações religiosas, conventos de carmelitas descalços começaram a aparecer na França e na Bélgica, muitos deles tendo recebido monjas espanholas da época de Santa Teresa, que eram chamadas para instruir e formar as francesas e belgas no espírito e nos costumes teresianos. Assim, desenvolvendo-se de forma mais ou menos independente, o Carmelo feminino foi rapidamente se difundindo por toda a Europa, alcançando, já em meados do século XVII, inusitado crescimento (Alberto, 1968: 287).

O Convento de Santa Teresa do Rio de Janeiro

Na América, o aparecimento e desenvolvimento do Carmelo Descalço feminino deu-se, em certa medida, de forma semelhante ao caso francês e belga. Sem poder contar com a iniciativa direta da Ordem, muitos colonos que alimentavam o desejo de que se fundassem conventos carmelitas em suas terras, tiveram que constituí-los por conta própria, recebendo quando muito

um apoio indireto por parte da Ordem. Na América, entretanto, ao contrário do que se passou nos carmelos da Bélgica e França, que contaram com a presença de carmelitas espanholas muito bem formadas no espírito da Ordem, os carmelos nunca chegaram sequer a receber carmelitas da metrópole.

Foi o que ocorreu no caso do Brasil. Aqui, o primeiro convento de carmelitas descalças surgiu do empenho pessoal de uma leiga, Jacintha Pereira Aires, filha de importante família da Colônia, que – com o apoio do bispo do Rio de Janeiro, Dom Fr. João da Cruz, carmelita descalço e do governador da Província, Gomes Freire de Andrade, Conde de Bobadela – o fundou, em 1750, nas encostas do morro do Desterro, nas imediações do bairro da Lapa.

Madre Jacintha – como ficou conhecida por todos, apesar de nunca haver professado canonicamente – nasceu no Rio de Janeiro, a 15 de outubro de 1715 (Nicolau, 1985: 14). Seus pais, "nobres pela posição social e sentimentos religiosos", eram "católicos praticantes e fervorosos" e "proporcionaram a seus quatro filhos, Sebastião, Antônio, Jacintha e Francisca uma esmerada educação cristã" (Nicolau, 13).

Segundo Frei Nicolau de São José, Jacintha, desde pequena, teria tido visões, onde lhe aparecia Santa Teresa de Jesus, que em muitas ocasiões a tinha livrado de grandes perigos (17). Crescendo nesse ambiente de profunda religiosidade e de acontecimentos extraordinários, Jacintha sentiu-se naturalmente inclinada a abraçar a vida religiosa.

Abrindo-se com sua irmã Francisca a esse respeito – comenta Fr. Nicolau de S. José – persuadiu-a da excelência e vantagens do estado religioso, e ambas resolveram abandonar o mundo e os parentes e entrar no claustro. [...] Não havendo, porém, convento de religiosas, naquele tempo, no Rio de Janeiro, o padrao [pois seu pai já havia morrido] requereu a licença de Sua Majestade D. João V, Rei de Portugal, que benignamente deferiu, a fim de que Jacintha e sua irmã Francisca fossem para Lisboa e aí escolhessem o Convento e a Ordem que mais lhes agradasse (18).

Cabe destacar que a inexistência de conventos femininos no Brasil em pleno século XVIII se deveu fundamentalmente aos impedimentos colocados pela própria Coroa portuguesa, que interferia nos assuntos religiosos graças ao privilégio do Padroado. Segundo Algrant:

Numa colônia de população tão rala, não havia espaço para a vida contemplativa feminina. Embora a presença de religiosos homens tenha marcado a colonização desde o início, o estabelecimento de congregações de mulheres é bem posterior. Mesmo quando a colonização já ia avançada, nos séculos XVII e XVIII, a Coroa procurou manter-se fiel à política de incentivo ao casamento, proibindo, sempre que possível, o surgimento de mosteiros para mulheres, principalmente nas zonas menos povoadas e pouco desenvolvidas (1993: 63).

Faltando, contudo, pouco tempo para seu embarque a Lisboa, um acidente impediu Jacintha de deixar o Rio de Janeiro. Presa à cama, com o quadril fraturado, sem poder andar ou ficar de pé, Jacintha se viu obrigada então a abandonar seu projeto.

Mais tarde, já se convalescendo da fratura, Jacintha, "um dia, ao descer a ladeira do Desterro [depois de assistir à missa na ermida que ali havia], teve a feliz inspiração de escolher naqueles arredores um lugar solitário para aí com sua irmã e mais piedosas donzelas, que a quisessem acompanhar, viver debaixo de uma regra" (Nicolau, 35). Encontrando uma chácara abandonada, conhecida como chácara da Bica, Jacintha, com o apoio de um tio, conseguiu adquiri-la por preço módico e, no dia 27 de março de 1742, acompanhada por seu meio-irmão José, que era sacerdote, e uma criada, deixou a casa de seu padrao e, "depois de se ter confessado, comungado e ouvido missa na ermida do Desterro, foi encerrar-se naquela chácara isolada, com a firme intenção de nunca mais sair dali" (37). No dia seguinte, Francisca juntava-se a Jacintha, tendo decidido acompanhá-la na sua fundação. As duas, com a ajuda do irmão José, improvisaram então, em meio às ruínas da chácara, um insólito convento, estabelecendo clausura.

Logo, a notícia do aparecimento da nova casa se difundiu por toda a cidade, "causando ótima impressão na opinião pública", de acordo com Fr. Nicolau. Assim, a partir de 1748, foram-se agregando a elas "outras piedosas donzelas, desejosas da vida claustral..." (Nicolau, 41). O fato também repercutiu no poder civil e eclesiástico da Colônia, e desde então Me. Jacintha passou a contar com o apoio e admiração do governador Gomes Freire de Andrade e do bispo da diocese, D. Fr. João da Cruz. Aconselhada pelo confessor do bispo, Frei Manoel de Jesus, também carmelita descalço, Me. Jacintha resolveu adotar, para regular a vida de sua nascente comunidade, as *Constituições* da reforma teresiana, ainda que oficialmente as donzelas da Chácara da Bica continuassem a ser leigas. Tal como a maioria dos conventos femininos coloniais, o Santa Teresa iniciou-se com o *status* de recolhimento, ou seja, uma casa que congregava mulheres que seguiam uma regra religiosa, com "votos" e clausura, mas que não eram reconhecidas oficialmente como freiras. Geralmente, esta situação se perpetuava por vários anos – no caso do Santa Teresa, por volta de quarenta – devido à política anti-monacal da Coroa portuguesa, que vigorava no período colonial.

Desejosa de transformar o recolhimento da Chácara da Bica em Convento Carmelita Descalço, Jacintha pede a autorização e o apoio do bispo D. Fr.

João da Cruz. Este, bastante entusiasmado com a idéia, iniciou os procedimentos para obter as licenças necessárias que deveriam ser dadas por Roma e pela Coroa portuguesa. Entretanto, permitiu à Me. Jacintha que recebesse oficialmente postulantes em seu recolhimento, autorizando inclusive que estas vestissem o hábito carmelitano depois de cumprido o tempo regular da profissão. Por outro lado, recomendou que observassem fielmente a regra e as constituições da Reforma de Santa Teresa, "bem como os atos de comunidade e mais exercícios próprios da referida Ordem" (Nicolau, 87). Concomitantemente, Me. Jacintha providenciava com o governador Gomes Freire de Andrade o projeto de construção do edifício que abrigaria a primeira comunidade carmelitana no Brasil, cuja primeira pedra seria assentada no dia 24 de junho de 1750.

Antes, porém, que pudesse encaminhar os pedidos de oficialização do convento, D. João da Cruz viu-se obrigado a deixar a diocese, passando o governo a D. Antônio do Desterro, franciscano. Este, orientado por Me. Jacintha e pelo conde de Bobadela, deu prosseguimento às gestões de seu antecessor. No entanto, ao invés de pedir autorização para a fundação de um convento carmelita, o fez para um de clarissas. Ao saberem disso, quando chegou o breve pontifício, em janeiro de 1751, Me. Jacintha e suas companheiras não o aceitaram, recusando-se a professarem numa Regra que não condizia com as suas reivindicações. Sentindo-se traídas, pediram a intervenção do conde de Bobadela para que convencesse o bispo a mudar de idéia e lhes permitissem professar na Regra que haviam escolhido. Como o bispo se mantinha inflexível, Me. Jacintha decidiu resolver pessoalmente a questão, indo a Lisboa em busca de um novo breve e da licença real (Nicolau, 106; Algranti, 1993: 318, nota 190). Como coloca Algranti:

uma teia de intrigas desencadeou-se a partir da viagem de Jacintha, como se percebe pela troca de correspondência entre Gomes Freire e o ministro de Ultramar, Diogo de Mendonça Corte Real, e de D. Antônio do Desterro com as autoridades portuguesas. O bispo procurava colocar obstáculos ao sucesso da viagem de Jacintha, alertando sobre as visões, sugerindo que era impostora e que desejava a glória de ser fundadora da Ordem Carmelita no Brasil. Segundo o mesmo sacerdote, faltavam-lhe as virtudes da humildade e da obediência. Para comprovar o que lhe dizia enviou a Portugal uma cópia dos "escritos de consciência" de Jacintha dirigidos ao seu confessor, o vigário da Candelária, padre Inácio Manoel da Costa Mascarenhas. Não se sabe que artifícios o bispo utilizou para conseguir obtê-los. Tantos murmúrios acabaram levantando suspeitas sobre os procedimentos de Jacintha e consta que ela foi examinada em Lisboa por um experiente padre da Congregação do Oratório (317).

Depois de examinar os documentos referentes ao caso e inquirir pessoalmente Me. Jacintha, o Pe. João Col manifestou-se favorável ao seu pedido, julgando-a capaz e bem intencionada. Entretanto, buscando testar a humildade e obediência da brasileira, sugeriu ao monarca, em seu parecer, "que lhe fosse vedada a condição de fundadora e priora e que, para o estabelecimento do convento, fossem enviadas de Portugal carmelitas experientes" (Algranti, 318-319). Assim instruído e tendo entrevistado pessoalmente Me. Jacintha, o rei D. José I, não apenas expediu o alvará favorável, como ainda providenciou para que seu plenipotenciário em Roma, Antônio Freire de Andrade Encerrabodes, obtivesse do papa Bento XIV um novo breve que autorizasse a fundação de um convento segundo a Regra e as Constituições da Reforma Carmelitana de Santa Teresa (Nicolau, 106). Este foi expedido no dia 22 de dezembro de 1755.

Munida das devidas licenças, Me. Jacintha retornou ao Brasil, aportando no Rio de Janeiro a 17 de abril de 1756.

Apenas chegou – narra-se nas *Crônicas do Convento* – logo fez com que os dois padres, seus companheiros [Pe. Sebastião Rodrigues Ayres, seu irmão, e Pe. Antônio Nunes, seu diretor espiritual], se fossem apresentar ao Exmo. bispo e participar-lhe a concessão do Breve e do Beneditino Régio. Mas a Madre Jacintha lhe não falou mais. A última vez que o Exmo. bispo foi ao Desterro foi daí um ano, a um *Laus perene*. Esperava a Madre Jacintha que ele lhe quisesse falar, e ele da mesma sorte, que ela lhe procurasse falar, mas como nenhum se explicou, ainda que o desejassem, não chegou a execução, e entrando ele a padecer enfermidades, no tempo de Jacintha não foi mais ao Desterro (Carmelitas, 1982: 16).

Apesar das autorizações, o bispo D. Antônio do Desterro não quis professar oficialmente Me. Jacintha e suas filhas, indo de encontro às disposições oficiais de Roma e Portugal. Porém, "em vista desta divergência irreconciliável, o conde de Bobadela achou prudente não insistir mais, esperando que, com o tempo, haviam afinal de desaparecer todos os embaraços." (Nicolau, 108). Me. Jacintha, que podia apelar à Corte e à Sé Apostólica, resolveu aceitar o conselho do conde e não insistiu mais no assunto. Em 1757, concluídas as obras do edifício do convento, Me. Jacintha e suas filhas ali se recolheram definitivamente, "vivendo em observância religiosa, seguindo em tudo a regra e constituições da reforma carmelitana" (Nicolau, 107).

A comunidade prosperava e ganhava fama na sociedade colonial, recebendo postulantes oriundas de famílias nobres e importantes de todo o país. Em 1767, o Recolhimento de Santa Teresa contava já com vinte e uma mulheres, número máximo definido pelas Constituições. No ano seguinte, no

dia 2 de outubro, morria, aos cinquenta e dois anos de idade, sem ter podido receber a profissão canônica, Me. Jacintha, deixando em seu lugar, como regente, a Me. Maria da Encarnação (Carmelitas, 18). Foi somente durante a sua regência que as recolhidas do Santa Teresa puderam, finalmente, professar solenemente (Nicolau, 115).

Mulher e clausura no Brasil colonial

Algranti, em seu trabalho sobre a condição feminina nos conventos e recolhimentos do Sudeste do Brasil durante a última fase do período colonial, faz notar que, na Idade Moderna, estas instituições assumiam, muitas vezes, outras funções além daquela a que originalmente estariam destinadas: a vida religiosa – ou seja, a decisão de viver numa comunidade sob uma regra definida, isolada do mundo externo, para, com a graça de Deus, servi-Lo e salvar a própria alma. No Brasil, tal como na Europa, durante o período colonial,

a falta de instituições diferenciadas para mulheres fará, muitas vezes, com que o mesmo espaço seja aproveitado para diversas finalidades, abrigando concomitantemente mulheres com opções de vida distintas. [...] O convento era visto como solução para múltiplos problemas enfrentados pelos pais de família, desde dotar, ou dar estado a suas filhas, e até mesmo como um local para uma estadia passageira que proporcionasse asilo, educação e proteção. [...] Sem conventos, restavam poucas opções para as mulheres da Colônia (Algranti, 81 y 83).

A preservação da honra, por exemplo, foi um dos fatores que mais levavam os pais de família da Colônia a enclausurarem suas filhas e, às vezes, suas próprias esposas (Algranti, 131). Numa sociedade em que a desonra da mulher era a desonra do próprio homem, e a realização do ideal da mulher honrada passava necessariamente pela conquista de um estado – o casamento ou a religião – quando esta não podia ou não queria assumir o primeiro, só lhe restava abraçar o último, independentemente de sua escolha ou vocação. Isto não quer dizer que o fator vocação ou inclinação pessoal não contasse na hora de se tomar a decisão. Como bem faz perceber Algranti, não são poucos os casos de mulheres da Colônia que buscaram nos recolhimentos e conventos a realização de seus anseios religiosos.

De qualquer forma, entretanto, esta multiplicidade de funções que assumiam os conventos e recolhimentos da época impunham uma série de problemas e dificuldades para o normal desenvolvimento da vida conventual, pois – junto às mulheres que viam no cumprimento das rígidas regras e normas de sua Ordem uma forma de agradar a Deus, cumprir a Sua vontade e salvar-se – haviam outras, não vocacionadas (que estavam ali por outros motivos que não o religioso, muitas vezes obrigadas), que encaravam a vida religiosa de uma outra forma. A pouca observância às regras e o relaxamento foram, portanto, elementos que caracterizaram a vida conventual no Brasil dessa época. Jovens donzelas, filhas da nobreza e da elite colonial, quando enclausuradas contra sua vontade, nem sempre se conformavam em abdicar de seus luxos e mordomias naturais da vida no século. Muitas se revoltavam com as normas extremamente rígidas e as burlavam, mantendo escravas particulares consigo, negando-se a observarem a clausura estrita, recebendo visitas, presentes, cartas, ou ainda recusando-se a se desfazerem de adornos e objetos pessoais de luxo.

Nas cartas pastorais dirigidas a algumas comunidades religiosas do Brasil colonial dessa época, os prelados tendem freqüentemente a reclamar da falta de decoro, silêncio e obediência que grassavam nos conventos (Algranti, 212). Por mais que tentassem moralizar ou reformar as condições de vida nos conventos e recolhimentos brasileiros, as autoridades eclesásticas e as próprias prioras, que lutavam por que se fizessem valer as regras e constituições, encontravam sempre o obstáculo imposto pela legislação e pela própria cultura social da época, que admitia a interferência do poder civil nos assuntos religiosos. Assim, ainda que a Igreja, desde o Concílio de Trento, não permitisse a entrada nos conventos de mulheres que não demonstrassem verdadeira vocação, as superiores e bispos brasileiros não podiam negar um pedido autorizado pelo rei ou por alguma outra importante autoridade civil.

A trajetória histórica do Convento de Santa Teresa: crises e ameaças

Ao falar do desenvolvimento histórico do Convento de Santa Teresa, do Rio de Janeiro, é inevitável que se levem em consideração os elementos que caracterizaram a vida religiosa feminina no Brasil colonial como um todo. Apesar de ter sido concebido e fundado dentro de um espírito essencialmente religioso, o Convento de Santa Teresa, ao longo de sua história, não deixou de padecer, em certa medida, dos problemas e contradições que marcaram a vida religiosa da época. Já desde seus primeiros tempos, por exemplo, o Convento se viu obrigado a receber "postulantes" ainda meninas, como foi o caso de Irmã Luísa, sobrinha do conde de Bobadela, que entrou para a clausura com apenas dois anos de idade (Algranti, 171); e o de Ir. Maria José de Jesus, sobrinha da então regente Me. Maria da Encarnação, que também tinha dois anos quando foi admitida, em 1771 (Carmelitas, 27). Entretanto, apesar disso, ao contrário da maioria dos outros conventos brasileiros, o Santa Teresa sempre manteve fama de austeridade e fidelidade à sua vocação religiosa. De acordo com a *Notícia Histórica do Convento*, nunca, "sob qualquer pretexto", admitiram-se na clausura escravas ou criadas (22); e a disciplina, a obediência e o silêncio eram observados

com certo rigor, ao deduzir das cartas pastorais dirigidas à comunidade pelos sucessivos prelados (Lemos, 1987).

As Constituições adotadas oficialmente no Convento de Santa Teresa eram, ao que tudo indica, as escritas pela própria Me. Jacintha em 1749 (*Constituições da Madre Jacintha de São José*, 1753), as quais parecem ser uma adaptação mais ou menos livre das *Constituições das Carmelitas Descalças* (Nicolau, 92). De qualquer forma, apesar das adaptações, as *Constituições de Me. Jacintha* guardam o mesmo rigor que as originais, chegando mesmo, em alguns pontos, a ultrapassá-las.

Vivendo sob o influência marcante da figura de sua fundadora, o Convento de Santa Teresa, depois da morte desta, foi governado, durante trinta e oito anos, por sua *discípula*: Me. Maria da Encarnação (Carmelitas, 27). Foi ao longo de seu extenso governo que a obra da Me. Jacintha seria consolidada: a ereção canônica da casa, a profissão solene das recolhidas, a abertura oficial do noviciado. Durante as primeiras décadas do século XIX, o Convento de Santa Teresa teve grande desenvolvimento, estando sempre todas as vagas ocupadas, e não deixando de afluír novas vocações. Entretanto, a situação geral das ordens religiosas no Brasil era extremamente complicada; e aos problemas de ordem moral e religiosa, somar-se-iam também os de cunho econômico, político e ideológico.

Desde os tempos do marquês de Pombal, as ordens religiosas começaram a ser intensamente combatidas e pressionadas pelo Estado, que influenciado pela ideologia liberal, passou a vê-las como organizações inúteis e anacrônicas, responsáveis pelo atraso econômico e social do Império. O relaxamento moral e da observância religiosa da maioria dos conventos nesse período – tanto dos masculinos como dos femininos – contribuíram também para reforçar o posicionamento dos liberais, que pediam a sua supressão. Tal postura ganhou ainda mais força com a independência, quando os religiosos passaram a ser considerados representantes dos interesses colonialistas dos portugueses. Na segunda metade do século XIX, as leis contra mosteiros e conventos tornar-se-iam algo comum.

Em 1855, um Aviso do então ministro da justiça, José Tomás Nabuco de Araújo, proibia a admissão de noviços e noviças em todos os conventos e mosteiros do Império, até que fosse resolvida a concordata que o governo imperial iria propor à Santa Sé, em que se vinculava a reabertura dos noviciados à reforma das comunidades religiosas no Brasil. A falta de uma reação imediata por parte dos bispos brasileiros e a própria desorganização dos religiosos acabaram por dilatar a situação de impasse que então vigorava, só vindo esta a se resolver no regime republicano, quando houve a separação entre Igreja e Estado. Nesse meio tempo, a situação dos conventos e mosteiros brasileiros se agravou radicalmente, vendo-se cada vez mais despojavados, na medida em que os religiosos mais velhos iam desaparecendo. Dessa forma, portanto, o Estado encontrou uma forma de suprimir as antigas casas religiosas e, conseqüentemente, apoderar-se de seus bens, sem apelar a meios mais radicais, como a expulsão ou a simples supressão por decreto (Beozzo, 1983: 81).

Segundo a *Notícia Histórica do Convento de Santa Teresa*, apesar do Aviso de 1855, continuaram as admissões na Comunidade à medida que ia morrendo alguma irmã, “e só cessaram depois de outro Aviso da Diretoria Geral do Contencioso, em 15 de junho de 1863, em que o governo exigia em 15 dias provas de ter o Convento licença para possuir bens de raiz” (Carmelitas, 29). Em outubro de 1864, por ocasião do casamento da Princesa Isabel e do Conde d’Eu, a priora Me. Teresa do Coração de Jesus dirigiu uma petição ao imperador D. Pedro II e à imperatriz para que pudessem professar quatro religiosas. O pedido, porém, foi indeferido pela Secretaria de Estado, que declarava em seu parecer:

Não pode haver conveniência na manutenção das Ordens religiosas que entre nós existem, enquanto não forem reformadas. A admissão de noviços ou noviças embarçaria semelhante reforma, se com efeito se preferir esta idéia à da completa extinção (Carmelitas, 30).

Diante dessa situação, o Convento foi conhecendo, ao longo de aproximadamente trinta anos, progressivo esvaziamento, o que comprometeria o cumprimento regular das Constituições. Durante esse período algumas jovens foram admitidas, mas como pupilas, sem direito a professarem. Segundo a *Notícia Histórica*, foi devido a elas que a reza do Ofício Divino manteve-se perene, sem nunca ter sido interrompida (31).

Ao mesmo tempo em que impedia a renovação das comunidades religiosas ao proibir a entrada de noviços e noviças, o governo imperial engendrou uma política de desapropriação dos bens dos conventos, que visava minar sua base econômica. O Convento de Santa Teresa não deixou também de ser atingido por estas ações. Em julho de 1876, o governo requisitou alguns prédios de propriedade do Convento, que lhe serviam como fonte de renda, para construir o edifício da Imprensa Nacional. Em troca, as religiosas receberam 60 apólices intransferíveis da Dívida Pública. Oito anos mais tarde, todos os aluguéis dos prédios pertencentes ao Convento foram seqüestrados, por ordem do ministro do Império, mas logo tiveram que ser restituídos por ter o governo perdido a questão (31).

De qualquer forma, ao chegar o ano da proclamação da República, a co-

munidade do Convento de Santa Teresa encontrava-se numa situação preocupante: o número de religiosas professoras limitava-se a seis, estando todas em idade muito avançada. As cinco pupilas que então havia, tentavam, na medida do possível, manter o funcionamento da casa, na esperança de um dia chegarem a professor. Faltando o número mínimo de professoras para eleger a priora, com a morte da última, em 1881, o Convento passou a ser governado pela subpriora, Me. Maria do Amor Divino, que depois teve de assumir como vigária, até que se pudessem realizar novas eleições.

Em março de 1889, Me. Maria do Amor Divino dirigiu nova carta ao imperador D. Pedro II, pedindo-lhe a revogação do decreto de 19 de maio de 1855, mas novamente o pedido foi indeferido (Carmelitas, 33). Ao mesmo tempo, dirigiu à Espanha e depois ao Chile, pedido para que se enviassem religiosas para assumir o governo do Convento, já que nenhuma das professoras tinha condições de fazê-lo, devido à idade avançada e ao deteriorado estado de saúde da maioria da Comunidade. Mas também aqui não obteve sucesso (*Livro de Tombo*, 1909: 3-5, 96).

Foi somente com a promulgação da Constituição de 1891, que legitimou a separação entre Estado e Igreja, que os conventos puderam novamente abrir seus noviciados, assim como realizar a profissão solene de seus membros. Em junho de 1892, com a chegada do novo intencúcio do Brasil, Monsenhor Gotti, ex-geral da Ordem Carmelita Descalça, iniciou-se para o Convento de Santa Teresa o seu período de restauração. Mons. Gotti, que vinha a cargo de Leão XIII com a missão de colaborar na reforma das ordens religiosas que então se processava, dedicou especial atenção às suas irmãs de Ordem. Visitou três vezes a clausura, avaliou o estado da comunidade e determinou que as pupilas recebessem, o mais rápido possível, o hábito e a profissão canônica, dispensando-as do período de noviciado, o que ocorreu no dia 3 de setembro de 1892.

Depois de aberto o noviciado, a 28 de dezembro de 1894, realizaram-se, passados mais de dezesseis anos, eleições para priora, sendo eleita a Me. Maria José de Jesus, uma das mais antigas do Convento. Em fevereiro de 1900, assumiu o priorado Me. Maria de São José, que segundo Me. Maria José de Jesus, a mais célebre priora de toda história do Carmelo de Santa Teresa, foi uma “pedra fundamental da restauração do nosso Convento e depois para a fundação do primeiro Carmelo saído daqui” (*Epistolário*). E, em abril de 1911, estando já a comunidade com o número completo, Me. Maria de São José e Me. Ana Maria do Coração de Jesus e outras irmãs, saíram do Santa Teresa para fundar um novo convento em Campanha, estado de Minas Gerais (*Livro de Tombo*, 1911: 99-100). Poucos meses antes, entretanto, uma nova postulante, que haveria de desempenhar papel de crucial importância na história do Convento, era recebida nessa Comunidade florescente em processo de restauração: tratava-se de Honorina de Abreu, a futura Ir. Maria José de Jesus.

A carmelitização do Convento: a reforma de Madre Maria José de Jesus

Acompanhando passo a passo os fólios do *Livro de Tombo do Convento de Santa Teresa*, onde se relatam os principais acontecimentos da vida conventual, verifica-se que já desde seus primeiros dias como priora, Me. Maria José de Jesus se empenharia em realizar obras no Convento, assim como instituir uma série de práticas e costumes autenticamente carmelitanos que ainda não eram vividos pela comunidade. Assim, por exemplo, em maio de 1917, conforme relata a redatora do *Livro de Tombo*, “mandou N. Rvda. Madre colocar uma grade de madeira no locutório debaixo, para preservar as irmãs da friagem quando estivessem esperando para se confessarem” (104, n. 11). E também “introduziu as conferências espirituais no recreio, como mandam as nossas Constituições” (104). Nesse mesmo ano, lê-se no *Livro de Tombo*, “N. Rvda. Madre introduziu as meias da Ordem, correíñas, toucas e véus da noite; fez todos os véus de comunhão de linho, pois, não o eram e tirou as banquinhas das celas” (105, n. 15). A reforma mais importante desse triênio, entretanto, seria introduzida oficialmente em outubro de 1917, quando, na festa de Santa Teresa de Jesus, “graças ao zelo e energia” de Me. Maria José de Jesus, a comunidade começou a rezar o Ofício divino segundo o costume e prescrições da Ordem, ou seja em *reto tono*, com vozes iguais, o que “custou algum sacrifício e trabalho à N. Rvda. Madre, pois, há tantos anos que o convento foi fundado e não se rezava assim” (105, n. 17).

Colocando-se em contato com o Padre Geral da Ordem, Me. Maria José de Jesus procurou obter o máximo de informações possíveis a respeito das normas, costumes e tradições carmelitanas e, escrevendo ao Carmelo de São José de Ávila, pediu os modelos dos véus e de outras peças de vestuário, para poder aplicá-los aqui. Encontrando certa resistência a princípio, devido à insatisfação por parte de certas irmãs, inconformadas de terem de modificar hábitos já arraigados, logo Me. Madre Maria José acabou por obter o apoio da maioria da comunidade, que via com bons olhos esse processo de *carmelitização* do Convento.

Ao terminar o seu triênio como priora, a comunidade quis reelegê-la. Como as *Constituições* da época não o permitiam, Me. Maria José de Jesus voltaria ao cargo somente em 1923, quando retomaria com todo ímpeto o processo de reformas. Porém, mesmo não desempenhando a função de priora, Me. Maria José continuaria participando de forma ativa do processo de reforma

do Convento. Em novembro de 1922, por exemplo, a então priora, Me. Antônia do Menino Jesus, assinaria uma carta, escrita por Me. Maria José de Jesus, pedindo ao arcebispo permissão para substituir o sino grande da igreja do convento por dois pequenos, como recomendava Santa Teresa. No final da década de 20 e início da de 30, a grande revisão e reedição dos documentos da Ordem deram oportunidade para que Me. Maria José intensificasse seu empreendimento de "restauração": ela mesma se encarregaria de traduzir para o português as novas edições da *Regra, Constituições, Cerimonial e do Manual dos Ofícios Divinos para Uso das Religiosas Carmelitas Descalças*.

A restauração ou, na maioria dos casos, instauração de normas, costumes e devoções da Ordem Carmelita Descalça seria, entretanto, apenas uma das facetas da grande reforma que Me. Maria José de Jesus acabaria empreendendo no Convento de Santa Teresa. Mais do que a forma ou aparência carmelitana, Me. Maria José de Jesus queria que sua Comunidade incorporasse e vivesse com consciência e plenitude o espírito do Carmelo, o espírito da "solidão no deserto", do silêncio, da oração, da contemplação. Para tanto, Me. Maria José desenvolveria, ao longo de seus anos como priora, uma profunda e perseverante reeducação de suas filhas, no intuito de levá-las a se comportarem como autênticas carmelitas.

Apesar de nunca ter procurado estabelecer-se como líder ou coordenadora de nenhum processo de expansão e formação espiritual do Carmelo brasileiro, havendo, na verdade, preocupado-se apenas em ajudar na melhora da observância e da formação das irmãs e filhas do Convento de Santa Teresa, Me. Maria José de Jesus acabaria, no entanto, ao longo de sua vida, por desempenhar papel fundamental no aumento numérico da Ordem e no seu desenvolvimento espiritual.

A Expansão da Ordem pelo Brasil

Me. Maria José, esteve, direta ou indiretamente envolvida com a fundação de diversos Carmelos que saíram do Convento de Santa Teresa. Em 1926, por exemplo, coordenou a fundação do Carmelo de São José, na própria cidade do Rio de Janeiro, com o propósito de atender a demanda de novas vocações que não podiam entrar no Santa Teresa por estar este com o seu número já completo. Em 1929, novamente como priora, fomentou também a fundação dos Carmelos da Santíssima Trindade, no bairro carioca do Méier, e o de Santa Teresinha, em Fortaleza, Ceará. Em 1940, alentou o projeto de realizar pessoalmente uma fundação em Belo Horizonte, mas o cardeal Leme, que não queria ver o Convento de Santa Teresa e a sua Arquidiocese privados da presença de Me. Maria José, o vetou. Em 1945, no entanto, Me. Maria José participaria, como fundadora, da criação do Carmelo do Divino Espírito Santo, na cidade serrana de Teresópolis. Ali permaneceria um ano, assentando as bases, materiais e espirituais, do novo Convento e exercendo o ofício de priora.

No mesmo ano em que partiu para Teresópolis, Me. Maria José de Jesus visitaria solenemente os dois outros carmelos da capital carioca, atendendo assim o pedido das prioras, antigas filhas e discípulas suas, que viam nessa visita uma oportunidade de afervorar e incentivar as suas jovens comunidades através do "testemunho vivo de santidade" que para elas representava a Madre (Gallian, 1997: 213).

Além de fundadora e modelo exemplar para as carmelitas brasileiras, Me. Maria José de Jesus foi também importante conselheira e orientadora, principalmente das mestras e prioras dos diversos Carmelos que surgiam com grande rapidez por todo o país. Ao longo de sua correspondência, podemos apreciar o quanto Me. Maria José de Jesus era consultada e inquirida a respeito dos costumes, tradições, regras e constituições carmelitas, constituindo-se em uma espécie de "oráculo carmelitano" no Brasil. Solícita e interessada pelo crescimento e santidade da Ordem no país, respondia sempre a todos os questionamentos. Mas, com sua habitual humildade e respeito pela liberdade alheia, não procurava impor ou decidir nada, apenas dava a sua opinião. Numa carta a uma priora de um Carmelo do Rio Grande do Sul, por exemplo, escrevia: "Minha Madre, como diz que não tem quem lhe ensine o canto da Ordem, peço licença para dizer como fazemos, e V.R. tomará só o que lhe parecer bem" (*ibid.*).

Esta forma, de reformadora do Convento de Santa Teresa, Me. Maria José de Jesus acabou por constituir-se também em "coluna do Carmelo do Brasil" (*ibid.*), nesse momento de intenso florescimento e expansão da Ordem em nosso país, imprimindo, ainda que sem intenção deliberada de sua parte, um estilo que perduraria até hoje em diversos Carmelos brasileiros. Não só suas cartas, carregadas de repostas e conselhos, mas também suas traduções, escritos e poesias difundiram-se por todos os conventos, influenciando não apenas a organização das práticas e costumes institucionais e a forma de governo, como também a formação das noviças e a própria vivência da espiritualidade. Segundo Ir. Maria Teresa Margarida de Jesus, do Carmelo de Uberaba, Minas Gerais, Me. Maria José de Jesus "se tornou uma tradição amável e amiga entre nós. [...] Ela estava presente nos Carmelos do Brasil, por seu espírito tão carmelita que se irradiava de todos os seus escritos, poesias, retiros, etc. tão conhecidos e tão úteis" (*ibid.*).

A partir do esforço reformador e a expansão da Ordem pelo Brasil, o Carmelo Descalço passou a desempenhar um papel extremamente importante na difusão do ideal teresiano e no desenvolvimento da espiritualidade em

todo país. Atualmente existem perto de uma centena de Carmelos por todo o Brasil e muitos deles estão congregados em Associações, segundo o referencial postulado pela Congregação dos Institutos de Vida Consagrada e Sociedades de Vida Apostólica da Santa Sé através do documento *Verbi Sponsa* de 13 de maio de 1999. De acordo com o site da Ordem do Carmelo Descalço (Província Sudeste), há hoje no Brasil três associações: a de Santa Teresa, congregando 15 mosteiros; a de São José, congregando 12 mosteiros; e a de Santa Teresa dos Andes, congregando 11 mosteiros.

1. Dante Marcello Claramonte Gallian possui graduação em História e doutorado em História Social pela Universidade de São Paulo onde apresentou sua tese sobre Madre Maria José de Jesus, reformadora do Carmelo brasileiro no início do século XX. Atualmente, ele é professor e diretor do Centro de História e Filosofia das Ciências da Saúde da Escola Paulista de Medicina da Universidade Federal de São Paulo.

CAPÍTULO IV

Maneiras de falar:

língua e tradução da obra de Teresa de Jesus no Brasil

Begoña Sáez Martínez¹

Uma nova arte de falar

Quando falamos de mística, falamos da linguagem e de suas insuficiências. Mas também das possibilidades inéditas das palavras para comunicar uma intensa experiência, um matrimônio sagrado, uma aventura de amor. Luis de León já o observava, ao lembrar que quando a paixão de amor é tão forte, como sucede no *Cântico dos Cânticos*, "no alcanza la lengua el corazón, ni se puede decir tanto como se siente, y aun eso que se puede no lo dice todo, sino a partes y cortadamente" (1991: 73). A linguagem organizada não pode dar conta deste excesso de sentimento; por isso Paul Valéry aproxima a expressão desta vivência à poesia, ao ofício do poeta capaz de criar com a linguagem outra linguagem; também por isso Manuel Bandeira vê nesse sair de si o motor do ato poético.

Federico García Lorca por sua vez nos falará do "despertar los lagos profundos del alma" porque "lo admirable de un espíritu está en recibir una emoción e interpretarla de muchas maneras, todas distintas y contrarias" (1994a: 75). Não é de estranhar que o próprio Lorca em sua teoria sobre o "duende" poético, o poder misterioso que se sente mas que é difícil de explicar, poder que "rechaza toda la dulce geometría aprendida, que rompe los estilos" (1994b: 331), ou que "gusta de los bordes del pozo en franca lucha con el creador" (336), lembre Santa Teresa. E a recordará precisamente ao referir-se a essa "lucha por la expresión y por la comunicación de la expresión" (336). Diz o poeta:

Recordad el caso de la flamenquísima y enduendada Santa Teresa, flamenca no por atar un toro furioso y darle tres magníficos pases, que lo hizo, ni por presumir de guapa delante de fray Juan de la Miseria, ni por darle una bofetada al Nuncio de su Santidad, sino por ser una de las pocas criaturas cuyo duende (no cuyo ángel, porque el ángel no ataca nunca) la traspasa con un dardo, queriendo matarla por haberle quitado su último secreto, el puente sutil que une los cinco sentidos con ese centro en carne viva, en mar viva, del Amor libertado del Tiempo (*Teoría*, 336-337).

Santa Teresa, em uma luta corpo a corpo com a língua comum, decepcionada com seus termos, esperava e deixava vir as "nuevas palabras" (*Vida* 25, 17). Sua escrita está ferida por algo de indizível: "Como no puede comprender lo que entiende, es no entender entendiendo. Quien lo hubiere probado entenderá algo de esto, porque no se puede decir más claro, por ser tan oscuro lo que allí pasa" (*Vida* 18,14).

Como lembra Michel de Certeau, a mística é "una guerra de cien años en la frontera de las palabras" (2004: 132). A teologia é um discurso sobre Deus, uma ciência de Deus; a mística é desejo de Deus e maneira de falar de Deus, em suma, uma nova arte de falar.

Esta diferença marcou em muitas ocasiões a posição de leitura ante os textos de Santa Teresa. Sua falta de uma educação formal letrada e sua carência inicial de autoridade predisponem certos leitores a verem sua escrita como a expressão de uma mulher inculta. De fato, a própria Teresa chega a desejar ter maior altura intelectual: "para dar cuenta [...] de las mercedes que me ha hecho el Señor [...] yo quisiera aquí tener gran autoridad para que se me creyera esto" (*Vida* 19,4). Ao contrário do espírito metafísico de um teólogo ou de um filósofo, que escrevem a partir da teoria, o divino se apresenta aqui à alma sensível de uma mulher que escreve a partir de sua vivência e sobre ela: "he dicho lo que he visto por experiencia" (*Camino* 2, 7); "lo que yo pretendo declarar es qué siente el alma cuando está en esta divina unión" (*Vida* 18, 2). Imerosa na nova mentalidade renascentista, parte de um conhecimento vivencial, empírico e afasta-se de "la semántica conceptual para acogerse a la imaginativa" (García de la Concha, 1978: 143).

Os escritos de Teresa, contudo, mostram o efeito de um trabalho sobre a língua existente. De fato, a linguagem mística "emana menos de vocablos

nuevos, que de los cambios operados en el interior de los vocablos tomados del lenguaje normal" (Baruzi, 1942: 20). Esse vencer o silêncio graças à língua, sempre perfectível, e esse combate com os vocábulos, que desbarata, desatina e submete à tensão, fazem dela uma escritora "consciente y comprometida con su labor" (Prieto, 1990: 796). Nela vemos o trabalho da escrita, "una escritura ilegible puesto que no se separa de quien la siente" (Certau, 234). É o que Teresa assim tenta expressar: "Saber escribir esto, yo no lo sé, mas quedó muy imprimido en mi alma" (Vida 40, 9). Por isso, "querría fuese lenguas" (Vida, 16, 4) para assim poder decifrar esta "algarabía" (Camino 20, 5).

Diante disso é como se entrássemos naquele laboratório do escritor imaginado por Baudelaire, que, "cual perfecto alquimista y como un alma santa" (2003: 355), vem dizer-nos: consigo experimentar isto, mas de maneira alguma consigo expressá-lo. "Y la gloria que entonces en mí sentí no se puede escribir ni aun decir, ni la podrá pensar quien no hubiere pasado por esto" (Vida, 39, 22).

Essa experiência é tão intimamente vivida como expressivamente inventada. Por isso a carmelita, como notaria Lorca, "ama el borde de la herida y se acerca a los sitios donde las formas se funden en un anhelo superior a sus expresiones visibles" (337). A experiência é tão estremecida e incontrolável quanto a escrita que dela quer dar conta:

El entendimiento, si entiende, no se entiende cómo entiende; al menos no puede comprender nada de lo que entiende. A mí no me parece que entienda, porque -como digo- no se entiende. ¡Yo no acabo de entender esto! (Vida 18,14).

Trata-se de algo novo, como se fosse um mundo recém-criado ou ignorado até então: "¡qué de cosas se ofrecen en comenzando a tratar de este camino! ¡Ojalá pudiera yo escribir con muchas manos para que unas por otras no se olvidaran!" (Camino Escorial 34, 4) Isto a leva a escrever de maneira frenética e desestruturada, sem esquemas prévios, sem plano ou normas rígidas. Ao contrário do que prescrevia a retórica espiritual tradicional, escreve de forma "desconcertada", palavra que ela mesma usa para qualificar seu estilo: "¡qué desconcertado escribo!, bien como quien no sabe qué hace" (Camino Escorial 22,1). Assim alerta que "para entendimientos concertados y almas que están ejercitadas y pueden estar consigo mismas, hay tantos libros escritos y tan buenos" (Camino 19, 1). Estamos diante de um desconcerto assumido e reinvindicado, um desbaratar a retórica que chega a desconcertar o leitor.

Não é casual, nesse sentido, que em sua escrita vejamos a diferença que vai da rigidez à liberdade, entre o deixar-se aprisionar por normas estritas e o abandonar-se até o ponto de criar um próprio molde expressivo para cada ideia ou experiência (cfr. García de la Concha, 1978: 184-189). Bem longe do formato de uma arte quadriculada e rigorosa que afogue o sonho, como tão acertadamente soube expressar Lorca:

Valentísima vencedora del duende, y caso contrario al de Felipe de Austria, que, ansiando buscar musa y ángel en la teología y en la astronomía, se vio aprisionado por el duende de los ardores fríos en esa obra del Escorial, donde la geometría limita con el sueño (337).

Tudo isso pressupõe um desafio ao leitor. Pois "gozar sin entender lo que se goza" (Vida 18, 1) dependerá, para ele, de procurar a linha reta e ordenada ou de preferir a espiral e a cascata. Do mesmo modo que a teóloga apela para essa liberdade interior da alma para percorrer o castelo interior: "que no la arrincone ni apriete. Déjala andar [...]. No se estruje en estar mucho tiempo en una pieza sola" (Moradas I, 2, 8), assim o fará em sua escrita, que para dar conta do inominável se torna singular, polifônica, extrema. Deste modo, como sublinha García de la Concha, instaura "una teología integrada en la propia vida", mas superando "condicionamientos y medidas" (1978: 109).

Na realidade, como viu Unamuno, em Santa Teresa como em São João da Cruz, Raimundo Lúlio ou nos místicos mussulmanos, o conteúdo ou a matéria tem muito pouco ou nada de original. A verdadeira originalidade está na expressão "en el tono, tenor y acento, en el estilo íntimo, entrafado, no en la razón [...] con el logos, sino en el espíritu, en el ruaj, en el soplo sonoro, que es sustancia de la palabra" (1931: 10). Por isso, para Unamuno, a mística é "en su mayor parte, filología, lingüística" (ibid.).

Também Valle-Inclán em *La Lámpara maravillosa* (1916), um tratado místico concebido em plena modernidade, diante da convicção de que a razão rompeu a primitiva identidade entre o humano e o universo, equipara a ciência mística à criação estética: "amor y luz" (2009: 168), como "suspiraba la ardiente Teresa de Cepeda" (169). Para Valle, tanto o poeta quanto o místico, ao quebrarem a prisão dos sentidos, revestem as palavras de um novo significado: "El poeta solamente tiene algo suyo que revelar a los otros cuando la palabra es impotente para la expresión de sus sensaciones: Tal aridez es el comienzo del estado de gracia" (74). Com efeito, em Teresa Deus é luz, a luz por antonomásia, e ao tratar de explicá-lo com palavras ela se encontra com a linguagem literária: "blancura suave", "resplandor infuso", "agua muy clara, que corre sobre cristal y reverbera en ello el sol" (cfr. Lázaro Carreter, 2008: 168), "fuego del brasero encendido que es mi Dios" (Moradas VI, 2, 4).

Em suma, pode-se dizer com Unamuno que "la lengua española pensó y sintió a Dios en Santa Teresa" (10). Pensou, sentiu e criou um estilo aberto,

solto, imediato, repleto de uma vitalidade e de uma oralidade inusitadas para comunicá-lo.

Uma língua em devir. Mais lição que em Cervantes

Luis de León, em páginas que dedicou ao prólogo das obras de Santa Teresa na edição de 1588 (Salamanca), oferece-nos não só uma lição de crítica doutrinal, mas também de crítica literária. Ele percebeu perfeitamente o que hoje Kristeva designa como "estilo sensible, metafórico, metamórfico" (2015: 212), que poderá desafiar a razão, transtornar a gramática e romper as regras da retórica, mas que é próprio de um pensamento em movimento. Afirma o agostiniano:

Si entenderian bien castellano, vieran que el de la Madre es la misma elegancia. Aunque en algunas partes de lo que escribe, antes que acabe la razón que comienza, la mezcla con otras razones, y rompe el hilo, comenzando muchas veces cosas que injiere, más injiérelas tan diestramente, y hace con tan buena gracia mezcla, que ese mismo vicio le acarrea hermosura (2007: 40).

Essa imperfeição, por tanto, não está despojada de beleza. Pelo contrário, ela nos fala em estilo aberto, solto e fluido, que foge ao pedantismo e resulta natural, simples e espontâneo. Espontaneidade que, como viu Guido Mancini (1955), não exclui a elaboração e a preocupação em comunicar de modo eficaz o que se quer dizer. Na realidade, a língua e o estilo teresianos representam o princípio renascentista do "escribo como hablo", tão bem sistematizado pelo humanista Juan de Valdés no *Diálogo de la Lengua* (1535): "usar vocablos que signifiquen bien lo que quiero decir" e dizê-lo "cuanto más llanamente me es posible, porque en ninguna lengua está bien la afectación" (1982: 233). Em *Modo de visitar los conventos* (c. 1576), a própria Teresa adverte sobre a conveniência de cuidar "la manera del hablar que vaya con simplicidad y llaneza [...] que no ir tomando vocablos de novedades y melindres" (42). Afinal de contas, o que interessa é a eficiência e a funcionalidade do dizer: "si podemos ir por lo seguro y llano, ¿para qué hemos de querer alas para volar?; mas que busque cómo aprovechar más en esto" (Moradas I, 2, 9).

Nem a singeleza ou a humildade, nem as alusões pejorativas a seu próprio estilo devem ser lidas como incapacidade linguística e literária. Mesmo as declarações de inépcia devem interpretar-se, segundo Lázaro Carreter, a partir de três fatores: a dificuldade de converter em linguagem a experiência mística, a radical e sincera humildade da autora como estratégias diante de sua condição de mulher e de mulher filha de pai descendente de judeus conversos, bem como a tópica retórica da incapacidade, da linguagem rude, incorreta, rústica. Como analisou Aurora Egido (1982), achamos-nos diante de estratégias literárias, de simulação e de combate. A suposta mulher indouta abre deliberadamente seus livros à linguagem do povo. Adota o estilo humilde a fim de flexibilizar a retórica em benefício de uma liberdade de expressão linguística que não só reforça o estilo coloquial ou familiar, mas fomenta uma convergência e pluralidade de estilos, de acordo com o gênero (biografia, crônica, tratado doutrinal, oração, etc.) e o contexto concretos (cfr. García de la Concha, 1978).

Azorín, perante as *Cartas*, via uma linguagem em que estava a pureza de Castela: "el más profundo español que conozco" (1955: 47). É que longe de formas incultas ou vulgares, a escritora serve-se dos usos linguísticos característicos da maneira comum de falar na velha Castela durante o século XVI (cfr. Mancho, 2015: 26-27). Fazendo-se de inculta, constrói uma barreira de proteção que lhe permite libertar-se y libertar a escrita, abrindo-se a formulações novas. Quebra a sintaxe, serve-se de elipses que às vezes carregam o conteúdo de dificuldade ou incorreções, mas que o dotam de caráter expressivo e imediato: "así que, hermanas, oración mental" (Camino 18, 1). Seu estilo é vivaz, afetivo: "¡humildad, humildad!" (Moradas IV, 2, 9). Até caseiro, como quando não hesita em esconder seus achaques: "tener la cabeza tres ha con un ruido y flaqueza tan grande" (Moradas), ou em recorrer à planta do palmito para descrever a forma de seu castelo: "que para llegar a lo que es de comer tiene muchas coberturas que todo lo sabroso cercan" (1, 2, 8). Unamuno já o tinha dito, ao ver que "se servía de metáforas caseras y de huerto familiar como Jesús mismo" (1959: 239).

E assim Teresa se vale de toda uma linguagem figurada que muitas vezes a leva a analogias insólitas, não desprovidas de sabor e beleza: "queda el alma con un disgustillo como quien va a saltar y la asen por detrás" (Vida 12, 5); "está el alma como un niño que aún mama cuando está a los pechos de su madre, y ella, sin que él paladee, échale la leche en la boca por regalarle" (Camino 31, 9). Ela também se embrenha no campo da alegoria, como a famosa e ousada do jogo de xadrez: "daremos mate a este Rey divino, que no se nos podrá ir de las manos ni querrá [...] quien más tuviere más le tendrá, y quien menos, menos" (Camino Escorial 24, 1).

Serve-se de todo um aparato de metáforas, imagens simbólicas: caminho, palácio, castelo, etc. E diante da intensidade da vivência, esse "subido sentir", de que falaria João da Cruz, não recua, mas avança pelos caminhos da criatividade linguística e da criação literária. Dimensão literária que "no se puede relegar al campo de lo puramente formal, como mero 'envoltorio' de seu 'contenido' religioso. El lenguaje literario no es un mero traductor del sentido [...] mas cria esse sentido" (Vega, 1982: 30-31).

Não por acaso, para Certeau, Teresa é mais “moderna” (15) que um João da Cruz, mais escolástico. A linguagem estabelecida não lhe parece intocável e em sua exaustiva luta pela expressão ela cria um discurso novo, uma mudança de estética, uma gramática diferente, uma “obra em construção” (144). Emprega eufónicos, paradoxos, contrários e revisa as acepções até topar com a palavra exata: “Extraña cosa es que si nos falta, nos mata, y si nos sobra, nos acaba la vida” (*Camino* 19, 8). No falar místico é preciso entender e fazer entender: “Yo no sé otros términos cómo lo decir ni cómo lo declarar, ni entonces sabe el alma qué hacer; porque ni sabe si habla ni si calle, ni si ría, ni si llora. Es un glorioso desatino, una celestial locura, adonde se deprende la verdadera sabiduría, y deleitosísima manera de gozar el alma” (*Vida* 16, 1). É um querer dizer e um dizer o que se quer. Não é uma forma passiva, mas se expressa em uma língua completa em seus deliberados contrários: “busca un imaginario pensado, un pensamiento sensible, el puro placer de las metamorfosis” (Kristeva, 217).

Em consequência, afirmava com acerto Azorín:

Teresa es, para los artistas, como es Cervantes, una lección perpetua: más lección, en cuanto al estilo, que Cervantes. En Cervantes tenemos el estilo “hecho”, y en Teresa vemos “como se va haciendo”. No sé si “El Greco” es una correspondencia lógica de Teresa, en el mismo siglo; puede que la pintura de “El Greco”, sea como la prosa de Teresa, una pintura “en devenir” (1955: 63-64).

Depois dela, só Cervantes é capaz de falar nesse estilo aberto e livre, de escrever como se fala e não como se escreve. Não é casual que o próprio Cervantes, para quem “lo que se sabe sentir, se sabe decir” (*El amante liberal*), gostasse da literatura que estava mais perto da vida que da literatura: el *Lazarillo*, *Guzmán de Alfarache* e, é claro, Santa Teresa.

Dar voz brasileira a Santa Teresa

Tudo o que vimos nos leva a destacar o óbvio: que traduzir Santa Teresa é um grande desafio. É o que acertadamente expressa Marcelo Musa, em sua tradução brasileira de 2010 do *Libro de la vida*. Para começar, diz que não é fácil entender a autora. Não só por sua experiência ser algo de muito distante da experiência contemporânea, por estarmos perante o espanhol do século XVI, ou por estar escrita de forma atribulada, mas, sobretudo porque nos encontramos diante de uma língua em gestação: “O espanhol do *Libro da vida* é uma língua maleável, usada até seus limites ainda pouco definidos para ‘falar daquilo que não se pode dizer’. Isso dificulta a tarefa de um tradutor” (31).

Falar das traduções de Santa Teresa no Brasil, como veremos, é falar de uma difusão periférica de sua obra. E esse caráter periférico é exemplificado durante as primeiras décadas do século XX por sua primeira tradutora, mulher e monja: Honorina Capistrano de Abreu (1882-1959), Madre Maria José de Jesus.

Esta carmelita descalça, do convento de Santa Teresa do Rio de Janeiro, dedicou seus últimos 23 anos de vida a traduzir para o português as *Obras completas* da doutora de Ávila. Filha de um dos grandes historiadores do Brasil, João Capistrano de Abreu, ela abandonou a vida mundana da elite da *belle époque* carioca pela vida de clausura. Educada no *Colégio da Imaculada Conceição* do Botafogo, conhecia diversos idiomas. Assim o revela seu pai, em carta ao amigo João Lúcio de Azevedo, a quem solicita o envio da tradução portuguesa da *Cidade de Deus*, de Santo Agostinho, para enviá-la à sua filha: “Ela sabe francês e latim e até alemão, inglês e italiano: mas algumas irmãs apenas sabem o vernáculo; gostaria muito que as confeitarias saboreassem a iguaria” (Carta, 20-10-1923, Rodrigues, 1977: II, 283).

Três aspectos são relevantes naquelas primeiras traduções: seu caráter tardio; sua difusão restrita ao círculo do convento ou a um público religioso; ser empresa assumida por uma freira letrada.

As traduções da obra de Santa Teresa se realizaram muito cedo em francês, latim, italiano, polonês, flamengo, inglês e alemão. Por exemplo, a primeira tradução francesa foi editada em 1601, em Paris. Para seu trabalho, Maria José de Jesus se apoiou na edição crítica das obras completas realizada por Silverio de Santa Teresa (Burgos: El Monte Carmelo, 1922). O próprio Silverio destaca a importância do trabalho da carmelita, em uma carta de 15 de outubro de 1935, incluída no primeiro tomo da edição brasileira. Nela se celebra a tradução não só porque a linguagem popular da autora resiste muito mais que a língua culta à translação fiel a outro idioma, mas também porque “neste ponto a literatura portuguesa estava muito aquém da inglesa, francesa, alemã e italiana. Hoje fica libertada deste óbvio ou atraso com a nova tradução que faz o Brasil” (1938: I, 14)².

Que a tradução estivesse pensada para um leitor religioso é o que manifesta o próprio cardeal Leme. Sua aprovação da publicação brasileira destaca que a leitura dos escritos teresianos é muito necessária e proveitosa; nela todos os fiéis poderão nutrir-se de sua doutrina: “o desejo de que todos os fiéis vão nelles haurir sustento, luz, fortaleza, santidade, Amor de Deus” (7). Na mesma linha, Guilherme de Santo Alberto, Geral da Ordem de 1925 a 1937, em 1935 celebra a tradução e vê a necessidade de os filhos e filhas do Carmelo reformado conhecerem estas obras para alcançar a perfeição religiosa “conhecer, penetrar a fundo e percorrer o caminho maravilhoso que nos foi traçado, por nossa incomparável Madre nas suas obras inspiradas” (11). E acrescenta a importância que adquire para as monjas:

Seja, pois, benvinda, a desejada tradução, que proporcionará às numerosas filhas do Carmelo brasileiro meios mais fáceis de beberem em abundância naquelas puríssimas águas onde cobrarão forças para galgar, a passos seguros, a íngreme subida da mística montanha do Carmelo (11-12).

Em terceiro lugar, cabe ter presente que as instituições religiosas femininas no Brasil colonial não eram refúgio de mulheres cultas. A maioria delas carece de educação sólida, sendo alto o percentual de analfabetismo (Algranti, 1993: 248). Ler e escrever serão, pois, duas tarefas minoritárias. Além disso, que a mulher fosse instruída na arte de ler não implicava necessariamente em seu interesse pela literatura ou pela cultura. Seus anseios conventuais podiam ser outros. Mas é também indubitável que os conventos femininos constituíam espaços privilegiados de leitura e de escritura para as mulheres e de expressão de uma cultura religiosa feminina letrada, ainda que restrita às mulheres da elite (Algranti, 2001: 32).

A própria Teresa manifestou sempre a dor que lhe causava a impossibilidade de as mulheres cursar estudos. Para ela, era muito importante o poder iluminador do saber: “Son gran cosa letras para dar en todo luz” (*Camino* 2, 2) ou: “es gran cosa letras, porque éstas nos enseñan a los que poco sabemos y nos dan luz [...] de devociones a bobas nos libre Dios” (*Vida* 13, 16). Por esta razão, concedeu grande importância à leitura, companhia de que não se pode prescindir, consolo e escudo que serve de proteção no recolhimento: “jamás osava comenzar a tener oración sin un libro [...] Con este remedio, que era como una compañía u escudo en que havia de recibir los golpes de los muchos pensamientos, andaba consolada” (*Vida* 4, 9).

Graças às suas leituras, Teresa adquiriu cultura pouco comum para a mulher do século XVI, a ponto de poder afirmar-se que “leva en la cabeza una biblioteca más abastecida que la del pobre monasterio de San José” (Álvarez, 1965: 31). Os livros são alimento para a alma, como a comida para o corpo, conforme adverte nas *Constituições* do Carmelo:

Tenga cuenta la priora con que haya buenos libros, en especial *Cartujanos*, *Flos Sanctorum*, *Contemptus Mundi*, *Oratorio de Religiosos*, los de fray Luis de Granada y del padre fray Pedro de Alcántara; porque es en parte tan necesario este mantenimiento para el alma, como el comer para el cuerpo (II, 7).

Esta recomendação seria seguida por Jacinta Ayres, Jacinta de São José (1715-1768), fundadora, em meados do século XVIII no Rio de Janeiro, do primeiro convento de carmelitas brasileiras. Nascida no bicentenário da santa de Ávila e pertencente à elite colonial, juntamente com a autorização real para fundar o convento, trouxe de Portugal alguns livros para sua leitura pessoal e para instruir as religiosas (Algranti, 2001: 61). Como Santa Teresa, Jacinta também se aproximou da mística, foi outra *andarilha da alma* como estudou Gonçalves (2005), deixou escritos sobre suas vivências, teve problemas com a hierarquia eclesiástica e só iria livrar-se das acusações de histeria em 1967, graças ao relatório elaborado pelo doutor Italo Colapietro. Desconhecemos o que Jacinta chegou a ler antes de fundar o convento, mas, como aventa Algranti, é possível que entrasse desde muito cedo em contato com os escritos de Santa Teresa, por meio de seus confessores carmelitas (71).

Na biblioteca do convento carioca, formada por seu acervo pessoal e outros livros adquiridos, entre as várias obras místicas, escritos doutrinários, vidas de santos, não podiam faltar os tratados da fundadora espanhola, livros para explicar sua doutrina ou histórias da Ordem, como os sete volumes, que ela trouxe de Portugal ou adquiriu no Rio, da *Reforma de los Descalços de Nuestra Señora del Carmen de la Primitiva Observancia, hecha por Santa Teresa de Jesús*, escrita por Francisco de Santa María (Madrid, 1644-1684; 1644-1739), ou a *Chronica de Carmelitas Descalços particular do reino de Portugal e Provincia de Sam Felippe* (Lisboa, 1657-1753).

Segundo Algranti (1999: 250), o livro mais antigo relacionado com Santa Teresa adquirido pelo convento é o dos *Avisos espirituales de Santa Teresa de Jesús*, comentados por Alonso de Andrade (Madrid, 1647), na edição de Barcelona (Cormellas, 1695), dirigidos à jovem leitora em formação (Algranti, 2001: 64). O resto seriam edições posteriores a 1750, como *Modo de visitar os conventos*, fundamental para a vida de clausura, *Conceitos do Amor de Deus* (Madrid, 1752), *Cartas de Santa Teresa de Jesus* em quatro tomos (Madrid, 1752), ou *Caminho de perfeição*, publicado pela primeira vez em Évora em 1583.

Junto a estes livros, também temos registro de *Obras del venerable Padre fray Juan de la Cruz* (Madrid, 1672, Bernardo de Villa Diego, edição da viúva de Juan de Valdés); *Obras del venerable maestro Juan de Ávila* (Madrid, 1674) ou *Obras espirituales* de São João da Cruz (Sevilla, 1703).

Apesar das pesquisas realizadas, trata-se de um inventário incompleto, dado que muitos volumes se perderam e outros aparecem sem páginas de rosto ou muito estragados. O que fica claro é que na maioria as edições são em português e em espanhol, talvez porque só estivessem disponíveis nesses idiomas ou porque a instrução daquelas mulheres não lhes permitisse ler em outras línguas. Não constam obras em italiano ou francês na lista de livros antigos. Tampouco em latim, embora os missais e breviários tivessem de estar escritos nesta língua (Algranti, 2001: 69).

Em qualquer caso, achamo-nos perante um arquipélago de leitura, escrita e tradução submersas. O fato de não encontrarmos traduções em português

também pode ser devido aos muitos leitores que, ainda hoje, não sentem barreiras e obstáculos diante do que percebem como proximidade idiomática. É o que manifestava o escritor brasileiro Eduardo Friere em 1947, ao relatar com ironia sua experiência de leitura do *Quijote* em espanhol:

Só sei que li o volume e o li com gana, embora eu só conhecesse da língua de Cervantes aquelas palavras que também são portuguesas. É o que acontece, aliás, à maioria dos que entre nós lêem o espanhol. A maioria lê... de ouvido, sem qualquer aprendizado prévio. E vê-se até quem se aventure a fazer traduções do castelhano sem nunca ter manuseado uma gramática ou um pequeno dicionário desse idioma. E para que, afinal, se o castelhano e o português são tão semelhantes? (1959:10).

Teríamos, pois, que chegar ao século XX para que outra monja se decidisse dar voz brasileira a Teresa de Jesus.

Vendida à minha Santa Madre

Antes de entrar no Carmelo, Maria José de Jesus já havia tido algum contato com a tradução. Concretamente, em 1910, traduziu *Da Imitação de Cristo*; nova tradução do texto original latino trazendo orações depois de cada capítulo e seguida de um *appendice de orações* (Rio de Janeiro/Paris, H. Garnier). Trata-se de uma edição bilingüe, a que seu pai se refere com orgulho em carta a Lúcio de Azevedo: "Talento literário não lhe falta. Está impressa uma tradução da Imitação de Cristo que fez diretamente do latim" (*Memorial da vida*, 1968: 65).

No "Prefácio", a religiosa nos dá algumas advertências sobre a tradução, recorrendo à tópica da humildade e indicando que o propósito não foi outro que o de divulgar o espírito doutrinário deste tratado:

A tradução, singela e despretenciosa, procura apenas conservar o espírito de simplicidade do original. Reconhecendo-se muito inferior às suas irmãs que a precederam, apresenta como única desculpa de ter ousado tão alto empreendimento -o desejo de fazer bem às almas, de espalhar cada vez mais este livro sobrehumano. A similhaça de um lago, muito imperfeitamente reproduz o bello ceo que se espelha em suas águas (1910: XIV-XV).

Também se lhe atribui a tradução da *Vida de São Luiz de Gonzaga escripta em lingua italiana pelo padre Virgilio Cepari* (Roma: Officina Poligrafica Editrice, 1910): "Traduziu-a da edição italiana escrita pelo Jesuista Virgilio Cepari", afirma-se no *Memorial* (65), ainda que na edição desta obra não se inclua nenhuma referência ao tradutor. Ademais se indica: "Nova tradução abreviada e seguida de um *appendice* do Padre Miguel Tavani S. J.". Mas tal como acontece com a *Imitação de Cristo*, cabe ter presente o anonimato do tradutor por partida dobrada: de um lado, porque às vezes as edições não o incluíam, como é o caso da citada edição de Garnier, e, de outro lado, porque o próprio princípio da humildade minimiza a importância da função autoral. O nome é excluído da obra, já que o importante são as obras de Deus. Daí os escritos de freiras se caracterizarem por alto grau de anonimato.

Em qualquer caso, o certo é que ela desde sempre mostrou interesse pela literatura. De fato, em *Da Imitação de Cristo* incluiu um *apêndice* com poemas e orações. É que muitas mulheres encontraram na vida conventual não só espaços para sua religiosidade, mas também para desenvolver suas capacidades intelectuais, artísticas ou administrativas. Tal foi o caso da monja brasileira que, como se relata no *Memorial*, "exercitando seu apostolado com muita dedicação, as horas que sobravam, consagrava-as às traduções, e aos escritos para boletins e mensageiros" (66), ou "por meio das traduções feitas, Honorina obtivera o necessário para as despesas dos preparativos da entrada para o Carmelo" (68). Assim, por volta da década de 1930, "além das tarefas habituais, não lhe faltavam outras: escritos a corrigir das irmãs, ou dos outros Carmelos, traduções a fazer ou a rever, poesias, versos para tal ou tal data; respostas a consultas sobre assuntos importantes, cartas a responder" (127-128). A ela se atribui, por exemplo, o "Ato de desagravo ao Cristo Redentor do Rio de Janeiro", monumento inaugurado em 12 de outubro de 1931 (Sciadini, 1989: 49-50).

Por volta de 1935, talvez a pedido de seus superiores eclesiais, toma a decisão de empreender a tradução das *Obras* de Santa Teresa, auxiliada, como se lembra no *Memorial*, por seus dotes excepcionais de inteligência e cultura e sua facilidade para escrever. Um duplo motivo parece que a levou a isso. Por um lado, "pelo entranhado amor que consagrava a Nossa Santa Reformadora, e assim empreendeu a tradução com ânimo e gosto" (*Memorial*, 191). Por outro, divulgar a obra mediante venda em edição popular. Assim o comunica em carta de 25 de maio de 1935 a dom Sebastião Leme, arcebispo do Rio de Janeiro, a quem pede autorização:

Entretanto, a caridade de Cristo urge, e desejaria fazer alguma coisa por sua glória. Lembrei-me de propor a V. Ema. aproveitar este repouso relativo para fazer uma tradução das *Obras* de N. Sta. Madre. Poder-se-ia fazer uma edição popular, com poucas notas, cada volume vendido separadamente, de modo a poder vender cada um por uns 4\$000. Poderíamos antes de tudo consultar as Vozes de Petrópolis, o Lar Católico, etc., para ver se se encarregam da venda. Se quiserem fazer por sua conta a edição, dando-nos apenas uma pequena percentagem, acho ainda melhor, pois evitaremos toda preocupação material. Temos Ir. Ma. Electa, Ir. Ma do Carmo e ainda outras que poderão colaborar, e possuímos traduções antigas

da *Vida*, do *Caminho de Perfeição*, dos *Conceitos do Amor Divino* e das *Moradas* que muito facilitarão o trabalho (*Epistolário*).

Obtida a autorização, a pesar de sua saúde fraca entrega-se a uma árdua empresa, desenvolvida nos momentos livres que lhe sobram de seus trabalhos quotidianos, cargos e múltiplas ocupações. E como um cavaleiro cristão antes de enfrentar o combate, pede que se reze por ela: "Reze por mim que comecei a tradução das *Obras* completas de Nossa Santa Madre Teresa. Imagine que trabalho e como preciso de suas orações!" (Carta a Dr. Cristovam Colombo dos Santos, 11-8-1935).

A tradução lhe absorve tanto tempo e energia que a afasta de outro tipo de escrita, como a redação de cartas, segundo comenta uns meses depois à Madre Cecília, do Carmelo de Fortaleza: "Estou muito ocupada. Com este trabalho não poderei escrever cartas, mas V.R. desculpará, não é?" (Carta, 7-7-1935). Mas também se afasta da leitura de outros textos:

Teve de renunciar a outras leituras que a interessavam, ou diminuir as que costumava ter com mais freqüência, até mesmo a Sagrada Escritura, seu alimento quotidiano. Chegava a ler algumas páginas de livros que as filhas lhe mostravam, mas logo os devolvia, dizendo: "Estou vendida à minha Santa Madre" (*Memorial*, 191).

Que o trabalho era ingente não se pode duvidar, pela extensão da obra e pelo esmero posto em querer reproduzir o pensamento teresiano, o que a levou a consultar muitas fontes: "Aplicava-se escrupulosamente a traduzir do melhor modo possível; comparava os seus textos com os das outras traduções estrangeiras, que muito a auxiliaram a reproduzir o pensamento exato" (*Memorial*, 191).

Os que a conheceram recordam sua forma de trabalhar, própria de alguém totalmente concentrado em sua tarefa. Guarda-se uma imagem afetuosa desta monja tradutora, que vemos trabalhando absorta, sentada no chão, rodeada de livros, lendo e cotejando:

Cansada ainda, começou a tradução das obras de N. Sta. Madre. E como escrevia? Sentada no chão, com uma tábua grande sobre os joelhos; o livro espanhol era o da edição crítica de N. Pe. Fr. Silvério, grande, grosso... o resto dos livros ficava na "sua mesa preferida" (o chão). Traduzindo nossa Sta. Madre, explicava ela, preciso praticar mais os seus ensinamentos. Só de 1948 em diante, quando piorou muito do reumatismo usou o banquinho da cela.

No princípio do trabalho, despendeu as poucas forças que lhe restavam, chegando a fazer vigílias para escrever mais tempo (*Memorial*, 193).

Com a edição espanhola de 1922, o convento dispunha das *Obras de la V.M. Santa Teresa de Jesús, divididas en quatro tomos* (Bruxelas: casa de Marcos-Miguel Bousquet, 1740) e das *Cartas con notas de Juan de Palafox y Mendoza, recogidas por orden de Diego de la Presentacion, dedicadas al rey Don Fernando VI* (Madrid: Imprenta del Mercurio, 1752). Também contava com a *Vida de Sta. Teresa de Jesús*, de Silverio de Santa Teresa (Burgos: El Monte Carmelo, 1935).

Contudo, não dispomos de referência alguma das edições de Lisboa feitas em português e sim, por exemplo, da tradução francesa de "les carmélites du premier monastère de Paris" (*Oeuvres*, Paris: Gabriel Beauchesne, 1925) e da italiana de Egidio di Gesù (*Opere*, Milano: Santa Lega Eucaristica, 1931-1933), que também partia do texto de Silverio de Santa Teresa e se apresentava ao público como uma nova tradução, mais natural e atual que a edição de Camillo Mella de 1871. Contava-se, isto sim, com o *Diccionario Hespagnol-Portuguez* (Porto: Typographia Occidental, 1879).

Que Maria José tivesse estudado espanhol, não sabemos. Embora Capistrano de Abreu não faça referência a este idioma, no *Memorial* se insiste em que o pai "deu aos filhos professores de línguas estrangeiras" (45) e assim em várias ocasiões se ressalta que também conhecia esta língua: "Em casa Honorina continuou seus estudos, sobretudo o das línguas, tornando-se exímia tradutora das seis que cultivou: Francês, Inglês, Alemão, Italiano, Espanhol e Latim" (*Memorial*, 41).

Por volta de 1938, livre do cargo de priora, "recomeçou o trabalho da tradução das *Obras* de N. Sta. Madre, pondo bem em prática as resoluções do retiro" (*Memorial*, 197). Naquele mesmo ano se publica o primeiro volume, o *Livro da vida*, como se adiantava por carta de 28 fevereiro a Maria de Jesus Hóstia:

tenho certeza de que perdoará a demora de quase um ano em responder à sua carta, pois todo esse tempo passei doente ou empregando minhas minguadas forças na tradução de suas *Obras*. Penso que na Páscoa, se Deus quiser, já VC terá nas mãos o 1º tomo, que é o Livro da Vida.

No final dos anos de 1930 traduz *Fundações*, que foi publicado em 1940. Seguiu-se o *Caminho de perfeição*, impresso em 1942, obra que considera fundamental, como declara em carta sem data a Maria da Conceição da Virgem Dolorosa:

acho que a leitura mais proveitosa será o Caminho da Perfeição, lido bem detidamente. Vai ajudá-la muito em seus bons propósitos. Ali está todo o espírito do Carmelo, no interior e no exterior.

Em 1946 veio a edição de *Castelo Interior ou Moradas*, esforço colossais e extenuante, que se viu compensado pelo êxito de vendas:

Com justa alegria, a tradutora recebia os volumes impressos, assim como o primeiro, relativamente com bastante rapidez –sendo leitura tão séria e mística– ficaram esgotados, e foram depois reeditados (*Memorial*, 230).

Seguiu-se a este o volume dedicado aos *Conceitos do Amor de Deus, Releções Espirituais e Exclamações-Poesias-Avisos*, que veio à luz em 1951. Publicado o quinto volume, embarcou na dificultosa empresa de traduzir as *Cartas*. Ao que parece empregou uns cinco anos e nisto a ajudou a tradução em inglês de Allison Peers:

Pensou realizar o trabalho desde que terminou o quinto volume [...]. Tentou fazê-lo mais de uma vez; faltou-lhe ânimo para prosseguir-lo pela dificuldade de elucidar alguns textos que pareciam indecifráveis.

Graças à caridade de uma boa amiga, obteve a tradução inglesa das cartas por Allison Peers. Obra muito boa, esclarecedora das muitas reticências e quase charadas de nossa Sta. Madre, sobretudo nas cartas escritas durante a "tempestade da perseguição suscitada contra nossa Reforma. Receando serem elas desviadas do seu destino ou perdidas, Nossa Sta. Madre só se exprimia de modo velado a respeito das pessoas e dos fatos.

O texto inglês auxiliou-a bastante, porém Nossa Madre decidiu alguns parágrafos que o douto tradutor não conseguira esclarecer (*Memorial*, 267).

Essa amiga era Laurita Pessoa Raja Gabaglia e a ela a tradutora agradecerá o envio do "presente preciosíssimo" (Carta, 12-11-1952). Laurita era filha de Epitácio Pessoa, presidente da República entre 1919 e 1922, que, parece, "nos tempos em que ele se distraía com exercícios literários" (Frieiro, 1959: 112), traduziu o famoso Soneto al Crucificado: "Não me move, meu Deus, para querer-te", atribuindo-o a Santa Teresa, como em tantas ocasiões erroneamente se tem feito. Laurita foi muito ativa na Ação Católica e nos círculos cristãos promovidos pelo cardinal Leme. De fato, ao enviá-la entrou no Carmelo do Espírito Santo (Teresópolis), onde passou a chamar-se Regina do Santo Rosário.

Traduzir as *Cartas* custou à Madre Maria José o maior esforço, devido à complexidade da obra e também à idade da tradutora, que tinha 73 anos e saúde delicada: "Não acho tempo, e a velhice não ajuda" (Carta a Marina do Sagrado Coração de Jesus, 2 -1-1952). Neste sentido, nunca escondeu a ajuda que naquela época recebeu de Maria do Carmo "que trabalha mais do que eu, mas falta corrigir, e é muito custoso" (Carta a Maria de Lourdes, Carmelo da Santíssima Trindade, 3-8-1956).

Apesar disso, várias vezes em seu Epistolário, a carmelita confessa que a tarefa chega a ficar insuportável: "estou revendo e corrigindo com outra irmã a tradução das cartas [...] e não me permitem mais tirar das horas de descanso, nem eu mesma aguento" (Carta a Madre Antonietta, Carmelo de Petrópolis, 22-9-1956); até mesmo duvida de ter forças e vida para ver a tradução terminada: "estou bem velha e acabada e sempre às voltas com as cartas [...] para ver se N. Senhor me dá a graça de termina-las antes da morte, que deve estar próxima" (Carta a Maria Bernadette do Divino Coração, Carmelo de Teresópolis, 24-8-1957). De fato, a publicação foi posterior à sua morte em 1959. Em 1960 veio a lume o primeiro tomo, *Cartas I*, e em 1961, *Cartas II y Cartas III*.

Sem dúvida, os oito tomos da tradução brasileira das *Obras* de Santa Teresa, aos quais dedicou esses 23 anos de vida, demonstram que estava "vendida à Santa Madre" (1990: 350), como costumava dizer.

Se Teresa toma a pena para transcrever as palavras divinas, Maria José será leitora e tradutora de suas *Obras*, mas também escritora. Leitura, tradução e escrita abrem uma corrente de comunicação entre a mística espanhola e a espiritualidade brasileira. Teresa de Jesus ferida pelo dardo de fogo divino. Maria José transpassada pela própria Teresa. Assim se mostra no poema "Transverberação", onde a Mãe é agente da escrita, ao ferir sua filha americana:

Ó Mãe, por tua bendita
Transverberação,
A esta filha Carmelita
Fere o coração.

Teresa de Jesus "alcanza en su poesía una posición equivalente a Cristo y se circunscribe a ambos en un núcleo de estricta interrelación" (Ayres, 1998: 268). A filha está unida à mãe em uma operação de amor.

Não é casual, por isso, que o primeiro tomo da tradução das *Obras*, que se abre com o *Livro da vida*, tenha como apresentação uma citação tomada do capítulo primeiro, onde Teresa narra o consolo que, depois da morte de sua mãe, obteve com a imagem da Virgem, que desde então se converteu em sua nova mãe. Depois da citação, há uma dedicatória: "O Virgem e Mãe dulcíssima do Carmo, tuas são estas páginas, que desabrocharam sob teu materno olhar e no agasalho de teu Coração todo ternura e misericórdia".

Deste modo, a "Virgem-mãe" é não só fundadora do Carmelo, mas é também fonte da palavra. As palavras traduzidas derivam da própria mãe, floresceram sob seu olhar materno, amparadas por seu amor terno e misericordioso; são suas e a ela estão dedicadas. Neste sentido, dizia Certau que "la madre es por quien la palabra llega y se hace cuerpo o discurso" e matizava a diferença

entre a genealogia célibe e/ou patrilineal da linguagem teológica e "el origen de las maneras de hablar místicas, caracterizado por la diferencia sexual y por una preponderancia de la madre" (165).

Mas se já em si mesmo o falar místico é tradutor ou transportador, exercício permanente de translação (Certau, 145), a tradução de um texto místico é duplamente tradutória, tradução da tradução de uma experiência. Por isso, muitos são os problemas na hora de empreender esta tarefa árdua mas fascinante, como notava Rosa Rossi (1987). Não só pelas dificuldades relativas a termos sobre fenômenos sociais, como "honra", ou a vocábulos de caráter religioso, como "oración", "plegaria" ou "rezo", termos que existem, mas também por expressões derivadas da própria natureza dos textos místicos, em que, ao se mergulhar nas sutilezas da experiência interior, exploram-se todas as sinonímias possíveis, a ponto de instaurar ricos campos semânticos: "alegría, consuelo, contento, deleite, gloria, gozo, regalo", por exemplo, no caso do "goce". Algo que sem dúvida põe a dura prova os tradutores. Assim o diz Silva (1992) em sua análise exaustiva de várias traduções em Portugal, onde põe a dialogar o tradutor com o original espanhol, em conversação silenciosa:

Como se o verbo do poeta, como se a expressão do místico não fosse em si mesma criativa dos novos referentes, não a descrição do que acontece, mas uma indicação que faz realizar e forçosamente no sempre diferente e imprevisível do Espírito "que sopra onde e quando quer"... Tão pessoal quanto uma carta de amor, tão rigorosa quanto uma equação matemática (173).

Não surpreende, por isso, a anedota que, em entrevista à Radio France Internationale (04-06-2015), contava Aline Schulman sobre sua tradução francesa de *Les chemins de la perfection* (2015). Ao admitir em uma conferência suas dificuldades ante textos que consideravam abstrusos, uma pessoa do público lhe disse: "Madame Schulman, talvez Santa Teresa não queira que a senhora a traduza". Afinal ela conseguiu superar a crise, ao tomar consciência de que "traducir Teresa no es traducir ficción" e, diante disso, "el traductor no tiene ninguna libertad, debe tener un respeto absoluto del texto y una modestia absoluta frente a lo que está escrito".

Sejamos todos loucos

Ademais, ao laborioso trabalho da tradução há que acrescentar a espinhosa tarefa da revisão. Neste aspecto Maria José nunca ocultou a ajuda de Maria do Carmo. Ambas formavam, como já vimos, uma espécie de sociedade: "Terminei a tradução das Cartas [...], ajudada por Ir. Maria do Carmo, que trabalha mais do que eu, mas falta corrigir, e é muito custoso" (Carta a Maria de Lourdes, 3-8-1956).

Mas também foi crucial a ajuda do poeta e crítico literário Manuel Bandeira (1886-1968), que traduziu do espanhol para o português obras como *O Auto Sacramental do Divino Narciso*, de Sor Juana Inés de la Cruz, *D. João Tenório*, de Zorrilla, *Mireille*, de Gabriela Mistral, *Os Verdes Campos do Éden*, de Antonio Gala, poemas de Antonio Machado, García Lorca, Rafael Alberti, Rubén Darío, Jorge Luís Borges ou Nicolás Guillén, entre outros, sem deixar de lado o belo soneto anônimo "No me mueve, mi Dios, para quererte".

Por volta de 1931, o poeta pernambucano, homem de fé católica e primo de Maria do Carmo do Cristo Rei, visitava amiúde o convento de Santa Teresa. Ao que parece, Bandeira "passou então a ir com frequência ao interlocutório para discutir com madre Maria José as dúvidas que ela e suas colaboradoras tinham sobre ortografia" (Bezerra, 1995: 51-52). O próprio poeta o recordaria na necrológica que escreveu como homenagem à sua amiga, em 18 de março de 1959 no *Diário do Comércio*:

Quando as monjas do Carmelo faziam a tradução das *Obras Completas* de Santa Teresa, fui muitas vezes a convidado de minha prima ao locutório do Convento para conversar com ela e com Madre Maria José sobre dúvidas que elas tinham a respeito da nova ortografia. A conversa estendia-se frequentemente aos domínios da poesia (1959: 3).

Desde muito cedo Bandeira deve ter-se sentido atraído pelo trabalho de tradução dedicado a uma escritora como Teresa de Ávila, de quem em muitas ocasiões disse gostar. Fascinava-o seu "seamos todos locos" (*Vida* 16, 6), que ele aproximava dos *Kernianas* ou impulsivos de bom coração. Em uma carta de 28 de dezembro de 1937 dirigida a Mário de Andrade, afirma:

Passai estes três dias últimos revendo provas de uma tradução da *Vida* de Santa Teresa por ela mesma feita por Madre Maria José, no século Honrina de Abreu, filha do Capistrano. Gostei deveras da espanhola, sobretudo quando ela, num aceno de Kerniana, exclama "Seamos todos locos!" (Moraes, 2001: 642).

Essa exclamação condensava, sobretudo, para Bandeira, o principal motor da poesia: a superação do entendimento pelo sentimento, como acontece na experiência mística. Em seu artigo sobre "A poesia em 1937", publicado em *Anuário Brasileiro de Literatura* (1938), voltou a usar a expressão para comentar os *Poemas* de outra grande voz feminina, Adalgisa Nery:

Lendo-a lembrei-me daquele trecho da vida de Santa Teresa onde a carmelita censura os pregadores que nos seus sermões se atêm mediocrementemente ao puro entendimento em vez de se deixarem abrasar na chama do amor divino. "¡Seamos todos locos!", exclama a santa de Ávila. Eis um grito d'alma que deveria ser o moto de todos os poetas (2009a: 168).

Por isso, Bandeira aplica essa loucura teresiana, esse sair de si que se transforma em um transbordamento linguístico, à poesia de Nery, que “quando escreve não mede as suas palavras, que a poesia nela parece agir com um desrequece (insubstituível), como se fosse, “tomada de uma necessidade injustificável” (*ibid.*).

Bandeira voltará à figura de Santa Teresa num artigo de agosto de 1938 na *Revista do Brasil*. E o faz para referir-se à poesia religiosa dos anos 30 com nomes como Jorge de Lima, Murilo Mendes ou, de novo, Adalgisa Nery, poetas que se dirigem diretamente a Deus como faziam os profetas. Mas, sobretudo, antes deles, sobressai a figura do poeta simbolista Alphonsus de Guimaraens:

Ora, os poetas de inspiração estreitamente católica preferem recorrer mais frequentemente à intercessão de Maria e dos Santos, para com os quais o tom é mais sentimental, mais terno. Em Santa Teresa então ele desce a familiaridades deliciosas, como nos dos poeminhos a propósito da circuncisão de Jesus (2009b: 197).

A menção a Santa Teresa é importante, pois aquele escritor não só admirava a espanhola:

a figura de Santa Teresa impressionava muito o poeta nos dois últimos anos de vida. Na véspera de expirar, escreveu ele uns versos muitos serenos, num ritmo esvoaçante em que a alma parece já se balançar meio desprendida da matéria (205).

Trata-se do poema “Na tristeza do céu, na tristeza do mar” cujo fecho é toda uma homenagem à sua figura:

E pude ver-te, contemplar-te pude,
Como a imagem da virtude
E da pureza,
Cheia de Luz
Como Santa Teresa
De Jesus!

Deste modo, para Bandeira o nome da “grande Santa e grande poetisa” foi a última palavra da mensagem poética de Guimaraens: “Santo também pela doçura de sua alma, que viveu sempre amparada pelas Três virtudes –doçura que é a maior que já se exprimiu em versos de língua portuguesa” (205).

De fato, o poeta de Minas Gerais louvado por Bandeira, não só se deixou transpassar pela pena da santa de Ávila, mas também transmitiu essa paixão a João Alphonsus. Este realizou algumas traduções que, sob o título *Versos Nascidos do Ardor do Amor de Deus que em si possuía Santa Teresa de Jesus*, incluiu a famosa glosa ao divino da “letrilla” “Vivo sin vivir en mí”, reproduzida em 1945 pelo “Suplemento literário” de *A Manhã*:

Vivo sem em mim viver,
E a tão alta vida corro
Que eu morro porque não morro.
Que morro de não morrer.

Entre mulheres

Dizia Santa Teresa que “mejor se entienden el lenguaje unas mujeres de otras” (*Moradas*, Prólogo, 4). Talvez por isso, foi preciso esperar outra mulher para encontrar uma nova tradução de um livro seu no Brasil. Será Rachel de Queiroz (1910-2003), um ícone da cultura brasileira, a primeira em ingressar na Academia Brasileira de Letras. Em 1946 traduziu a *Vida de Santa Teresa de Jesus escrita por ela própria* (Rio de Janeiro: José Olympio). Uma data importante, pois coincide com a da segunda edição do *Livro da Vida* de Maria José de Jesus, publicada por Vozes.

Mas desta vez é uma editorial como José Olympio, dirigida a um público mais diversificado, não unicamente religioso, o que permite uma divulgação mais ampla da escritora espanhola. Essa busca de um público geral fará que já em 25 de agosto de 1946, o suplemento dominical “Letras e Artes” do jornal *A Manhã* apresente esta versão como autêntica novidade: “um livro notável, pela primeira vez em português”, o que evidencia a escassa projeção que a primeira tradução teve fora dos círculos católicos.

A própria tradutora em seus breves comentários menciona dois elementos importantes que caracterizam a obra: o espiritual e o poético:

Procurei fazer trabalho honesto; interpretar conscienciosamente a narrativa no seu verdadeiro clima, não lhe mutilar a força lírica dos arroubos poéticos e conservar o mais possível a densa atmosfera espiritual, que é um dos seus principais encantos (1984: 7).

Não há dúvida de que o elemento espiritual é o mais denso, mas isto não impede que o texto possua força lírica, o que, neste sentido, o converte em texto literário. Não é por acaso que, pela vertente espiritual, Queiroz dedica sua tradução “ao leitor católico”, em especial à sua amiga Alba Frota. Mas ao mesmo tempo assinala dois tipos de leitura, a do leitor religioso e a do leitor leigo, que também poderá encontrar outro tipo de tesouros:

peço que leia o livro com confiança: fie-se em que, embora talvez por motivos um pouco diferentes dos seus, são também grandes minha admiração e me respeito pela obra da maior santa de Espanha, que foi ao mesmo tempo um dos maiores clássicos da língua (7).

Por isso, como tradutora insiste na dificuldade entranhada no texto teresiano, à qual sem dúvida contribui seu vocabulário místico:

A empresa é difícil; o pensamento da grande carmelita é muitas vezes obscuro, e sua linguagem, já por demais rica e pessoal, tem ainda a desafiara os esforços do tradutor leigo todos os escolhos do vocabulário místico. Sem esquecer que se trata de obra escrita na segunda metade do século XVI (7).

Contudo, o trabalho de Queiroz, seria, na opinião de Villaça, “a maravilhosa autobiografia espiritual de Santa Teresa de Ávila, que ela soube recriar com o seu estilo macio e falador” (2001: 123). Do texto original em que se apoiou a futura acadêmica só temos a notícia incluída na edição posterior de Loyola, que reproduz a de José Olympio: “Título do original espanhol: *Vida de Santa Teresa de Jesus* escrita por ela mesma, que faz parte de suas *Obras-reunião* completa dos trabalhos literários de Santa Teresa, impressas pela primeira vez em Salamanca, em 1588, sob os cuidados de Frei Luis de Leon”.

Por outro lado, desconhecemos a relação de Queiroz com a língua espanhola. Durante sua tarefa como tradutora nos anos 40 trabalhou diferentes originais do francês e sobretudo do inglês, mas este foi seu único livro traduzido do espanhol. De fato, como lembra Ribeiro (2015), talvez seu único contato com este idioma fosse através da leitura:

Ela fora educada lendo os clássicos da literatura estrangeira por incentivo da mãe. Com isso, foi se familiarizando com as línguas francesa, inglesa e espanhola, dominando-as de tal forma que chegou a se manter financeiramente com o dinheiro das traduções de livros e de cartas para editoras do porte da José Olympio e empresários que trabalhavam na iniciativa privada com a exportação (75).

Além disso, cabe ter presente que durante a década de 1940, a censura imposta pela ditadura de Getúlio Vargas à edição de obras literárias brasileiras, propiciou o desenvolvimento de traduções como fonte de leitura e como meio de recursos para autores que como a própria Queiroz se dedicaram mais a esta tarefa que a escrever suas obras. Contudo, há que considerar também dois aspectos relevantes nesta tarefa. Primeiro, que entre suas traduções há maior porcentagem de obras de escritoras (Santa Teresa, Jane Austen, Elizabeth Gaskell, Emily Brontë, etc.), o que revela que “realmente contribuiu para a divulgação da escrita feminina e da imagem da mulher como artista, além de questionar a posição desta na sociedade” (Oliveira, 2007: 56). Segundo, as marcas que as traduções possam ter deixado em sua produção autoral. Como já assinalou Martins, “não devemos minimizar o que a intimidação com essas obras terá concorrido para novas perspectivas em sua própria arte de romancista: afinal de contas, a tradução é uma reescrita” (1997: 85).

A tradutora-escritora o expressou, usando uma comparação muito acertada em sua entrevista durante homenagem que em 1997 lhe foi dedicada pelo *Caderno de Literatura Brasileira* do Instituto Moreira Salles:

Eu lembro que na época em que traduzia, eu me sentia como se estivesse desmanchando a costura, desmanchando o crochê de certos escritores, descobrindo os pontos, os truques prediletos deles (21).

Não sabemos como ficou esse destecer-tecer entre o *Livro da vida* e sua produção literária mesma.

Mas Queiroz não foi a única mulher que por esses anos seguiu os passos de Maria José de Jesus na tradução de Teresa de Ávila. A ela somou-se a prima do poeta Manuel Bandeira, Maria do Carmo Vaughan Bandeira (1902-1992), que esteve à frente das revisões e reedições realizadas pelas carmelitas. Antes de ingressar no convento de Santa Teresa aos 29 anos, trabalhou no Jardim Botânico do Rio de Janeiro, tarefa de pesquisadora que também esteve marcada pelo anonimato (Filgueiras, 2014). Ao tomar o hábito, Maria do Carmo converteu-se, como já vimos, em uma espécie de secretária de Maria José de Jesus, até a morte desta. Depois, à sua esforçada tarefa de revisão somou-se o trabalho de responsável por várias reedições.

Muitas foram suas qualidades, segundo o retrato que após sua morte nos oferece a priora do Convento de Santa Teresa:

Auxiliou uma tradução das Obras completas de Sta. Madre trabalhando com n. Madre Maria José de Jesus e datilografou (era excelente datilógrafa) 3 e até 4 vezes as Obras Maiores. Com a entrada de Irmãs que datilografavam [...] passou somente a traduzir. Fez a revisão das Obras Maiores e as publicou já no final de sua vida. Traduziu e publicou o *Carisma Teresiano* do Frei Ildelfonso Moriones. Com as informações do Arquivo Nacional, além de outros Arquivos ajudou a escrever a História do Convento. Lia e falava 6 línguas e o latim, assim como lia em grego [...], e no Hebraico antigo (1993: 2).

A primeira reedição sob sua responsabilidade foi a do *Caminho de perfeição* (São Paulo: Edições Paulinas, 1977). Tratava-se de uma nova edição revista e atualizada. A tradução é atribuída ao Convento de Santa Teresa, mas o texto base dado como referência é o do autógrafo de Valladolid, na 4ª edição das *Obras Completas*, a cargo de Efrén de Madre de Dios y Otger Stegink (BAC, 1974). Esta edição, agora publicada por Paulinas, uma editora, tal como a anterior, Vozes, de cunho católico, inclui o resumo da conferência que em 1962, por ocasião do IV Centenário da Reforma Teresiana, foi profe-

rida pelo Cardeal Montini, no Carmelo de Milão. A estudiosa Eunice Pontes (1987) tomará esta versão como referência para sua análise comparativa das traduções realizadas no Brasil e em Portugal e aí levanta a hipótese de que “no Brasil a censura gramatical é tão forte que boas tradutoras, como as freiras carmelitas, extirparam as tentações do tópic, causando uma mudança considerável no estilo da obra de Santa Teresa” (423). A seu juízo, isso contribuiu para “um artificialismo formal desnecessário em nossa língua escrita” (424).

Uma nova mudança de editorial marcou as duas edições seguintes. Agora será a católica Paulus a publicar o *Livro da vida* (São Paulo: 1983), segundo a tradução de Maria José de Jesus, a partir da edição de Silverio de Santa Teresa e com uma pequena nota de apresentação para advertir sobre sua divisão em cinco partes, a fim de facilitar a leitura. A seguinte será *Castelo Interior ou Moradas* (Paulus-Carmelo de Cotia, 1981), cuja tradução também se atribui às Carmelitas Descaças do Convento Santa Teresa do Rio de Janeiro, segundo a edição crítica do padre Silverio. O Convento agradece também a Jacyntho José Lins Brandão, professor da Universidade Federal de Minas Gerais, pela colaboração na revisão esta nova tradução. Não falta uma sugestiva introdução de Brandão que, no campo da área das letras e filosofia, dá ao livro uma nova faceta. A partir de suas reflexões, *Castelo Interior* se abre a todo o tipo de leitores, seguindo o caminho já apontado por Rachel de Queiroz: “o livro interessa a todos” (1981: 12), por seu conteúdo e por sua forma, pois é comparável a um guia de viagens para a vida.

Contudo, já que não se reeditou o trabalho primitivo de Maria José de Jesus, teremos de esperar os anos 90 para encontrar uma nova tradução das *Obras completas* (São Paulo: Edições Loyola, 1995), uma nova proposta que busca estar de acordo com os tempos e que facilitou seu alcance a um vasto número de leitores. Como se esclarece na “Introdução geral”, a tradução da carmelita “foi feita com todo o esmero, mas o decorrer dos anos mostrounos a necessidade de uma nova tradução, fiel ao texto original, mas mais ágil, mais próxima da atual forma brasileira de expressar-se” (2002: 16). O projeto, dirigido por Gabriel C. Galache e coordenado por Patrício Sciadini, toma como texto-base o estabelecido por Tomás Álvarez para as *Obras Completas* (Burgos: Monte Carmelo, 1977); para as *Cartas* segue-se a edição de Silverio de Santa Teresa.

Paradoxalmente, para a obra poética se mantém a tradução da realizada por Maria José, especificando-se que contou para isso com a ajuda de Manuel Bandeira. Talvez esse mesmo argumento fosse o motivo de aqui se que aqui se debate acerca de sua poesia: “Teresa não era poeta, mas às vezes via-se levada a compor ‘de repente versos muito sentidos” (13). Reforça-se assim uma visão da poesia e da tradução realizada por mulheres como fenômeno marginal. De João da Cruz, não só há traduções abundantes, mas também sempre se pensa nele, não sem razão, como símbolo e culminância da expressão poética e mística. A mulher, ao contrário, não pode pretender semelhantes reconhecimentos e quando se faz reconhecida sempre está o peso da mão masculina como, por exemplo, a de Bandeira.

Por último, a edição de bolso, em 2010, do *Livro da vida*, por uma editora como Penguin Classics Companhia das Letras, marca um novo rumo para a difusão da obra teresiana no Brasil. Neste sentido, não é irrelevante que o prólogo seja de um expoente da Teologia da Liberação como Frei Betto, que antes já havia publicado junto com Leonardo Boff uma recopilção de conferências sobre *Mística e espiritualidade*. Quanto à tradução, Marcelo Musa toma como texto-base a 8ª edição das *Obras completas* a cargo de Efrén de la Madre de Dios y Otger Steggink (Madrid: BAC, 1986). Sem omitir que também consultou a 14ª edição de Dámaso Chicharro (Madrid: Cátedra, 2006), edição que supõe arejar o halo religioso do texto e confirmar a entrada no cânon literário dos clássicos hispânicos e dos estudos filológicos.

Talvez, por isso, a finalidade maior desta tradução seja oferecer uma obra que chegue ao leitor brasileiro em seu idioma, como um processo comunicativo em um entorno social determinado:

o texto de Santa Teresa apresenta pontos de difícil elucidação. Alguns tradutores optam por torná-lo mais claro e direto do que ele realmente é. Outros, especialmente os ligados à ordem carmelita de Santa Teresa, traduzem o texto do *Livro da vida* à luz dos quase quinhentos anos de discussão e interpretação da espiritualidade teresiana de que são herdeiros e praticantes. Esta tradução tenta apenas pôr em português o que está no livro de Santa Teresa (31).

Estaríamos ante um novo caminho para a recepção no Brasil desta obra fundamental de Santa Teresa. Situar-se ante o texto por outra vertente que não seja a religiosa e fazê-lo de forma mais flexível e não desde uma postura de submissão reverente ante uma “mensagem divina” transmitida por um “emissor-santo”. Esta mudança pode abrir o livro a novos destinatários, a um público mais diversificado, não necessariamente devoto, e torná-lo apetecível também como produto estético, como já avaliou Queiroz. Deste modo, a tópica da escuridão poderia deixar de ser um obstáculo para degustar o texto e ajudaria a abrir o que tantas vezes se apresenta como uma espécie de porta fechada ante o que se considera um “estado de graça”.

Tanto o contexto editorial como o tipo de tradução, sem dúvida, contribuem para construir uma imagem sobre o autor e a obra, como já tratou há tempo

André Lefevere (1997) a propósito dos processos de reescrita e manipulação do cânon literário. Não é por acaso que Lima (2014), apoiando-se neste especialista, reflete sobre as implicações que para um leitor comum pode ter a tradução de *Exclamações* de Santa Teresa na edição de Loyola e aventa a necessidade de preencher a lacuna deste tipo de texto no campo dos Estudos literários. Proposta que dotaria de novos leitores (não unicamente do âmbito da Mística e da Teologia) que nada mais buscam que traduções da obra teresiana em língua portuguesa.

Por outro olhar, como podem ser o dos profanos da literatura, os escritos teresianos, como observou Lázaro Carreter em uma iluminadora tautologia, “son literarios porque podemos leerlos literariamente, esto es, experimentando el juego de emociones que proporciona el arte verbal” (2003: 161). Talvez assim também algum dia o leitor brasileiro possa ter a seu alcance a tradução de *Caminho de perfeição* segundo sua primeira redação (autógrafo de El Escorial). Uma versão que, devido à liberdade de determinadas passagens, assustou tanto os censores e deixou tão cheio de riscos o texto, que obrigou Teresa de Ávila a reescrevê-lo. Que se saiba, até agora só existe no Brasil a tradução da segunda redação de uma das obras mais emocionantes da literatura espanhola.

Pedaços de língua

Em ensaio de 1944, Eduardo Frieiro chamava a atenção para o fato paradoxal de que no Brasil Santa Teresa seja conhecida precisamente pelo “No me mueve, mi Dios, para quererte”, soneto que na realidade não escreveu e que se lhe era atribuído em diferentes traduções, como a de Guimarães Passos, Epitácio Pessoa ou Manuel Bandeira, entre outros. Um ano depois, comentava que se começava a notar “agora entre nós alguma simpatia pelos místicos espanhóis” (121), devido a um contágio por via francesa. Afirmava:

Tenta-se ler Santa Teresa. Lê-se um pouco São João da Cruz. Talvez se leia também Frei Luís de León [...]. Ler a prosa de Santa Teresa não é fácil hoje, mesmo para um castelhano. É que toda prosa, ainda mesmo a mais cursiva, como era a da monja de Ávila, envelhece rapidamente (1959: 121).

Frieiro, sem dúvida, foi grande admirador da literatura hispânica e forte divulgador, como demonstraram suas crônicas jornalísticas. Mas antes de mais nada foi leitor ativo, que era o que reclamava para estas obras.

Existem também outros tipos de leitores que ao longo do tempo foram aproximando-se de diversas maneiras e ângulos à mística espanhola. Não se pode passar por alto que o nome da escritora já aparecia nos programas de literatura universal para estudantes do sexto ano do Colégio Pedro II do Rio de Janeiro em 1929. Assim, em um dos temas sobre literaturas espanhola e hispano-americana se incluía a epígrafe “El Misticismo: Santa Teresa de Jesús”, epígrafe que voltamos a encontrar na reforma educativa de Gustavo Capanema em 1936 (Guimarães, 2014: 231 y ss.). Isto levou logicamente a produzir livros de texto para cumprir ditos programas. Tal foi o caso da *História da Literatura* (1940) de José Mesquita de Carvalho.

Frieiro estava certo quanto à mediação francesa para a recepção da obra teresiana. A França não só foi um dos primeiros países a estudar sua obra, mas ocupava um lugar importante pelas relações culturais com o Brasil, onde repercutiam os poetas simbolistas, que outorgaram grande valor à mística espanhola. Não surpreende, que Leontina Licínio Cardoso, à hora de escrever uma pequena biografia sobre Santa Teresa incluída em *Almas* (São Paulo, 1935) tenha entre suas fontes de consulta a *Sainte Thérèse* (1927) de Louis Bertrand e *Oeuvres mystiques de Sainte Thérèse* (traduzidas por Marcel Bouix no século XIX). Mas também estarão entre suas fontes dois textos em espanhol: *Vida de Santa Teresa de Jesús*, de Francisco de Ribera (edição aumentada pelo P. Jaime Pons, 1908) e as *Obras completas* (com estudo preliminar de Luis Santullano, 1930). Em sua biografia, Leontina dará especial ênfase ao valor atribuído à instrução católica, tão decisivo para o papel da mulher na sociedade. Teresa de Ávila, “expressão da civilização espanhola” (10), “alma de fogo” (16) e “ardente espanhola” (22), encarna o modelo exemplar de comportamento feminino.

O que também ajudou a popularizar a figura e obra de Teresa de Jesus foi seu reconhecimento pelo Vaticano como Doutora da Igreja em 1970. Não surpreende que precisamente dois anos mais tarde o Instituto de Letras da Universidade Federal de Pernambuco promova uma importante *Semana de Santa Teresa*. Impulsionado pelo padre Romeu Perea, o evento reuniu diversos especialistas que trataram de sua obra e de sua figura por diferentes enfoques, como o religioso, o literário ou o psicológico, embora destacando na maioria deles a influência indubitável dos estudos de Menéndez Pelayo, a quem se considerava “seu melhor intérprete em nossos dias” (1973: 22).

Sobressaiu no encontro a participação de um escritor de relevo, como Ariano Suassuna (1927-2014), tão comprometido com a reivindicação da cultura popular do Nordeste brasileiro. Em sua comunicação “Santa Teresa e eu” pôs a dialogar sua obra, como o *O Romance d’A Pedra Pedra do Reino* (1971), com a da mística espanhola. Mas sobretudo incitava à leitura de seus textos: “uma grande escritora -uma Poetisa de gênio, que vale a pena ler, porque a leitura de sua autobiografia e das *Moradas* é dessas das quais ninguém sai impune” (55). Para isso, sublinhava também a presença do popular em seu admirável sentido do humor e da realidade: “o elemento popular do realismo de sua

terra, unido à mística mais alta" (57). Deste modo, Suassuna considera que, assim como a obra teresiana mostra uma filosofia e uma teologia mais livres por estar mais perto de Deus, ela também pode estar tão perto do público como a dos cantores nordestinos.

Outras das chaves para a recepção da obra teresiana no Brasil serão as antologias de poesia. Teresa ocupará seu espaço, por exemplo, em *Poesia Espanhola do Século de Ouro* (Florianópolis: Letras Contemporâneas, 1998), a cargo de Leonor Scliar-Cabral. Ante "o grande conflito" que "resulta de tentar preservar ao mesmo tempo os sentidos do texto e os recursos estilísticos" (1997: 331), esta escritora nos oferece uma reflexão sobre a tradução dos poetas selecionados, entre eles Santa Teresa e a tradição popular, em que segue o caminho da análise estilística de Dámaso Alonso em *Poesia española: Ensayo de métodos y límites estilísticos* (1950).

Igualmente, em sua tarefa de divulgação da língua e literatura em espanhol, a Embaixada da Espanha, por meio de seu "Escritório de Educação" no Brasil, incluiu a glosa "Já toda me dei, e, assim" e os "Versos nascidos do fogo do amor de Deus que tinha em si", na antologia bilingue, *Poetas do Século de Ouro Espanhol* (Brasília, 2000), preparada pelos tradutores e poetas Anderson Braga Horta, Fernando Mendes Vianna e José Jeronimo Rivera.

Tampouco falará o "Vivo sem viver em mim" de Santa Teresa, com uma nota sobre a autora e o poema, em antologias gerais como a de Fabio Arístimúno Vargas *Poesia espanhola. Das origens à Guerra Civil* (São Paulo, Hedra, 2009). Nesta obra se segue os critérios de "certa tradição brasileira de transcrição de poesia, mais preocupada em recriar na língua importadora alguns elementos em princípio intraduzíveis da língua importada (ritmo, técnicas, significantes, etc.) do que preservar uma fidelidade estrita ao texto original" (11-12).

Mais ainda. Satisfação textual

He sido Santa Teresa de Ávila, aquella loca que sabía más que todos los hombres y que sabía a fuerza de convertirse en pájaro.

Hélène Cixous, *La risa de la Medusa*

Parece esto algarabía, y cierto pasa así, que es un gozo tan excesivo del alma, que no le querría gozarle a solas, sino decirlo a todos. *Moradas* VI, 6, 10

O espírito científico do século XIX também contribuiu com enfoques mais racionalistas à difusão de Teresa de Jesus. Assim, sob seu escarpelo a mística foi dissecada e incluída no catálogo dos casos clínicos. A loucura, a histeria, a repressão irão formando uma imagem que influi em sua recepção. A isso ajudou também a iconografia e em especial o famoso grupo escultórico, "O êxtase de Santa Teresa", realizado por Bernini no século XVII, imagem que tantas vezes acompanha os textos teresianos em páginas de rosto ou ilustrações. É a projeção de uma Santa Teresa extática onde o amor divino adquire um caráter ambíguo que aterroriza os devotos e que levou Jacques Lacan a uma análise sobre o goze feminino, o desejo de ser *encore*, mais ainda, sempre mais (*Encore. Le séminaire. Livre XX, 1975*).

Neste novo rumo de divulgação, o místico não está privado de sensualidade e erotismo. Algo, por outra parte, nada original, se pensarmos que no século XVII não estão traçados os limites entre o espírito e os sentidos, segundo os critérios vitorianos herdados do século XIX.

Não surpreende, em consequência, o interesse que nos últimos anos despertou a vida da Santa. Assim, junto à produção de autores cristãos, como a vasta obra do carmelita Patricio Sciadini, foi-se consolidando um corpus que se aproxima de Teresa de Ávila por perspectivas laicas, como a tradução do conhecido trabalho de Rosa Rossi, *Teresa de Ávila: biografia de uma escritora* (Rio de Janeiro: José Olympio, 1988). Outro clássico que seria traduzido alguns anos mais tarde é a obra de 1950 de Marcelle Auclair, *Santa Teresa de Ávila* (São Paulo: Quadrante, 1995). A isso se somaram diferentes propostas, em alguns casos com ampla difusão midiática, que tratam o tema do ponto de vista da divulgação histórica ou por uma perspectiva jornalística, entre elas as propostas que deram feição literária à sua vida ou a levaram aos palcos.

Assim, Clóvis Marques traduz Elisabeth Reynaud, *Teresa de Ávila ou o divino prazer* (Rio de Janeiro-São Paulo: Record, 2001), que *O Globo* em seu suplemento "Prosa & Verso" (22-12-2001), promoverá com o título clamoroso de "Santidade e volúpia". Nessas páginas se reproduzem todas as tópicas das "insanidades divinas e delícias proibidas", que, em qualquer caso, permitem contemplar com outros olhos a mística. Dessa época, é também a peça de teatro *Teresa de Ávila, a santa descalça* de Fidelys Fraga, montagem que servirá para que o mesmo jornal destaque como no Brasil "cresce o fã-clube da santa precursora do feminismo", intitulado a crônica "Os êxtases de Teresa" (26-10-2002) e voltando a reproduzir a conhecida imagem de Bernini.

A escritora de Ávila será também a personagem escolhida pela editora Objetiva para inaugurar uma coleção sobre biografias de santos católicos, com que se pretendia mostrar seu lado mais humano. O resultado será *Teresa, a Santa Apaixonada* (2005), de Rosa Amanda Strausz, trabalho para cuja elaboração a jornalista não só consultou as obras clássicas dos místicos espanhóis e estudos de referência, como os de Auclair, Rossi ou Reynaud, mas também textos heterodoxos, como *El erotismo* de Georges Bataille. A apresentação do livro permitiu novamente a *O Globo* reproduzir a imagem de Bernini e mostrar Teresa, "entre o céu e a terra", como a santa que "sonhava com cavaleiros".

Os exemplos se prolongam com publicações de biografias, aproximações a seus textos, teses doutorais³ e reedições de suas obras. Assim, somando-se expressamente às comemorações do V Centenário de seu nascimento, a editora É Realizações lançou uma nova versão de *As Moradas do Castelo Interior* (São Paulo, 2014), traduzida pelo romancista Antonio Fernando Borges, com apresentação de Sciadini, na qual se resgata como prefácio um texto do escritor católico francês do século XIX, Ernest Hello, sobre a "fisionomia" da santa. Neste ano de 2015 se encenou também nos palcos de São Paulo a adaptação da obra do espanhol Juan Mayorga, *A língua em pedaços*, com direção de Elias Andreato. Montagem que, como declaram seus responsáveis em *A Folha de São Paulo* (8-5-2015), apresenta a protagonista como uma "precursora do feminismo" e "um escândalo para a época".

Esta dimensão humana é, enfim, chave para a construção e projeção de uma nova imagem da figura de Santa Teresa no Brasil. Neste sentido, a aspiração de abrir a vida e obra da mística espanhola a um público mais plural é hoje uma realidade. Assim, haverá devotos que manterão a leitura religiosa e santificadora, sem dúvida. Mas junto a eles se consolidaram outros leitores e interessados que se atrevem a encarar-la por novos lugares: a psicanálise, o feminismo, a sensualidade, a literatura, a subjetividade, a autoajuda...

Mas o que permanece entre todas estas dobras linguísticas, remanescentes à da inevitável escultura de Bernini, é essa nova perspectiva renascentista ante a experiência humana presente em Teresa de Ávila, assim como sua necessidade do Absoluto, de senti-lo e de comunicá-lo: "no nos imaginemos huecas en lo interior" (*Camino* 10, 10). Ganas de viver dentro de si, ganas de falar e ganas de escrever. Teresa de Jesus, mulher, conseguiu expressar sua intimidade graças às palavras. Por isso, hoje, cinco séculos depois de seu nascimento, esses mesmos textos continuam a mantê-la viva. Graças àquela escrita em que encontrou sempre grande satisfação textual.

1 Begoña Sáez Martínez. Doutora em Filologia Hispânica. Prêmio "Conde de Cartagena" (2000) da Real Academia Espanhola. Assessora do "Escritório de Educação". Embaixada da Espanha no Brasil.

2 Parece que as primeiras versões portuguesas em edições completas são as de Lisboa de 1653 e de 1826. De 1720 seria a edição de Lisboa da Vida, a cargo de António de S. José, reeditada em 1741 e 1761 (Ver "Bibliografia" em *Obras Completas de Santa Teresa de Jesús*. Edição de Fr. Efrén de la Madre de Dios y Fr. Otilio del Niño Jesús, 1951: I, 79-80).

3 Entre 2000 e 2012, em diversos semestres letivos, estiveram na grade curricular de Pós-graduação da Universidade de São Paulo dois cursos de temática teresiana: "Literatura y Mística en la España de los Austrias" e "Memoria y lírica en el Renacimiento Español: Teresa de Jesús y Juan de la Cruz", ambos os cursos foram ministrados no Departamento de Letras Modernas pela Prof^a Maria de la Concepción Piñero Valverde.

CAPÍTULO IV

Teresa de Jesus e a literatura brasileira: caminhos de um encontro

María de la Concepción Piñero Valverde¹

Parece predestinado o encontro da literatura brasileira com Teresa de Jesus. Nos mesmos anos em que ela criava em Ávila sua pequena comunidade de descalças, despontavam no Brasil os primeiros sinais de vida literária. No pátio do recém-fundado Colégio de São Paulo, que daria nome e origem à metrópole brasileira de hoje, começavam a se encenar autos escritos e dirigidos por um jovem missionário espanhol, o jesuíta José de Anchieta (1534-1597). Mal poderia então a monja escritora imaginar que, séculos mais tarde, seria inspiradora de textos de teatro, romance e poesia na literatura de uma terra tão distante.

Foi ainda nos tempos coloniais que os brasileiros passaram a seguir as pegadas de Teresa e desde então, até nossos dias, sua obra não tem deixado de atrair os. No vasto campo da literatura, para ficar só neste, são diversos os caminhos pelos quais escritores e escritoras, principalmente poetas, procuram chegar a ela e travar diálogo. Não é possível agora percorrê-los todos: o que se pode é contemplar à distância alguns deles. Quando muito, pode-se tentar explorar brevemente alguns roteiros e veredas, que às vezes se cruzam ou correm paralelos, mas sempre ficam marcados pela passagem dos que buscam aproximar-se de Teresa. Tentaremos ouvir, pois, em uma ou outra parada, o eco de alguns diálogos, que talvez animem muitos outros a percorrer todo este território, extenso e fascinante.

Neste panorama literário teresiano, ao longe se vislumbram os caminhos dos escritores do Brasil colonial. Mas os que mais de perto se apresentam a nosso olhar são os de nossos contemporâneos. Aqui não é difícil distinguir alguém que compartilhou com Teresa do amor à palavra e do horizonte de fé: Murilo Mendes (1901-1975). Neste poeta, muito ligado às origens ibéricas da cultura brasileira, a atração por Teresa é parte do amor à Espanha e do culto a Castela, que lembra o dos escritores espanhóis da Geração de 98. Murilo encontra Teresa em sua velha cidade de Ávila, mas o olhar do poeta assume a perspectivas e imagens de nossos dias. É da janela do avião, que

sobrevoa a terra castelhana, que ele busca a santa escritora. O aviso "silêncio", que anuncia aos passageiros o pouso em terra, lê-se a palavra que prepara a entrada em uma "composição abstrata", uma Ávila que vai além do concreto, do aqui e agora. Os movimentos ondulados da aeronave evocam as pulsações da alma, na escrita de Teresa:

O aeronauta conduz a bordo a palavra silêncio.
Sobrevoamos Ávila, composição abstrata.
O avião abrindo curvas dá guinadas
Como os movimentos da alma na escrita de Santa Teresa.

São as palavras de Teresa que darão contornos à cidade a que se chega. Percorrer suas ruas a pé, repetindo os passos da carmelita, é mergulhar no "silêncio maior" que leva o poeta a "decifrar o texto" de uma vida conduzida por Deus, pelo "espaço árido", feito de "fome e sede". Assim lhe é dado chegar ao "núcleo" original de sua própria existência: "amor consumido pelo Nada ou Tudo", incompletude de quem "sempre se perfaz", silêncio de quem "nem supõe o milagre". Os versos de Teresa selam a decifração do "texto do meu enigma":

Volto a ver Ávila, contornada a pé.
Em Ávila recebi minha razão de silêncio maior
E pude decifrar o texto do meu enigma:
Deus permitiu que eu cresça desde o início
No espaço árido de minha fome e sede.
Permitiu que eu tocasse o núcleo de minha origem,
Eu que sou o não-figurativo, o não-nomeado,
O não-inaugurado, o que sempre se perfaz,
Nutrido pelo sol interior que acende o esqueleto;
Alguém que é ninguém,
De amor consumido pelo Nada ou Tudo,
O que nunca abriu a boca, nem supõe o milagre,
Habita na aflição, na densidade,
Sem Espanha e com Espanha.
Que mouro porque no mouro.

O "espaço árido" de uma vida se reconhece no "espaço criador do espaço" de Ávila. Cidade feminina como Teresa, mas também, como ela, capaz de a força viril da pedra resistente que protege seu segredo:

Severa e castigada, Ávila funda
O espaço criador do espaço,
A pedra macha de Espanha
Que cerra o segredo.
("Ávila", Mendes, 1995: 584)

A resistência desta Ávila-Teresa se confirma já nos primeiros versos de outra poesia, toda dedicada à Santa:

Teresa, corpo de glória,
O romance de cavalaria desde cedo
Conduziu-te à aventura celeste.
Da dura terra aprendeste a defrontar
A arma do touro, a cruz ponteaguda, o grito árabe,
Das casas fortificadas de Castela
Extraíste a imagem objetiva
Para fundar teus *castillos* interiores.
Da pedra de Ávila extraíste a resistência.
O vazio do espaço dilatado de Castela
Corresponde ao deserto de Deus.

"Teresa, corpo de glória": estas palavras parecem aludir à mulher, ao corpo humano frágil como o de todos nós, mas glorificado pela força divina, pelo "Cristo em glória", de que fala outra poesia de Murilo. Pelo Ressuscitado, que ofuscou os fantásticos heróis da jovem de Ávila e lhe abriu a gloriosa passagem à "aventura celeste", a ser Teresa de Jesus.

Os fantásticos romances de cavalaria contrastam com a terra castelhana, que ensina a conviver com a dureza do real. De Castela nasce a síntese de fantasia e realidade ("imagem objetiva"); dela se extrai a "resistência", capaz de transformar "*castillos* interiores" em fundações construídas com a "pedra de Ávila". Ávila parece confundir-se com Teresa, como o espaço de Castela se confunde com o "deserto de Deus". Prossegue o poeta:

Teresa, decifras o "mistério" masculino de Espanha.
Teu íntimo substrato é o fogo:
Convida-te a elidir o supérfluo.
Vendo oculto Deus desnudo
- Minério subjacente de Castela -
Concentraste-o num ponto mínimo.
Descreves com precisão o itinerário da alma.

Se na poesia dedicada a Ávila era Teresa quem levava Murilo Mendes a decifrar "o texto de meu enigma", aqui, uma vez mais, é ela quem lhe dá o sentido do texto da própria Espanha, feminina e masculina. "Minério subjacente de Castela": isto é o que Teresa vai explorar, descendo ao centro ígneo dessa terra ("teu íntimo substrato é o fogo"), de onde, se consumido em fogo todo o peso supérfluo, alça voo até o "Deus desnudo". Só quem passou por isto saberá ser guia de outros: as palavras de Teresa descrevem "com precisão o itinerário da alma". E conclui o poeta:

Altas cristas de Ávila desertas.
Alta Teresa de Ávila, intocada,
- Rigor e lucidez na intensidade -
Consegues tornar didático o absoluto.
("Santa Teresa de Jesus", Mendes, 1995: 585)

O "rigor e lucidez" convivem nesta Teresa-Ávila: isto é o que a faz precursora de Picasso, Juan Gris e outros artistas espanhóis tão queridos de Murilo Mendes. Ao se traçar com sobriedade essencial, a imagem é capaz de "tornar didático o absoluto".

A força e a leveza da pedra de Ávila, da rocha que se torna resistência, voltarão ainda a ser fonte de inspiração de Murilo Mendes. Há uma poesia brevíssima, que nasce da contemplação da pedra esculpida da famosa obra de Bernini, que representa o êxtase de Teresa. Ao contrário de outros escritores, mais impressionados com a sensualidade desta imagem, aqui predomina a sensação de sutileza do mármore ("vão") e ao mesmo tempo de sua resistência "petrificada". Sugere-se o limiar entre o "tudo" e o "nada" nessa "espuma", que pode remeter às ondulações do sobrevoos em Ávila e aos movimentos da escrita teresiana. Tudo em um só verso, baseado no oxímoro, tão barroco como a arte de Bernini:

Mármore vão petrificada espuma
("Grafito na Escultura 'Santa Teresa' de Bernini", Mendes, 1995: 653)

Poderíamos lembrar que na prosa de Murilo não falta o diálogo com Teresa. Mas na pausa desta nossa caminhada se escutam ainda vozes de outros poetas. De alguns deles, como Manuel Bandeira e Adélia Prado, iremos aproximar-nos em diversos caminhos deste território literário teresiano. De Alphonsus de Guimaraens trata a organizadora deste volume. Seria bom dar atenção a muitos outros, mas agora não será possível. Nesta rápida parada o que talvez ainda caiba é tentar ouvir poetas nem sempre muito divulgados, mas interlocutores de Teresa. Um deles é Durval de Moraes (1882-1948). O poeta simbolista é autor de versos expressamente dedicados a ela neste soneto do livro *Rosas do Silêncio* (1926):

"A Santa Teresa de Jesus"
Falsas rosas heráldicas da raça,
Rosas de orgulho, rosas assassinas
Do tédio, que meus lábios amordaça
Com travores de todas as morfinas;

Rosas da tentação, rosas da graça,
Rubras aquelas; estas cristalinas;
Azuis rosas do amor, de onde esvoaça
O aroma ideal das perfeições divinas.

E vós, rosas fanadas da Saudade,
Todas colhi, na dor e na tristeza
Do turbilhão. Meu desespero, vence-o...

E a rosa celestial da Santidade
Dá que eu possa colher, Santa Teresa,
Na Mística Roseira do Silêncio.
("A Roseira do Silêncio")

A evocação das rosas uma mãe e filha, Teresa de Jesus e Teresa do Menino Jesus, também muito querida dos brasileiros. Mas é de Ávila que se dirigem estes versos de Durval de Moraes, poeta, colaborador de Manuel Bandeira na tradução das poesias de Teresa, como consta de uma importante edição brasileira de sua obra. Aqui, como em Murilo Mendes, é o "Silêncio" a raiz de onde pode florescer a santidade.

Em tom diferente dialoga com Teresa outro poeta de nossos dias, Geraldo Mello Mourão (1917-2007). Ele a contempla como testemunha do nascimento do Brasil, ou melhor, da então chamada "Terra de Santa Cruz". Ao lado de seu companheiro na reforma do Carmelo e de outros protagonistas do século XVI, Teresa assim se vislumbra, neste trecho do poema *Invenção do Mar*.

Este é o catálogo das testemunhas do nascimento
do século e de teu nascimento, Santa Cruz:
[...]
e Teresa Sánchez de Cepeda, dita Teresa de Jesus,
Teresa de Ávila,
funda o Carmelo, cai em êxtase e escreve as *Moradas*
e um bêbado de Deus, chamado João da Cruz,
canta a subida ao Carmelo, os cânticos de amor e a *Noite Escura*.
(Canto Segundo, IX, Mourão, 1997: 73)

Em poucos traços se faz memória da mulher de ação ("funda o Carmelo"), da mística ("cai em êxtase") e da escritora ("escreve as *Moradas*").

Os caminhos que percorremos muitas vezes permitem contemplar o território teresiano por diferentes perspectivas. Uma destas nos levaria a contemplar mais de perto as figuras femininas que se põem em diálogo com a escritora. Aqui encontraríamos Nélida Piñon, ganhadora do Prêmio Príncipe de Astúrias, que neste ano de 2015 voltou à Espanha de seus antepassados (é de família galega) para um diálogo com Antonio Maura sobre Teresa de Jesus, como parte das comemorações do V Centenário. A ela se deve a introdução à presente obra. Na poesia sobressai a voz de Adélia Prado

(1935). Seus versos brotam da simplicidade do cotidiano. Isto poderia dar a impressão de distância da experiência mística, que se costuma ver como afastada da vida comum:

Nunca tive um rapto como Santa Teresa,
Só um pequeno desmaio devido a dores agudas
e por três vezes seguidas
a sensação de estar fora do tempo.
Palavras são meu consolo.
Meu pai fez planos, morreu.
Minha mãe privou-se, morreu.
Provo grande vergonha
se o caminhão de São Paulo grita no alto-falante:
'Alô, alô, dona Maria, vem pegar sua melancia'.
Carminha desenhava na terra
meio grão de café, forçando na rachadura:
'Lá na gente é assim, sua boba!'
Não sentia vergonha, só um calor esquisito.
Sou ingrata?
Pergunto-Vos e já me sei perdoada,
como se Vos tivesse imolado pelos meus e por mim.
E só Vos dei palavras, ó Deus santo.
Quando achei que exigissem
cabeças sanguinolentas,
um punhado de versos aplacou-nos.
("O Penitente", Prado, 2010: 65)

Mas a impressão seria equivocada. Aqui, como em Murilo Mendes, a lembrança de Teresa se associa à dimensão corpórea. Só que Adélia não canta ainda o "corpo de glória" e sim o corpo terreno. Sua consciência da corporeidade feminina ("Lá na gente é assim, sua boba!") parece análoga ao "no somos ángeles", de Teresa (*Vida* 22, 10). Adélia Prado acha "consolo" nas palavras, como Teresa nelas achava "regalo" (*Conceitos*, "Prólogo" e 1,1). E são essas palavras ("um punhado de versos") que se oferecem ao "Deus santo".

Tampouco falta em Adélia Prado a ocasião de se aproximar da linguagem intensa dos místicos:

O que me dá alegria não faz rir.
É vivo e sem movimento.
Quando desaparece
todos os meus ossos doem.
("Santa Teresa em êxtase". Prado: 83)

Este êxtase é encontro profundo, incorpóreo na presença ("vivo e sem movimento"), corpóreo na ausência, experiência que deixa marcas na mulher de carne-e-osso ("todos os meus ossos doem").

Dentre as interlocutoras de Teresa encontramos uma notável romancista, que foi também tradutora de sua *Vida*, Rachel de Queiroz (1910-2003). Sem compartilhar da mesma fé, Rachel sente-se próxima da mulher-escritora, que soube conquistar reconhecimento universal. Isto é o que fica claro desde a "Nota da Tradutora", que precede a *Vida de Santa Teresa de Jesus escrita por ela própria* (originalmente publicada em 1946). Dirigindo-se ao leitor católico e, em especial, a uma amiga a quem dedica a tradução, Rachel esclarece que tem "motivos um pouco diferentes dos seus" para ler Teresa. Mas acrescenta que "são também grandes minha admiração e meu respeito pela obra da maior santa de Espanha, que foi ao mesmo tempo um dos maiores clássicos da língua" (Queiroz, 1998: 7). Pela elevação da vida ("a maior santa de Espanha"), mas também por conseguir impor-se no mundo então predominantemente masculino da literatura ("um dos maiores clássicos"), Teresa seduz a escritora brasileira (que, mais tarde, viria a ser a primeira mulher admitida à Academia Brasileira de Letras).

Depois de se referir à linguagem "rica e pessoal" do original e às dificuldades do texto, acrescenta a tradutora que procurou preservar "a força lírica dos arroubos poéticos", bem como "a densa atmosfera espiritual, que é um dos seus principais encantos" (7).

Esta breve introdução permitiu ao leitor brasileiro do século XX uma apreciação crítica do valor do texto teresiano, feita por quem se debruçou sobre ele, exercendo também o ofício de escritora.

A mulheres e homens o Brasil deve outras versões da obra de Teresa. Abre-se aqui a vereda das traduções, que não é possível agora percorrer. Basta admirar de longe o trabalho das monjas de vários Carmelos do Brasil - com especial menção ao mérito pioneiro de uma filha do historiador Capistrano de Abreu, Madre Maria José de Jesus (Honorina de Abreu, 1882-1959). Mas antes de deixarmos a pausa feita ao lado de Rachel de Queiroz, é preciso lembrar que a ela se deve uma das não muitas tentativas de apresentar Teresa ao leitor adolescente. A partir do livro de José Baeza, pensado para o público juvenil de língua espanhola, a escritora brasileira publicou uma adaptação para os jovens brasileiros, com o título *Teresa de Jesus*.

De início se dizia que há roteiros que se cruzam no território que exploramos. A adaptação da vida de Teresa, a que se acaba de aludir, pode indicar-nos outro caminho: o da recriação de sua vida e de sua figura, em poesia ou em prosa. Exemplo recente, em poesia, é dado por Max Carpentier em

Teresa de Ávila - o êxtase da muralha. A obra toma como ponto de partida episódios do *Livro da vida e das Fundações* para criar poesias que acompanham os passos da protagonista. Pode lembrar-se, entre muitos, o encontro de Teresa, em Toledo, com dona Luísa de la Cerda:

Sete meses em Toledo, sete vezes
tua oração, que tem sete asas de anjo
voou sobre Luísa de la Cerda
e afastou dela a rosa depressiva.
[...]
Uma mulher e sua dor: Toledo tensa,
Uma mulher e sua dor: Toledo sobe
como um castelo sobe para Deus.
[...]
De longe o céu de Ávila acompanha
tua piedade em terra toledana
e também reza como rezam as torres.
Essas pedras, Teresa, estão contigo,
entre elas vicejas, ó piedade,
são tu mesma, muralha, misturada
à dor, por uma dor que não é tua.
("Sete Meses em Toledo". Carpentier, 2001: 43)

Nestes versos, como nos de Murilo Mendes, as cidades e as mulheres se identificam: Teresa é inseparável de Ávila, como Luísa de La Cerda se confunde com Toledo.

Sem observar tão de perto os textos biográficos de Teresa, outra é a proposta de Bruno Tolentino (1940-2007). A ele se deve uma recriação poética não da própria Teresa, mas de uma personagem teresiana, Katharina, monja oitocentista de língua alemã. Nela convergem traços da espiritualidade teresiana (trata-se de uma carmelita), mas também, como insinua o nome, da mística Anna Katharina Emmerich. Sob autoria fictícia dessa religiosa, Tolentino publicou o livro de poesias *As horas de Katharina*, além de um drama inacabado, sobre o mesmo tema.

A criação ou recriação em prosa, por outro lado, por vezes procura ater-se mais às sugestões do dado histórico. Mesmo estudos biográficos, porém, em geral recorrem ao que se poderia chamar de "licenças poéticas", pois não renunciam à ampla liberdade de seleção, encadeamento e adaptação de episódios narrados. Dessa largueza de escolhas desfruta com plena consciência a escritora Rosa Amanda Strausz, com *Teresa, a santa apaixonada* (2005). Em obra de leitura agradável para todos os leitores, especialmente os jovens, a autora adverte:

Existe material para a construção não de uma, mas de várias Teresas. Cada uma depende das escolhas feitas pelo autor. Por isso, chamo a Teresa retratada neste livro de *minha* Teresa.
Que o leitor não se engane: trata-se de uma visão um bocado pessoal (192).

De maior liberdade ainda desfrutam os textos de ficção, que submetem a figura de Teresa a transformações por vezes radicais. Mais que os textos teresianos, o que parece inspirar certos romances é a imagem da já lembrada escultura de Bernini, do êxtase interpretado como experiência sensual. A erotização da figura de Teresa exerce atração particular sobre alguns romancistas. Pode-se talvez mencionar como exemplo a escritora Heloisa Maranhão. De sua atenção a Teresa já nos falamos nas poesias de *Castelo Interior & Moradas*, mas é da prosa que agora nos ocupamos. São páginas que recorrem a traços pessoais, reais ou supostos, para formar a protagonista de uma aventura ambientada no século XVI. Se na Katharina de Tolentino convergiam duas mulheres místicas, neste romance a figura central deriva da fusão da experiência espiritual de Teresa com a experiência mundana de Lucrecia Borgia (outra personagem feminina, aliás, marcada por recriações discutíveis). Eis o que diz sobre o romance *Lucrecia* uma especialista no estudo das escritoras brasileiras,

Lucrecia nos conta, de maneira fragmentária e absurda, as aventuras sexuais-incestuozas de Lucrecia Borgia, a envenenadora, e os êxtases místico-eróticos de Santa Teresa d'Ávila, a mística (ambas figuras históricas do séc. XVI, fundidas em uma só personagem-de-ficção) (Coelho, 1993: 198).

Considerações análogas poderiam fazer-se quanto ao romance *Teresa* (1997), reeditado como *Teresa, namorada de Jesus* (2005), de Deonísio da Silva. Neste romance, o narrador, ex-seminarista como o autor, imagina reproduzir o manuscrito de um velho professor, o Padre Divino Mann, que em "Pedras com Febre - romance para teatro", nos daria uma versão erotizada de episódios da vida de Teresa. Nestas páginas, e em outras semelhantes, nota-se o fascínio pela grande mulher e pela escritora. Nem isto, porém, parece levar o autor à plena aceitação do que os escritos de Teresa testemunham acerca de uma experiência que envolve, sim, a dimensão corporal, mas que é capaz de ir além dela.

O romance de Deonísio da Silva foi também adaptado para o palco, com o título *Teresa d'Ávila* (1993) e eis que já se vislumbra o caminho do teatro brasileiro contemporâneo. Temos de renunciar a pesquisá-lo agora, mas convém lembrar que sob diversas perspectivas se tem evocado a fi-

gura de Teresa. É o que ocorre em textos como *A Sétima Morada*, de José Maria Ferreira (1975); *Noite Escura* (1998), de Paulo Vieira; *Teresa d'Ávila, a santa descalça* (2002), de Fidelys Fraga, que contou com assessoria de uma estudiosa da espiritualidade teresiana, Lúcia Pedrosa de Pádua. Sem entrar na apresentação de textos traduzidos, mas somente para reafirmar a continuidade da presença de Teresa no teatro brasileiro, lembre-se a encenação de *A Língua em Pedacos*, do espanhol Juan Mayorga. Relendo com ampla liberdade páginas teresianas, a obra teatral, diálogo imaginário entre Teresa e um inquisidor, esteve em cartaz em São Paulo, com grande afluência de público durante o ano de 2015.

Dentre tantos encontros que ficam por lembrar estão os que ocorrem um tanto à sombra, pela presença, mais ou menos subjacente, da obra de Teresa em alguns escritores brasileiros. Como fonte de imagens ou de organização textual, esse encontro assomaria, por exemplo, na criação poética de um dos grandes nomes da literatura brasileira do século XX, Cecília Meireles (1901-1964). Haveria em sua poesia indícios de um "caminho de ascese que se assemelha ao buscado pela espanhola Teresa D'Ávila, no século XVI" (Coelho: 40). Particularmente em "O Casulo", a crítica tem vislumbrado traços da imagem da lagarta, das *Moradas*.

Teresa é ainda expressamente notada como interlocutora por um dos nomes mais conhecidos do romance e do teatro no Brasil contemporâneo: Ariano Suassuna (1927-2014). Ele próprio é quem declara que "também fui muito influenciado por Santa Teresa de Ávila, mulher por quem eu tenho grande admiração". Já se tem sustentado ainda que as *Moradas* serviriam de fio condutor para os labirintos imaginários do Brasil profundo, nos quais se desenrola o que muitos consideram o mais inovador dos romances brasileiros posteriores a Machado de Assis, *Grande Sertão-Veredas*, de Guimarães Rosa (1908-1967) (cfr. Sperber, 2006).

Uma vez mais um dos caminhos que percorremos desemboca em outro: o da historiografia e da crítica literária, voltada para a obra de Teresa. Aqui vislumbramos, ainda no século XIX, a figura precursora de Joaquim Norberto de Sousa e Silva (1820-1890). Sua contribuição ao estudo da literatura brasileira já havia sido valorizada por Juan Valera, que, referindo-se a outro de seus escritos, considera-o "discreto autor" (1996: 96). E é justamente ao tratar de uma brasileira, não personagem literária, mas histórica (a fundadora do Carmelo do Rio de Janeiro), que Joaquim Norberto dedica a Teresa de Jesus uma extensa nota, que merece aqui menção, apesar das imprecisões. Eis o que diz, por exemplo, quanto ao estilo de Teresa:

Suas obras como que respiram um odor celeste, que enleva; ressumbra nelas um sentimento místico, que não fala ao coração, mas à alma; seu estilo é suave e fluente; porém aparecem aqui e ali seus defeitos, algumas faltas e pequenas incorreções. As mais gabadas são uma alegoria intitulada *Castelo da Alma*, os avisos espirituais, escritos com bastante erudição e as suas cartas, que formam dois volumes, em cada uma das quais, segundo a asserção do bispo de Osma, D. Juan de Palafox y Mendoza, se descobre o admirável espírito desta virgem prezadíssima, a quem comunicou o Senhor tantas luzes para que elas ilustrassem e melhorassem as almas.

Santa Teresa era poetisa! A inspiração do Céu, o fogo sagrado da poesia lhe inflamava o cérebro. Toda sensibilidade, toda religiosa, ela empunha à lira [sic] do cristianismo e de seus lábios desprendem-se versos cheios de melancolia, mas de uma melancolia toda embebida no prazer da sublime dor do cristianismo (2004: 84).

Palavras de louvor e admiração, para além do eco de restrições que seriam talvez remanescentes de formação neoclássica (os "defeitos", provavelmente aludem ao tom coloquial do estilo teresiano). Pode acrescentar-se que parece pouca a familiaridade do autor com os textos originais. A nota final, sobre a união de prazer e dor na vida cristã chama a atenção por pre-nunciar discussões que, em termos mais propriamente psicológicos, serão retomadas pela crítica literária brasileira.

Para voltar, porém, aos contemporâneos, entre os críticos que a estudaram é preciso aqui, como nos caminhos da poesia, do romance e do teatro, deixar de lado outros interlocutores (como Alceu de Amoroso Lima, que comemorou o doutorado teresiano) e limitar-nos a dois dos mais conhecidos.

Em páginas dedicadas à santa escritora, Agrippino Grieco (1888-1973) se empenha em distingui-la da imagem corrente, muitas vezes calcada, como se tem visto, na interpretação sensual da obra de Bernini. Diz ele:

Sim, quem quiser aferir do valor dessa mulher única, não a avalie pelo languoroso grupo escultórico de Bernini [...]. Julgue-a, sim, pela coragem, altivez, com que afrontou a doença e viveu sempre a morrer, sem se queixar, sem azedumes nos escritos, escrevendo as coisas mais brandas de mão crispada e com dores horríveis a retorcerem-lhe o corpo (39).

O mesmo crítico louva efusivamente o valor da mulher:

Figura só comparável à de Santa Catarina, essa mulher, diante de quem se inclinavam Bossuet e Fénelon a propósito da querela do quietismo, valeu mais para a Espanha que a conquista das minas do México (36).

Para ele, Teresa é "temperamento másculo, varonil, sem ser górgona, virago, sem perder jamais as doçuras e finuras do sexo" (36), ou ainda uma "ama-

zona sagrada" (39). Elogio cuja formulação talvez desagrade às mulheres de hoje, mas que parece antecipar imagens da poesia de Murilo Mendes: a "pedra macha", o "mistério masculino de Espanha".

Ao mérito da escritora o crítico dá particular relevo:

Escritora naturalmente clássica, é autora dos trechos mais belos e puros da língua castelhana. Ao contrário dos autores que transmudam vícios pessoais em vícios de linguagem, seu estilo era o límpido espelho da pureza de sua alma [...].

Doutrinadora severa, deixava a sua bondade desforrar-se numa epistolografia encantadora, humaníssima, terra a terra, sem pose empertigada e sem babadouros engomados, deslizando pelo estilo com sandálias que mal faziam ruído. Ela foi perfeitamente digna de falar em "caminho de perfeição" e "castelo interior", que no caso dela não eram simplesmente dois brilhantes títulos de livros (38-39).

Enfim, lembra Agrippino Grieco que "muitos a consideram prosadora superior a Cervantes" (39).

Os estudos de Otto Maria Carpeaux (1900-1978), austríaco de nascimento que adotou o Brasil como segunda pátria, continuam ainda a ter grande repercussão. Também Carpeaux assinala a importância de Bernini para a fixação da imagem teresiana - "a santa desmaiando perante a visão inconfundivelmente erótica de um anjo" (1960: 1002) - para entrar depois no tema da relação entre experiência mística e patologia. Para ele, em Teresa conviviam santidade e enfermidade psíquica, sem que ambas se excluíssem, pois "não existe contradição entre as duas qualificações" (1002). E acrescenta que em Teresa "a santidade foi mais forte: as histéricas são egoístas e esgotam-se em atividades fingidas; a santa era o amor encarnado e, quase se diria, um grande homem de ação" (1002-1003).

Para ele, enfim, Teresa é "a grande intelectual entre as mulheres santas" (2005: 474). Nestas páginas, como nas de Agrippino Grieco, nem sequer se imagina a Teresa "cristã nova", dado biográfico que pouco tempo depois se viria à luz. Haja vista uma reflexão como esta: "A energia da sua expressão é enorme, ajudada pela linguagem algo arcaica. Teresa é da velha estirpe de Castela: sóbria, prática, altaiva, independente como o Cid" (1960: 1003).

Em Carpeaux fica também claro o reconhecimento do valor da escritora:

Com efeito, Santa Teresa é uma santa popular, incomparavelmente mais realista que o seu companheiro-poeta. [...] Sobretudo a leitura de suas cartas impressiona pelo realismo, pelo humor, pela capacidade de ação (1960: 1002).

Conclui o crítico que "Teresa foi, além de prosadora, poetisa rara, mas inspirada" (1004).

Impossível recordar aqui os numerosos ensaístas contemporâneos, que em estudos, artigos, teses, têm tratado da escritora: é preciso, a esta altura acrescentar algo sobre Teresa vista por poetas e prosadores mais antigos.

Sim, pois se até agora seguimos caminhos próximos de nossos tempos, não podemos deixar de lançar ao menos um rápido olhar para escritores mais distantes, do período colonial. Notícias de Teresa não demoraram a chegar ao novo país americano. Ainda no século XVI se erguiam no Brasil conventos carmelitas. Os frades calçados e, mais tarde, os descalços, traziam consigo o testemunho da reforma iniciada pela mulher que nas primeiras décadas do século XVII seria canonizada. Desde então começam a surgir também as primeiras manifestações literárias brasileiras inspiradas por sua vida e obra.

Não é preciso insistir na importância dos célebres sermões do jesuíta Antônio Vieira (1608-1697). Português de nascimento, o maior orador sacro de sua língua é também estudado na literatura do Brasil, onde passou grande parte da vida. Uma Teresa protagonista no mundo masculino é a que Vieira resalta em um dos grandes sermões: a ela se deve a reforma da vida religiosa não somente de mulheres, mas de homens também. Diz o jesuíta que a Santa fundou "conventos de anjos humanos, uns com nomes de mulheres, outros com nomes de homens, que todos reconhecem a Santa Teresa como mãe".

Com a oratória sacra pode-se dizer que Teresa faz entrada nas letras brasileiras. Deste gênero literário podem ser exemplos o "Sermão da Gloriosa Madre Santa Teresa" (1697), com o qual o beneditino Ruperto de Jesus participava das celebrações da inauguração do convento dos Descalços na Bahia, ou, na mesma ocasião, o "Sermão da Esclarecida e sempre Gloriosa Virgem S. Teresa de Jesus, fundadora dos Carmelitas Descalços", do carmelita Antônio da Piedade. Mas conviria talvez, no caso da oratória sacra, caminhar um pouco mais, para chegar até pregadores atuantes após a independência do país. Vem à lembrança, já pelo nome, frei Francisco de Santa Teresa de Jesus Sampaio (1778-1830), mas outros, menos conhecidos, podem merecer atenção, como José Norberto de Oliveira Abreu, com sua "Oração de Santa Teresa" (1852)¹.

Quem se dedique à presença de Teresa nas letras do Brasil colonial, encontrará na lírica terreno igualmente fecundo. Haja vista Manuel Botelho de Oliveira (1636-1711). Em "A Santa Teresa", o poeta assim canta a trans-beração:

Com generoso amor, com fé notória
Teresa em Cristo amante transportada,
vivia já na sétima Morada,

que já do mundo vil tinha a vitória.
Contra os gostos da vida transitória
foi da lança do fogo trespassada,
que em seráfico amor toda abrasada
seu coração se viu posto na glória.

Em Cristo dos tormentos satisfeito
uma lança de ferro se imprimia
mas Teresa não teve o ferro aceito.

Antes maior fineza se avalia
porque o ferro, de Cristo abria o peito
mas o amor, de Teresa o peito abria (1971: 68).

A imagem do "coração [...] na glória", deste soneto, parece prenunciar o "corpo de glória", da Teresa de Murilo Mendes.

Também na própria língua de Teresa o poeta Botelho de Oliveira a celebra, evocando-a como "Madrina" das bodas entre João da Cruz (então recentemente beatificado) e a "Dama hermosa" (a vida pobre e austera do Carmelo primitivo):

[...]
Estaba una Dama hermosa
retirada años atrás,
que la prenda del retiro
es joya de la beldad.
[...]
Conociendo, Juan, sus quejas
la quiso solicitar
que a los golpes de porfias
no hay difícil pedernal.
Reducida finalmente
vino con ella a casar
que si es unión el amor
el desposorio la da.
Haced grandes fiestas
célebres ya
la boda Divina
del Beato Juan.
Los otros galanes
no lo han de estorbar
que fue la Madrina
Teresa inmortal (139-140).

A presença de Teresa no Brasil colonial intensifica-se desde a segunda metade do século XVIII. De fato, a partir de então, a ela passam a dedicar-se numerosas homenagens literárias. O principal motivo das celebrações foi fundar-se, no Rio de Janeiro, então capital do Brasil, o primeiro convento de Carmelitas Descalças, justamente chamado Convento de Santa Teresa. As academias literárias brasileiras, reflexo do movimento surgido com a Arcádia Romana, se empenharam em cantar a padroeira. Assim fizeram os acadêmicos, clérigos e leigos, em português, castelhano e latim. E justamente por se tratar de celebrar a grande reformadora de mulheres e homens, começemos por mencionar, entre os que prestam homenagem, Angela Rangel, a quem já fiz referência em outro trabalho (Cfr. Piñero, 2000). A ela se deve o "romance lírico" intitulado "Fundar Casa en Dios", do qual cito uma estrofe:

Es un nuevo Paraíso
Porque se suele decir,
Que es cada Teresita un Ángel,
Cada Monja un Serafín (1969: 211).

Também em espanhol escreve o acadêmico Roberto Car Ribeiro. Seu soneto exalta o patrocinador do convento, o próprio governador, que por modéstia declinava associar seu nome à casa das filhas de Teresa. A poesia se inicia por um trocadilho com o sobrenome da Santa ("Ahumada") e continua com a evocação da Virgem, patrona do Carmelo (a que "pisa la Serpiente") e da própria Teresa, fiel seguidora de quem os carmelitas veneram como patriarca, o profeta Elias ("Paloma Eliana"). Eis alguns versos:

A la Ahumada, no de humo deslumbrado,
Mas del de suave olor, que el fuego ardiente
De Amor Divino eleva reverente
De la Deidad al fuego sublimado:

A la que sin coturno delicado
Estrellas calza, y pisa la Serpiente
En las malezas, que hieren dulcemente
Del místico Carmelo ardiente y helado:

A la Paloma Eliana un nido, o un Templo
Hacéis, y, porque el vano más se asombre,
Que la mano encubris, al dar, contemplo (1969: 162).

A esta altura se abre mais um caminho de indagação da presença de Teresa no Brasil. O Convento das Carmelitas mereceria ser estudado também como centro difusor da presença teresiana na cultura brasileira e, especificamente, na cidade do Rio de Janeiro. A própria geografia é testemunha disso: o

monte onde se eleva o convento, antes conhecido como Morro do Desterro, passou a ser Morro de Santa Teresa; ladeira de Santa Teresa veio a chamar-se a trilha que subia do centro da cidade até o convento; enfim, Santa Teresa, simplesmente, toda aquela região, hoje ocupada pelo bairro do mesmo nome, um dos mais celebrados e pitorescos da antiga capital brasileira.

Páginas notáveis dedicou ao convento o romancista Joaquim Manuel de Macedo (1820-1882). Na obra em que descreve monumentos e bairros cariocas, *Um passeio pela cidade do Rio de Janeiro*, Macedo reserva-lhe todo um capítulo, não deixando de evocar brevemente a própria Teresa, com considerações por vezes análogas às do já citado Joaquim Norberto. Direta ou indiretamente, a padroeira do convento passou a inspirar também a literatura ambientada naquelas paragens. Ao Carmelo estaria ligado o halo de solidão sagrada, por não dizer mística, por vezes assumido pelo bairro nas páginas de romancistas e contistas. Para citar o maior nome do romance brasileiro, Machado de Assis (1839-1908), lembrem-se as primeiras linhas de *laíá Garcia*:

Luis Garcia era funcionário público. Desde 1860 elegera no lugar menos povoado de Santa Teresa uma habitação modesta, onde se meteu a si e a sua viuvez. Não era frade, mas queria como eles a solidão e o sossego (1986; v. I: 393).

Não se pode esquecer que Machado de Assis indica "Santa Teresa de Jesus" como autora dos versos que servem de epígrafe a uma de suas poesias: "Muéveme, en fin, tu amor en tal manera / Que aunque no hubiera cielo yo te amara". A citação é do soneto anônimo "No me mueve, Señor, para quererte", cuja atribuição a Teresa, como se sabe, hoje se considera pouco fundada ("Fé", 1986; v. III: 189).

O grande testemunho literário da vinculação entre Teresa e seu bairro deve-se, contudo, a uma das maiores vozes da poesia brasileira, Manuel Bandeira (1886-1968), com sua "Oração a Santa Teresa":

Santa Teresa olhai por nós
Moradores de Santa Teresa
Santa Teresa olhai por nós
Moradores de Santa Teresa
Antigamente o bonde era no Largo da Carioca atrás do chafariz
Na estação tinha uma casa de frutas
Onde o chefe de família
Podia comprar a quarta de manteiga sem sal
A lata de biscoitos Aimoré
A língua do Rio Grande
O homem das balas recebia recados, guardava embrulhos
De vez em quando havia um desastre na manobra do reboque
Bom tempo em que havia desastre na manobra do reboque!
Porque hoje é ali no duro
Na ladeira dos fundos do Teatro Lírico.

Santa Teresa olhai por nós
Moradores de Santa Teresa
Santa Teresa rogai por nós
Moradores de Santa Teresa
Rogai por nós junto ao prefeito da cidade.

Rogai pelos tísicos
Rogai pelos cardíacos
Rogai pelos tabéticos
Rogai pela gente de fôlego curto
Rogai por mim e pelo pintor Artur Lucas.

Nos fundos do Teatro Lírico
Tem um mictório
Rogai pelas donzelas do morro obrigadas a passar diariamente em frente do mictório.

Santa Teresa rogai por nós
Moradores de Santa Teresa
Estamos comendo da banda podre
Faz um ano (2009: 303-304).

A voz do poeta nos põe diante de um bairro que vai perdendo as marcas familiares de um passado ("Antigamente...") quando os mais fracos se sentiam amparados, quando se conheciam pelo nome os vizinhos ("Artur Lucas") e até os alimentos ("biscoitos Aimoré", "língua do Rio Grande"). Agora avança a impessoalidade dos que passam sem criar raízes (a frieza e degradação do "mictório"); os moradores perdem os laços de familiaridade e estão "comendo da banda podre". Daqui surge a oração inspirada pela padroeira. Ao contrário do que poderia talvez parecer, é profundamente teresiana a prece de Manuel Bandeira, visitante familiar do Carmelo (onde vivia uma prima sua). A Teresa aqui invocada, mais que a escritora mística, é a fundadora de comunidades fraternas; a andarilha que conheceu os percalços de estradas intransitáveis, de ordens de despejo, de vizinhanças indesejáveis, de incompreensão de autoridades, de falta de dinheiro; a mulher que, mal fundado o primeiro Carmelo reformado, teve contra si as autoridades municipais de Ávila. Aquela, enfim, que tantas vezes esteve também "comendo da banda podre". A esta Teresa

é que se pede que rogue "junto ao prefeito da cidade", a ela é que se pede, repetidamente: "rogai por nós", "olhai por nós". Longe da imagem convencional, mais ou menos marcada por ambiguidades, a poesia de Bandeira se mostra enraizada na mulher mergulhada no cotidiano, na escritora das *Fundações* e das *Cartas*, na Teresa que soube encontrar Deus tanto na mais alta oração como entre "entre los pucheros" (*Fundações* 5, 8), na simplicidade das tarefas domésticas.

E com Bandeira voltamos ao nosso caminho inicial, o da poesia contemporânea. Como vimos, diversos são os rumos que se abrem a quem comece a percorrer este território, numerosos os interlocutores de Teresa. As breves pausas que fizemos, as vozes que pudemos escutar (sabendo que não foi possível ouvir tantas outras), tudo nos levou sempre a alguma experiência de encontro da literatura brasileira com a monja escritora. Fica, pois, o convite a que, agora, cada leitor ou leitora complete este percurso, escolha também caminhos, entre os muitos que se abrem neste campo fecundo, ainda quase todo por explorar. Para que se anime a fazê-lo, estas breves considerações esperam servir de incentivo. Como esperam oferecer modesto tributo ao V Centenário de Teresa de Jesus, escritora e mulher protagonista.

1. María de la Concepción Piñero Valverde, professora titular de Literatura Espanhola na Universidade de São Paulo, é autora de *Memória e ficção: o Castelo de Teresa e outros temas ibero-americanos*, São Paulo, CEMOrOc e Factash, 2008.

2. Os poemas de Murilo sobre a Espanha foram traduzidos para o espanhol por Pablo del Barco e publicados como *Tiempo Español* (2008).

3. "Aproxima-se da piscina o Cristo em glória". Em "Quatro Textos Evangélicos" ("O Paraltico de Betsaida", 4), em Mendes, 1995: 793.

4. Cfr. imagens semelhantes em poesias dedicadas a "Picasso" e a "Juan Gris": "O gosto de regressar ao centro do problema"; "Soubeste fundir a força e a contenção"; "Nessa pintura pensada / Com clareza dialética / Espanha, dita 'irracional' ". Em Mendes, 1995: 616, 617.

5. Cfr. Mendes, "Poesia espanhola e realidade" (1995:1471).

6. "Colaboração: Durval de Moraes e Manuel Bandeira", diz a tradução das "Poesias" constante das *Obras Completas - Teresa de Jesus*, São Paulo (1995: 954).

7. Suassuna, entrevista à *Folha de São Paulo*, 26/10/1991.

8. A Valera e a alguns escritores brasileiros dediquei o estudo *Juan Valera y Brasil: un encuentro pionero* (1995). Mas a obra de Souza e Silva aqui comentada é de 1861, alguns anos depois da estadia de Valera no Brasil.

9. Também nomes bem mais antigos mereceram atenção. Lembra-se, por exemplo, um dos principais pensadores positivistas brasileiros, Miguel Lemos (1854-1917), que dedicou estudo de homenagem ao *Terceiro centenário de Santa Teresa - 15 de outubro de 1582-1882*. Entre os contemporâneos, alguns já citados, estão Carlos Alberto Libânio Christo, Frei Betto, autor de estudo introdutório a uma recente tradução do *Livro da Vida*; Vivaldi Moreira (1912-2001), com *Teresa de Ávila: escritora e mística* (1978), Clara de Goes, também poeta, autora de tese sobre *Teresa de Ávila: A Escrita do Desejo* (1999).

10. Note-se, porém, que este sermão e o outro dedicado à Santa, *Sermão de Santa Teresa e do Santíssimo Sacramento*, foram pronunciados fora do Brasil.

11. Ambos os sermões foram publicados em Lisboa: o de Ruperto de Jesus, em 1699, e o de Antônio da Piedade, em 1704 (cfr. Moraes, 1969: 308 e 282).

CAPÍTULO V

A iconografia do êxtase maior de Santa Teresa d'Ávila no Nordeste do Brasil

Roberta Bacellar Orazem¹

Santa Teresa D'Ávila é uma das mais importantes figuras femininas da Idade Moderna para a Igreja Católica, sua fama percorreu não somente em países europeus como Espanha e Portugal, como, também, na América, África e Ásia. As pesquisas revelam que a devoção à Santa Teresa de Jesus ocorreu em meio aos nobres, religiosos e políticos, mas, também, entre a população mais humilde na Península Ibérica e além-mar. No Brasil, a devoção à Santa Teresa D'Ávila surgiu a partir do século XVII, e foi divulgada e cultuada através, principalmente, das igrejas dos carmelitas descalços e das igrejas da Ordem Terceira do Carmo, mas, também e em menor escala, através das igrejas dos carmelitas calçados.

Neste trabalho, primeiramente, falaremos da divulgação do modelo de santidade de Santa Teresa D'Ávila, construído com base na Contrarreforma da Igreja e sendo disseminado através de escritos e gravuras, por diversas camadas da sociedade, em várias regiões católicas como Espanha, Portugal, Brasil, entre outras. Depois, discutiremos sobre a mística teresiana, que é a principal temática da hagiografia de Santa Teresa D'Ávila. Por fim, analisa-

remos a iconografia mística do *Êxtase Maior de Santa Teresa D'Ávila*, representada em pinturas produzidas no período colonial, em igrejas carmelitas na região do Nordeste do Brasil.

A divulgação do modelo de santidade de Teresa d'Ávila

O processo de santificação de Teresa de Ávila foi rápido dentro da Igreja, por ter sido beatificada em 1614, trinta e dois anos após a sua morte, e canonizada em 1622. Segundo Borges (2005), não é mero acaso a santificação de Teresa D'Ávila, já que foi uma atitude da época enfatizar e divulgar o modelo de santidade, sendo priorizada no governo de Felipe II, tanto na Espanha quanto em Portugal. "Não foi por coincidência que surgiram tantas figuras vistas como santas num mesmo período: São Pedro de Alcântara, Santa Teresa D'Ávila, São João da Cruz, também elas influenciadas pela geração anterior, onde pontificaram nomes como São João de Ávila, São Francisco Xavier, Santo Ignácio de Loyola e Santo Tomás de Villanueva" (Borges, 2005: 2).

Todavia, era muito mais recorrente a canonização de homens com atitudes santas, raras eram as mulheres com virtudes suficientes para serem santificadas pela Igreja. Cammarata (1992) demonstrou a restrita condição da mulher na época Moderna, dizendo que, dentre vários casos, ela era relegada aos serviços domésticos, e, em outros casos, aquelas que quisessem exercer o sacerdócio, mas que possuíam uma postura fraca, mandava-se que fossem excluídas junto aos *hermafroditas*, *monstros* e *dementes*. Cammarata demonstrou que o discurso místico foi bem apropriado por Santa Teresa D'Ávila, já que, na época, foi o único discurso onde uma mulher atuou e falou de uma maneira pública. Assim, a monja utilizou de estratégias de submissão e uso de linguagem íntima que elevou seu exemplo de santidade:

Os argumentos intelectuais dos eruditos sobre a deficiência natural feminina justificam a exclusão da mulher da hierarquia eclesiástica e da educação teológica. [...] Ao escrever a partir de uma posição de exclusão cultural, Santa Teresa de Ávila teve que adaptar o discurso tradicionalmente masculino à articulação do desejo feminino para poder definir sua totalidade de prazer ou êxtase (Cammarata, 1992: 58).

Santa Teresa D'Ávila também teve que ser orientada e justificada por algumas figuras masculinas, principalmente, por religiosos e nobres espanhóis. Logo após a morte de Teresa D'Ávila, existiram pelo menos quatro biografos, religiosos de variadas ordens religiosas da Espanha, que exaltaram a santidade dela em biografias completas, principalmente, para impulsionar o processo de beatificação dela. Foram eles: Padre Francisco de Ribera, da Companhia de Jesus; Frei Diego de Yepes, da Ordem de São Jerônimo; Frei Luis de León, da Ordem de São Agostinho; Julián de Ávila, dos carmelitas descalços.

Sobre a divulgação da vida de Santa Teresa na Espanha, há alguns exemplos do início do século XVII, expostos no trabalho de Martín (2008). O autor reforça como a imagem de um santo naquela época, nesse caso, a imagem de Santa Teresa, constituiu-se em um meio fundamental de devoção, presente em todos os âmbitos da sociedade e localizados em diferentes tipos de documentos formais e informais.

Dentro do universo feminino religioso, ou seja, nos conventos femininos carmelitas e de outras ordens religiosas, algumas historiadoras como Célia Borges, Leila Mezan Algranti e Margareth Gonçalves retrataram a influência de Santa Teresa em Portugal, no Brasil e nas Índias. As autoras registram que, até o século XIX, Teresa foi um exemplo de santidade para muitas religiosas que leram seu *Livro da vida*, chegando até ao ponto de ter atitudes e comportamentos idênticos aos da Santa, como o misticismo na expressão das visões e êxtases.

Devido a talvez um clima cultural e religioso instalado na Península Ibérica, e também por causa das ofensivas da Inquisição, certo é que o interesse pela mística se acentua. Teresa de Ávila, com seus escritos, iria ocupar um lugar central e influenciar legiões de interessados nos assuntos de alta espiritualidade. O caminho por ela trilhado e os registros das suas experiências impuseram-se como um modelo a imitar [...]. Onde chegaram os escritos da Santa de Castela, sempre se encontra a figura de uma religiosa candidata à santidade. Não se trata aqui de discutir o valor da santidade em si, mas de mostrar os vários casos onde, pela leitura das obras de Teresa, muitas mulheres se decidiram a experimentar a mesma via e a construir a identidade baseada numa vida de perfeição (Borges, 2005: 3).

O grande conhecimento sobre a vida de Santa Teresa de Jesus iniciou a partir dos escritos dela que circularam pelos reinos católicos, principalmente, depois da morte dela. Durante a vida dela como religiosa, Santa Teresa D'Ávila teve uma vasta produção literária, pois foi letrada, mestre de religiosas e figura importante no contexto de sua época. Santa Teresa de Jesus escreveu quatro grandes obras: *Livro da vida* (1562-1565), *Caminho de perfeição* (1566), *Castelo interior ou Moradas* (1577) e o *Livro das Fundações* (1573-1582). Também são de sua autoria diversos outros livros religiosos que tratam sobre as regras de vida religiosa, que foram seguidas pelos carmelitas descalços, e sobre vida íntima e religiosa com Deus, enfatizando uma linguagem mística. Quase todos os livros foram escritos a pedido dos confesores espirituais dela. Ainda, Santa Teresa de Jesus escreveu algumas poesias e cerca de quatrocentos e cinquenta cartas, muitas delas, endereçadas a no-

bres, religiosos e políticos influentes da Espanha, principalmente, no período da Reforma dela na Ordem do Carmo.

A produção literária de Santa Teresa tem uma linguagem simples, além disso, trata de assuntos relacionados à mística, tema de grande interesse entre os devotos católicos durante a Idade Moderna. Esses foram alguns dos motivos pelos quais as obras dela foram tão rapidamente difundidas naquela época, pois conseguiram atingir diversas camadas da sociedade em reinos católicos como Espanha e Portugal, conquistando, principalmente, o público feminino religioso e laico.

Além disso, o modelo de santidade de Santa Teresa D'Ávila também foi divulgado nos reinos e colônias católicos através de gravuras, nesse caso, as suas imagens foram feitas a partir dos escritos delas e de seus biógrafos, refletindo, principalmente, cenas das virtudes dela. Berbara (2009: 8) afirma que são citados cerca de quinhentos milagres no processo de canonização de Santa Teresa D'Ávila. A maioria está representada na hagiografia dela, isto é, nas imagens santificadas de Teresa de Jesus que foram impressas e divulgadas por meio de gravuras. Afirma Campos:

Com a Contrarreforma, operou-se a multiplicação das imagens e relíquias de bem-aventurados que experimentaram a vida humana. Os santos tornaram-se, para o mundo católico, concidadãos dos seus devotos, configurando-se como modelos de vida retratados nas suas biografias, muitas vezes, com traços de humanidade, podendo, assim, as pessoas comuns se apropriarem ou tentarem copiar os exemplos de exercício de piedade (2003: 150).

As imagens dos santos eram produzidas a partir de sua efígie, que era o verdadeiro retrato, ou seja, de pinturas e gravuras feitas da pessoa ainda em vida. Em relação à Santa Teresa de Jesus, a efígie dela foi pintada por um carmelita, Frei Juan da Miséria, sendo essa a única tentativa de copiar a imagem quando ela ainda era uma religiosa vivendo em mosteiro carmelita. A efígie de Santa Teresa, por sua vez, tornou-se base para as demais referências da fisionomia dela, ajudando outros gravadores a produzir séries de gravuras oficiais sobre cenas da vida dela, que foram encomendadas a alguns gravadores dos Países Baixos pelos carmelitas descalços. Ademais, as gravuras foram um material de grande acessibilidade na época, facilitando a divulgação imagética dos modelos de santidade impostos pela Igreja e a reprodução de obras de artes pelos artistas da Idade Moderna.

Uma das hagiografias oficiais de Santa Teresa D'Ávila mais divulgada foi realizada em 1613 por gravadores dos Países Baixos, Cornelius Galle (1576-1650) e Adrian Collaert (1560-1618), renomados artistas flamengos. De acordo com Sebastián (1989: 244), a encomenda da série de vinte e cinco gravuras foi solicitada pela carmelita descalça Ana de Jesus. A partir dessa série de gravuras, outras mais foram produzidas sobre a vida de Santa Teresa D'Ávila durante toda a Idade Moderna, de gravuras oficiais a gravuras populares, no intuito de divulgar as virtudes da Santa, principalmente, sua vida mística.

A representação da mística de Santa Teresa de Jesus

Entre diversos atributos de Santa Teresa de Jesus, um dos principais e mais famosos é a mística. Tanto Santa Teresa quanto São João da Cruz foram considerados os mais famosos místicos da Idade Moderna, já que seguiam a chamada mística da ação, ou seja, aplicaram a mística na vida religiosa deles, participando das atividades recomendadas na época do Concílio de Trento. Segundo Borriello:

Os místicos são os que atestam que Deus é visível já agora pela fé ou em visão. Ver Deus é dar-se conta de que ele existe e de que, como no caso de Agostinho, é inútil procurá-lo fora de si, porque ele está no íntimo do homem mais do que o próprio homem. Por isso, a história da mística, isto é, daquela experiência que se faz no plano sobrenatural e nas profundezas misteriosas do encontro homem-Deus, só pode ser a tentativa de apreender a experiência que, ao longo dos séculos, o homem fez dessa presença misteriosa e, no entanto, clara, secreta, mas também luminosa (2003: 706).

Segundo relatos de Santa Teresa D'Ávila em seu *Livro da vida*, os encontros místicos com Deus, seja através de visões da Pomba do Espírito Santo e de Jesus Cristo, aconteciam em momento de contemplação, principalmente, quando ela estava enclausurada na cela do convento. Santa Teresa relatou sobre seus vários momentos místicos de êxtase ou uniões espirituais, cujas sensações são explicadas da seguinte forma:

Quisera eu saber declarar [...] a diferença entre a união e o que chamam arroubo ou elevação, ou voo do espírito, ou arrebatamento, que tudo é um só. Digo que todos esses nomes diferentes significam uma única coisa, que também se chama êxtase [...]. Nesses arroubos parece que a alma não anima o corpo e assim se sente muito bem que lhe falta o calor natural: vai esfriando, embora com grandíssima suavidade e deleite. [...] e vedes que sois levados, mas não sabes para onde; porque, embora sendo grande o deleite, o nosso natural fraco sente-se temeroso ao princípio e é mister alma muito mais determinada e animosa que nos estados precedentes, para arriscar tudo venha o que vier, e entregar-se nas mãos de Deus [...]. E com tais extremos que muitíssimas vezes queria eu resistir, especialmen-

te, algumas em que estava em público e várias outras em segredo, e usava de todas as minhas forças, temendo ser enganada (Vida 20, 1 - 4).

Teresa teve momentos de êxtase junto à visão da Pomba do Espírito Santo: "Perdeu as considerações e ao ouvir aquela língua divina, na qual parece que falava o Espírito Santo, assaltou-me um grande arroubo que quase me fez perder os sentidos, embora durasse pouco tempo" (Vida 34, 16). Ainda como mística, Santa Teresa afirmou ter se casado com Jesus, relatando cenas de *Entrega Mística e do Casamento Místico*: "Muitas vezes me diz Sua Majestade, mostrando-me grande amor: 'Já és minha e Eu sou teu'. As palavras que tenho costume de dizer e, segundo penso, digo com verdade são: 'Que me importo eu contigo, Senhor, senão Convosco?'" (Vida 39, 21).

Porém, um dos temas de êxtase mais recorrentes é o *Êxtase Maior*, cena onde Santa Teresa teve a sensação de que um anjo atingiu o coração dela com uma flecha de fogo, momento concebido, primeiramente, em 1562 no Convento da Encarnação da cidade de Ávila na Espanha:

Quis o Senhor conceder-me algumas vezes esta visão: via um anjo perto de mim ao lado esquerdo, em forma corporal - coisa que não costumo ver senão por milagre. Embora muitas vezes se me representem anjos, não os vejo senão como da visão de que já falei antes. E esta visão quis o Senhor que eu a visse assim. Não era grande, antes pequeno, muito belo, e o rosto tão incendido que parecia ser dois anjos mais elevados - desses que parecem abrasar-se todos. Deve ser dos chamados querubins, pois os nomes não me disseram; mas bem vejo que no céu há tanta diferença de uns anjos para outros, e de outros a outros, que não as poderia dizer. Vi-lhe nas mãos um grande dardo de ouro e na ponta da arma pareceu-me ver um pouco de fogo. E parecia que me enfiava pelo coração algumas vezes e me chegava até as entranhas. Ao tirá-lo, cuidava eu que as levava comigo e me deixava toda abrasada, num grande amor de Deus. A dor era tão forte que me fazia soltar gemidos; e tão excessiva a suavidade que me deixava aquela dor infinita, que não podia desejar que me deixasse nem se contenta a alma com menos de que Deus. Não é dor corporal, mas espiritual, embora o corpo não deixe de ter participação e grande. É um trato de amor tão suave que passa entre Deus e a alma que, suplico eu à sua bondade, faça-o gozar a quem pensa que estou mentindo (Vida 29, 13).

Essa foi uma das cenas mais comuns relatadas por Santa Teresa e que acontecia com grande frequência em sua vida. No período contrarreformista, foi a cena mais divulgada da vida de Santa Teresa D'Ávila pela iconografia cristã. Sabe-se que essa representação do *Êxtase Maior* de Santa Teresa D'Ávila teve uma inspiração em uma das estampas da série de Adrian Collaert e Cornelius Galle, cena em estilo barroco, onde um anjo à direita sustenta Santa Teresa por detrás, enquanto que outro à esquerda aponta a parte dianteira de uma flecha para o coração dela, a cena é vista por outros anjos menores e na presença de Deus na parte superior da imagem (Figura 1). Na gravura, há, ainda, uma legenda em latim, descrevendo a cena: "Seraphinu vultu decorum, ignito ad summitatem áureo spiculo, cor et viscera sibi traicientem, flammisque caelicis accendentem, mirabiliter experitur; unde seraphico amoré, toto deinceps vita decursu languida, ad sponsum anhelat".

Através de estampas como essa, muitos artistas representaram a iconografia do *Êxtase Maior* de Santa Teresa D'Ávila, por meio de pinturas ou de esculturas. Uma das obras de arte mais conhecida da Idade Moderna é a escultura em estilo barroco do *Êxtase Maior* de Santa Teresa produzida por Giovanni Lorenzo Bernini em 1647-1652, para a capela lateral da igreja de Santa Maria da Vitória, dos carmelitas descalços, em Roma, Itália. Essa escultura ficou muito conhecida após a sua execução, porque Bernini foi um renomado artista de sua época, empregando o estilo barroco contrarreformista, e também porque a escultura foi divulgada através de estampas que circularam pelos reinos católicos, feitas por artistas gravadores, a exemplo da gravura de Benoist Thiboust, produzida em 1681 (Figura 2).

Portanto, a imagem popular da Santa Mística se disseminou por toda a Espanha e Portugal a partir do século XVII. Nesse mesmo período, com a chegada das ordens religiosas aos novos continentes conquistados, os ideais de Santa Teresa D'Ávila chegaram às Américas, através de associações de leigos devotos à Santa ou dos conventos de carmelitas descalços ou calçados.

A iconografia do êxtase maior no Nordeste do Brasil

No Brasil, a Ordem do Carmo começou a ocupar o território a partir de 1580, no início da União Ibérica entre Portugal e Espanha. Com isso, surgiram as igrejas e os conventos dos carmelitas calçados, sendo que, a partir do século XVII, surgiu a Ordem Terceira do Carmo, irmandade laica formada por pessoas abastadas, que construíram as igrejas delas ao lado e interligadas às igrejas conventuais dos carmelitas calçados. Nas igrejas laicas carmelitas construídas nos séculos XVII e XVIII, a devoção principal é Nossa Senhora do Carmo, porém, em todas elas, há uma devoção secundária que privilegia Santa Teresa D'Ávila, em raros casos, há também a devoção à São João da Cruz.

Nas igrejas da Ordem Terceira do Carmo, que estão na região Nordeste do Brasil, Santa Teresa de Jesus é representada através de esculturas e azulejos, mas, principalmente, por meio de pinturas, que retratam a iconografia

da vida dela, em grande maioria, cenas feitas em pinturas de caixotões em estilo barroco e rococó. As cenas mais comuns são: Êxtase Maior; Santa Teresa formando uma tríade com Nossa Senhora do Carmo e o Profeta Elias, que são os pilares da Ordem do Carmo; Nossa Senhora do Carmo protegendo os carmelitas do ramo masculino e feminino, com Santa Teresa mais próxima à Virgem.

Na Igreja da Ordem Terceira do Carmo da cidade de Cachoeira (Bahia), há uma série de pinturas de teto em caixotões sobre a vida de Santa Teresa D'Ávila e de São João da Cruz, provavelmente, produzidas na segunda metade do século XVIII, em estilo barroco e rococó, que foram instaladas no teto da nave principal da igreja. Em uma dessas cenas, há a iconografia do Êxtase Maior de Santa Teresa (Figura 3), que lembra a estampa de Cornelius Galle e Adrian Collaert de 1613 (Figura 1), mas, naquela composição, há muito menos elementos, tendo somente Santa Teresa de Jesus com uma luz em sua cabeça e um coração flamejante e o anjo querubim que surge dos céus com uma flecha.

Na Igreja da Ordem Terceira do Carmo da cidade de São Cristóvão (Sergipe), na sacristia, há uma série de pinturas de tetos em caixotões que narram as cenas da vida de Santa Teresa D'Ávila, em estilo barroco, produzidas, provavelmente, na primeira metade do século XVIII. Nesse conjunto pictórico, está representada a cena do Êxtase Maior de Santa Teresa D'Ávila (Figura 4), que tem uma composição mais semelhante à gravura de Galle e Collaert (Figura 1), porém, com algumas modificações, já que, naquela pintura, a cena se passa em um ambiente externo com natureza e não há a imagem de Deus.

Na igreja da Ordem Terceira do Carmo da cidade de Recife (Pernambuco), há uma série de pinturas que contam as cenas da vida de Santa Teresa D'Ávila, provavelmente, produzidas na segunda metade do século XVIII. Desse conjunto pictórico, existem duas pinturas parietais, que representam a iconografia do Êxtase Maior de Santa Teresa (Figura 5). Na primeira cena, há uma composição visual semelhante à gravura de Galle e Collaert (Figura 1). Na segunda cena, entendemos que o anjo vai embora, voltando aos céus, e deixa Santa Teresa desmaiada, sendo sustentada por outros dois anjos. Essa interpretação iconográfica é uma das mais criativas, tendo em vista que interpreta toda a cena relatada pela Santa Teresa em seu *Livro da vida*.

Além disso, no século XVII, os carmelitas descalços vieram ao Brasil em 1663, instalando-se com igreja e convento na região Nordeste do Brasil, fundaram somente dois conventos, um na cidade de Salvador em 1665 e outro na cidade de Olinda em 1683. Nessas igrejas conventuais descalças, predomina um número maior de imagens de Santa Teresa D'Ávila, devoção privilegiada, ao lado da devoção de Nossa Senhora do Carmo. Nessas igrejas, existem também pinturas, esculturas e azulejos que contam cenas da vida da Santa Teresa D'Ávila, em algumas delas, aparece São João da Cruz. A cena do Êxtase Maior também está presente nos conventos dos descalços, sendo uma das iconografias principais.

No convento descalço de Santa Teresa da cidade de Salvador (Bahia), há uma série de pinturas de tamanho pequeno e no estilo barroco, provavelmente, pintadas na segunda metade do século XVII ou início do século XVIII, instaladas no arcaz da sacristia da igreja. Essas pinturas contam cenas diversas da vida de Santa Teresa D'Ávila, sendo que uma delas é a representação do Êxtase Maior da Santa (Figura 6). Esta iconografia tem uma composição temática muito semelhante à cena barroca de Galle e Collaert (Figura 1), entretanto, naquela, há um anjo músico à direita e outro anjo à esquerda, além disso, no centro, ao invés da imagem de Deus, está a representação da Pomba do Espírito Santo.

Por fim, de forma bastante atípica no Brasil, encontramos a representação de Santa Teresa D'Ávila em um dos altares laterais de uma igreja conventual dos carmelitas calçados, na cidade de João Pessoa (Paraíba). No altar, há duas pinturas, que foram produzidas, provavelmente, na segunda metade do século XVIII, trazendo características barroca e rococó, sendo uma pintura da ascensão de Santa Teresa aos céus, e uma pintura de medalhão em cima do altar, representando o Êxtase Maior de Santa Teresa (Figura 7). Nesta cena, há uma composição bastante simplificada se compararmos com as demais iconografias até então apresentadas, porém, se assemelha muito com a cena do Êxtase Maior de Bernini, cuja iconografia visualizamos de forma simplificada na gravura de Benoist Thiboust de 1681 (Figura 2).

No geral, as iconografias do Êxtase Maior de Santa Teresa D'Ávila foram representadas através de pinturas produzidas na Idade Moderna, de estilo barroco, nos interiores de igrejas carmelitas no Nordeste do Brasil. A maioria das iconografias aqui analisadas seguem a cena do Êxtase Maior descrita por Santa Teresa no seu *Livro da vida*, assim como são bastante semelhantes à composição visual da gravura de Collaert e Galle de 1613, e uma delas é semelhante à composição visual da escultura de Bernini do século XVII. Todavia, cada pintura da cena do Êxtase de Santa Teresa no Nordeste do Brasil tem uma interpretação própria, isto é, modifica alguns elementos iconográficos, sendo que mantêm sempre os mesmos elementos principais da cena barroca, que são o anjo com a flecha, Santa Teresa e uma passagem com nuvens no céu.

Sendo assim, podemos supor que os pintores no Nordeste do Brasil na Idade Moderna, que eram contratados para pintar as cenas da vida de Santa Teresa D'Ávila, provavelmente, tinham contato com as gravuras que circula-

vam na Europa, além disso, conheciam os escritos de Santa Teresa D'Ávila, já que seguiram à risca a descrição do Êxtase Maior. Sendo assim, havia um padrão iconográfico a ser seguido, que se repete na Europa e no Brasil. Entretanto, nas igrejas carmelitas do Nordeste do Brasil, cada artista deu a sua interpretação pessoal da cena mística, demonstrando criatividade em suas composições pictóricas.

1. Roberta Bacellar Orazem é historiadora da arte e da arquitetura. Doutora em Arquitetura e Urbanismo pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte, tendo desenvolvido pesquisa sobre a relação entre os carmelitas calçados e a arquitetura e cidade colonial no Nordeste do Brasil. Mestre em Artes Visuais pela Universidade Federal da Bahia, tendo desenvolvido pesquisa em história da arte sobre a iconografia de Santa Teresa D'Ávila em igrejas da Ordem Terceira de Bahia e Sergipe. Em sua especialização em Artes Visuais pela Universidade Federal de Sergipe, também desenvolveu pesquisa sobre a iconografia da vida de Santa Teresa D'Ávila. Tem formação em artes visuais licenciatura e em design gráfico.

Figura 1. O Êxtase Maior de Santa Teresa D'Ávila. Gravura nº 8 da série de estampas sobre a vida de Santa Teresa de Jesus, de Adrian Collaert e Cornelius Galle, 1613. Fonte: Rueda (2005).

Figura 2. Gravura produzida por Benoist Thiboust em 1681, representando a escultura do Êxtase Maior de Santa Teresa de Giovanni Lorenzo Bernini. Fonte: Acervo do Museu Britânico.

Figura 3. A cena do Êxtase Maior de Santa Teresa na pintura do teto da Igreja da Ordem Terceira do Carmo de Cachoeira (Bahia). Fotografia: Eduardo Vasconcelos, 2008.

Figura 4. A cena do Êxtase Maior de Santa Teresa na pintura do teto da sacristia da Igreja da Ordem Terceira do Carmo de São Cristóvão (Sergipe). Fotografia: Márcio Vieira Garcez, 2009.

Figura 5. As cenas do Êxtase Maior de Santa Teresa representada em duas pinturas parietais da Igreja da Ordem Terceira do Carmo de Recife (Pernambuco). Fonte: Valladares, 1983.

Figura 6. Cena do Êxtase Maior de Santa Teresa D'Ávila, pintura do arcaz da sacristia do Convento de Santa Teresa, Salvador (Bahia). Fotografia: Roberta Bacellar Orazem, 2009.

Figura 7. Cena do Êxtase Maior de Santa Teresa D'Ávila, medalhão acima do altar lateral da Igreja da Ordem do Carmo de João Pessoa (Paraíba). Fotografia: André Cabral Honor, 2009.

CAPÍTULO VI

A mística e outras experiências religiosas no Brasil contemporâneo

Sílvia Fernandes¹

Teresa de Ávila e sua densidade existencial interpela pensadores de diferentes épocas em inusitadas direções. Estudá-la é como entrar em um mar revolto cujas ondas ameaçam principiantes navegantes e seus escritos dizem respeito não apenas aos que compartilham a perspectiva e os valores cristãos.

É possível assumir que sua mística, refletida em sua experiência de vida, estende-se para além do cristianismo católico que a origina e, por ser dotada de raízes, se espalha em solos considerados inférteis revertendo-os em florestamentos cujas formas e cores enriquecem campos sombrios. A rota para se chegar a Deus em Teresa é naturalmente um caminho para o *self*, para o interior de si mesmo ou para a essência de cada um. Assim, a religiosa é também compreendida, e digna de conhecimento, a partir de outros lugares epistemológicos tais como a literatura, a poesia e a psicanálise, posto que seu olhar para o interior do homem é premente.

A proposta deste capítulo é, portanto, encontrar e sincronizar pontos de contato entre a mística de Teresa de Ávila e a religiosidade no Brasil sob duas perspectivas: a cristã e a das tradições religiosas afro-brasileiras em sua natureza eminentemente sincrética. Esse caminho será feito - especialmente no caso das religiões afro-brasileiras - a partir de depoimentos de dois jovens que se consideram adeptos dessas tradições e cujos nomes fictícios são Edson e Jaime. Além disso, buscarei, em alguma medida, dialogar com os escritos de Teresa de Ávila no *Livro da vida* (1565) e no *Castelo interior* (1577) e com depoimentos de cristãos a partir de estudos qualitativos anteriores (Fernandes, 2009; 2013).

Note-se que não pretendo e nem poderia realizar uma espécie de exegese sobre os escritos de nossa principal interlocutora, mas antes percorro uma rota que parte do que é vivido como experiência mística a partir de meus entrevistados Edson e Jaime, praticantes da Umbanda e do "Terreiro", respectivamente. Formada na região sudeste brasileira, no século XX, a Umbanda sintetiza antigos candomblés bantos de orixás e de caboclos cuja origem estava na Bahia. Inicialmente foi denominada de espiritismo de umbanda e posteriormente somente umbanda (Prandi, 2013). O "Terreiro" é

uma terminologia usada por Jaime para expressar diferentes misturas que contempla Umbanda, Candomblé e Macumba.

Não possuo então, um *a priori* que deva orientar as atribuições de sentido às suas diferentes experiências no plano da mística. O caminho analítico e reflexivo é feito a partir de suas narrativas que, tais como um espelho de água, refletem imagens fluidas que ora podem aproximar-se e ora diferenciar-se da original, aqui entendida como a experiência mística de Teresa de Ávila, narrada com densidade e leveza em seus escritos.

Segundo Alvarez (1995) no *Livro da vida* está descrito o que pode ser compreendido como o plano da experiência de Teresa e no *Castelo interior*, tem-se seu ensinamento místico. Contudo, a meu ver, em ambos os textos, a pena da santa delinea metáforas e imagens ricas que revelam sua experiência e mística de modo sincronizado. Essa sincronia dos principais textos da doutora da Igreja Católica nos permite um tipo de contemplação ímpar, como a que se experimenta nos jardins e em suas diferentes espécies florais, sabendo-se que o núcleo de uma rosa, ao sustentar as várias pétalas, é simultaneamente por elas enriquecido numa mútua revelação aos olhares do mundo sobre beleza, interdependência e arte de existir. Encontramos essa tríade nas várias *Moradas do Castelo interior* e no *Livro da vida*, este último escrito a pedido de seu confessor, num momento em que a autora batalhava na reforma do Carmelo.

O *Castelo interior* é considerado um clássico tanto na literatura espanhola quanto na tradição mística, conforme apontado por Welch (1982). Nessa obra, afirma Welch:

Teresa de Ávila descreve a jornada de uma "alma" a partir dos ambientes externos de um castelo para o seu centro onde mora o Rei. Ela está descrevendo a sua própria experiência de oração que envolve uma série de transformações culminando em uma união espiritual com Cristo. Ela encoraja o leitor a entrar no Castelo da alma e a viajar até Deus que está no centro (minha tradução).

Assim sendo, a mística da autora é percebida como dotada de um "sentido universal" (Pedrosa-Pádua, 2011: 31) o que nos confere a ousadia de cotejar textos escritos no século XVI com a experiência religiosa de nossos contemporâneos no cristianismo e em tradições cuja transmissão se dá no plano oral, do corpo e do espírito, sem o texto escrito, como é o caso das religiões afro-brasileiras.

Esta é a minha humilde ambição, se é que haveria entre humildade e ambição alguma compatibilidade. Pode ser que aqui já exista algo de minha assimilação acerca dos escritos de Teresa cuja humildade parte de uma autoconsciência que muitas vezes nos soa dura, implacável: "E por isso peço, por amor do Senhor, tenha diante dos olhos quem ler este discurso sobre a minha vida, que fui tão ruim que não achei santo, dos que se voltaram para Deus, com quem me consolar" (*Vida* 1) ou ainda a certeza de que a clarividência sobre si mesma é percurso cujo fim não é previsível: "Pois a verdade é que vejo segredos em nós mesmos que muitas vezes me espantam" (*Moradas* IV, 2, 5).

A dimensão de humildade em Teresa de Ávila é expressa de diferentes modos em seus textos e a sabedoria para ler e interpretar essa sua característica vem dela mesma:

Enquanto estamos nesta terra, não há coisa que mais nos importe do que a humildade. E assim volto a dizer que é muito bom, extremamente bom, entrar primeiro no aposento do conhecimento próprio antes de voar aos outros, porque esse é o caminho (*Moradas* I, 2, 9).

No processo de tessitura deste texto encontraremos basicamente três personagens em inter-relação: Teresa de Ávila, Edson e Jaime, além de minha própria experiência. Ao mesmo tempo, os escritos de Teresa de Jesus impactam a minha própria subjetividade situando-me como uma autora implicada no conjunto de símbolos, imagens, emoção e espiritualidade dos meus interlocutores que, eventualmente, são confrontados com minha própria experiência.

A busca do sagrado é o fio condutor que nos permite compreender tanto a mobilidade religiosa quanto o universo simbólico de brasileiros que têm no cristianismo sua socialização religiosa.

A mobilidade religiosa no Brasil - em busca da casa

"Poderá haver maior mal do que não nos encontrarmos em nossa própria casa?" (*Moradas* 2, 9).

O Brasil é considerado um país multifacetado em termos de composição religiosa. Embora a sua matriz seja o catolicismo, há uma multiplicidade de crenças, símbolos, experiências, lugares e práticas religiosas que atravessam e ultrapassam o próprio catolicismo. Nas últimas décadas, a intensidade dessas experiências tem promovido arranjos inusitados que podem validar ou questionar aspectos de sistemas religiosos convencionais. Se há uma dimensão pragmática que justifica esses atravessamentos religiosos - tais como a busca das pessoas por um espaço religioso que lhes ofereça amparo e acolhimento - há, ainda, uma série de fatores de ordem profundamente subjetiva que lançam o fiel em uma mais estreita relação com o universo religioso por meio de experiências que funcionam como marcos significativos de permanência e como estreitamento da relação entre o homem e o supramundano.

No último estudo sobre religião na América Latina desenvolvido pelo *Pew Research Center* (2014), uma esmagadora maioria de pessoas entrevistadas declarou ter abandonado a Igreja Católica em razão de buscarem uma "conexão pessoal com Deus", e no Brasil, o mesmo motivo foi indicado por muito mais da metade da população entrevistada. De modo similar, em pesquisas realizadas no país, os dois principais motivos para a escolha da nova religião foram a "busca de bem estar" e a "aproximação com Deus" (Fernandes, 2006). Sem desejar fazer avaliações valorativas sobre a capacidade da Igreja Católica de favorecer ou estimular esse tipo de experiência na contemporaneidade, o fato é que os depoimentos expressam um desejo íntimo de maior conexão com o sagrado no qual se crê.

A atitude de experimentação e vivência do religioso no Brasil é composta por certa fluidez que excede os domínios institucionais uma vez que a religiosidade abrange o religioso, mas o ultrapassa. É de certo modo natural para os católicos, em razão da formação cultural do país, que diferentes crenças, dogmas, rituais e práticas religiosas sejam espontaneamente conjugadas ou justapostas formando um mosaico criativo e único. Mas essa mistura acontece também com o espiritismo em relação ao catolicismo e com as religiões afro-brasileiras em relação ao espiritismo kardecista e ao catolicismo.

Em geral, há pouco rigor dos adeptos ao realizarem essas composições religiosas. Em estudos realizados com a população adulta, vimos que pouco mais de um terço dos brasileiros que se consideram católicos acredita na reencarnação - crença própria ao universo espírita - e os que creem em guias e orixás também são muitos (Martins, 2002; Fernandes, 2009). Isso revela tanto a existência dos atravessamentos religiosos que mencionei anteriormente quanto à crença em um mundo imaterial povoado por muitos seres cujas funções e relações com quem vive variam significativamente a partir de cada tradição religiosa e da subjetividade dos adeptos.

O movimento de mudança de religião, experimentação e circulação ocorre, majoritariamente, entre as diversas Igrejas cristãs, isto é, no interior do próprio cristianismo. Uma das curiosidades de nossas pesquisas diz respeito às justificativas construídas pelos fiéis para essas experimentações que nem sempre representam uma opção definitiva ou conversão. Eles buscam bem-estar, acolhimento, Deus, conforto. Em muitos casos, diferentemente do que se poderia esperar, não há uma necessária crise com a instituição religiosa ou uma crítica devidamente formulada a aspectos da doutrina. Desse modo, ainda que essas razões possam estar presentes nos motivos elencados pelas pessoas para suas rotas religiosas, elas não se apresentam como predominantes no movimento dinâmico de experimentação e desenvolvimento do ângulo religioso e espiritual, tal como o assistimos no Brasil.

Sociologicamente, essas motivações também podem ser explicadas por questões pragmáticas; pela mudança de cidade e busca de integração; pela procura de um lugar em que as pessoas se encontrem e possam compartilhar algo de suas experiências em comum. São os assim chamados espaços de sociabilidade que acontecem nas Igrejas, também em razão da fé que se cultiva, sem serem, contudo, reduzidos a tal disposição. Nesse sentido, os espaços religiosos de sociabilidade podem ter funções para além da religião, apresentando-se como lugares oportunos para que se aprimore o conhecimento do outro; o estar juntos; relações de proximidade e afeto, sobretudo nas grandes metrópoles em que o anonimato tende a ditar as regras do jogo no tabuleiro da vida cotidiana.

Mas encontramos nesses espaços considerados religiosos também a angústia e a inquietude como aspectos relevantes nas narrativas sobre as razões da mobilidade ou circulação. Há, frequentemente, um "vazio" qual quer que a religião anterior não preenchia; há, na maioria dos casos, uma falta que conduz à busca; um desejo de ser melhor; de transformação pessoal; um desejo de atender a uma voz interior ou a um chamado; uma busca de compreensão sobre a morte e o seu sentido.

As dúvidas e inquietações configuram-se como sinais da dinâmica existencial e tracejam as várias faces do processo de experimentação religiosa no Brasil. O ser humano almeja alcançar a si mesmo e ao sagrado quando assume uma espécie de peregrinação em busca de respostas para o que não encontra na própria casa.

A mística de Teresa de Ávila nos remete ao autoconhecimento, ao encontro da alma em seus próprios recônditos para que se alcance a paz, bem precioso que carrega em si um porvir. A paz interior é um diamante que se revela e se esconde; estando sempre a ser construído, lapidado, descoberto nas paredes da alma: "Se em nosso próprio lar não temos tranquilidade, que esperança podemos ter de encontrar sossego em outras coisas?" (*Moradas* 2, 9).

Ir a uma nova Igreja, ouvir as pregações de outro pastor, buscar o padre e seus conselhos são atitudes dos caminhantes que buscam um lar seguro já que o mundo lhes apresenta tantos riscos e ameaças. Buscar o sagrado é também uma infidável jornada em que se anseia o Amor, a paz e a segurança nem sempre encontrados no interior de si, mas sabidos como ai existentes. Desde a filosofia socrática o autoconhecimento é uma virtude que considera haver a verdade em nós mesmos a partir do intelecto é também do conhecimento místico.

Outro aspecto a ser sublinhado é que independentemente da multiplicidade

de de crenças e combinações simbólico-religiosas, a polaridade bem e mal é manifesta ordenando as atribuições dadas a cada entidade, espíritos ou como se quiser denominar os que habitariam o plano considerado imaterial, o mundo dos espíritos, dos anjos e das divindades. A religião que se busca deve livrar o indivíduo do mal, guardar os acessos à sua casa; protegê-lo em suas travessias.

A mobilidade religiosa é naturalmente uma atitude de busca cujo sentido fim não cabe julgamentos, mas se enuncia como uma inquietação marcada por passos peregrinos em busca do conforto do lar. Adentrando na perspectiva da mística de Teresa de Ávila, especialmente a partir do *Castelo Interior*, pode-se aferir que a busca por uma religião que faça bem ao homem e que nela se encontre Deus é também a busca da paz na própria casa. Essa harmonia da casa, contudo, não se apresenta como um ponto definitivo de chegada a partir do qual todos os males seriam superados, mas é um estado de peregrinação que permanentemente pode ser tensionado pelos perigos do caminho. Assim, a mobilidade religiosa é também expressão da contingência humana em que a religião e seus recursos apresentam-se como setas condutoras para o interior de si; a miséria humana é simultaneamente o bem que aproxima o homem da misericórdia divina e mal que o afasta. Encontrar o caminho da própria casa equivale, na mística, a encontrar a água que irriga e sustenta o jardim: "Era um grande deleite para mim considerar ser a minha alma um jardim e que o Senhor passeava nele" (*Vida* 14, 9).

A ideia de gozo e deleite aparece muitas vezes na mística teresiana ao retratar seus diferentes estágios de oração. Muitas vezes Teresa de Ávila muda a narrativa transformando-a numa oração diretamente dirigida a Deus para depois voltar a retratar os estados da alma: "Parece, sim, que, ainda que não quisesse se fecharia a porta para todos os sentidos para que pudesse gozar mais do Senhor. Fica sozinha com Ele, que há de fazer senão amá-lo?" (*Vida* 19, 2).

Os efeitos da oração e da intimidade com Deus podem revelar-se a partir de sinais sensíveis manifestos no próprio corpo. Nos depoimentos de católicos com participação na Renovação Carismática essas características são mais frequentemente relacionadas quando comparadas a católicos que não possuem essa inserção. Não se pode, portanto, deixar de considerar que há uma espécie de socialização para uma oração mais sensorial nesses grupos, incluindo-se o "repouso no espírito" e outras manifestações corpóreas. Segundo o depoimento de uma jovem católica (26 anos, camada popular, Salvador, Bahia), pertencente à Renovação Carismática: "A experiência do amor de Deus, fisicamente o que eu senti foi: vontade de chorar muito. Senti calor e leveza. Acho que passei uma semana com a sensação de que estava voando" (Fernandes, 2009: 142).

Retomamos, portanto, à ideia teresiana de que encontrar a casa é também fazer a experiência do amor de Deus. Na tradição e mensagem cristã o indivíduo é convocado e desalojado permanentemente em prol do outro que é incluído em seu processo de santificação, sempre iniciado a partir de um profundo encontro da alma com seu Deus. É exatamente esse processo e sua dinâmica - tão abundantemente descritos por Teresa de Ávila - que abre uma fenda de entendimento sobre a perspectiva mística da mobilidade religiosa. A busca da casa se dá a partir de uma intersecção do homem com Deus, consigo mesmo, e com o outro que sempre o interpela até que as várias moradas sejam percorridas; até que a luz do centro do castelo ilumine os subterrâneos da alma.

Umbanda e Terreiro - arrebatamento, plenitude e axé

"De fato, no momento do arrebatamento, a alma fica sem fôlego, de tal maneira que, embora às vezes possa manter por um pouco de tempo a posse dos outros sentidos, de nenhum modo pode falar. De outras vezes, perde o sentido de repente, esfriando-se-lhe as mãos e o corpo a tal ponto que não parece ter alma". (*Moradas* VI, 4, 13)

"Quando vai ter o processo de incorporação tudo aquilo que eu te falei que eu sentia antes, acontece. [...] em cada gira você tem sensações corpóreas diferentes, mas em geral é isso: a tontura, o peso nos olhos, o corpo fica muito quente e a mão gelada". (Depoimento de Edson, pertencente à Umbanda. Entrevista concedida, em outubro de 2015)

Embora o termo "mística" seja atribuído com frequência às religiões de tradição escrita, entendemos, como Berkenbrok (2012), que seja possível abordá-la a partir de seu reconhecimento em religiões de tradição oral. Naturalmente, o nível de dificuldade dos estudos de mística é muito alto em tradições em que não há textos disponíveis a descrever sensações e manifestações corporais da experiência. Por sua vez, o místico que tenta relatar a própria experiência na forma escrita, depara-se com a limitação das palavras. Isso se explicita inúmeras vezes nos textos de Teresa de Ávila e a faz pedir o auxílio divino no intuito de explorar o caminho narrativo que melhor expresse a sua experiência: "Queira Deus que eu acerte em explicar algo de coisas tão difíceis; porque se Sua Majestade e o Espírito Santo não guiarem a minha pena, bem sei que será impossível" (*Moradas* V, 4, 11).

Compreender a experiência mística nas religiões afro-brasileiras implica em eleger as experiências sensoriais como canal de revelação, ao mesmo tem-

po em que se deve atentar para os sinais de desenvolvimento humano que emanam de tal experiência.

Tanto no cristianismo quanto em outras religiões, o homem tende a um reconhecimento das limitações de sua natureza e por essa razão almeja um bem ético e moral que seria capitaneado pela adesão religiosa. A religião cumpre uma função não apenas de ressignificar a vida como de ajudar o homem a transpor as dificuldades inerentes à sua condição. Ser melhor pessoa; acercar-se de virtudes e abrir os diques da caridade amorosa para com o outro, deixando inundar os vários desertos da alma, são alguns dos efeitos da experiência mística em diferentes tradições religiosas.

Diferentemente de apresentar a composição histórica das religiões afro-brasileiras em suas múltiplas variações no Brasil opto por conversar com duas pessoas que se declaram da Umbanda e do Terreiro. Na verdade, a descrição de si é também um revelar-se a si enquanto o sujeito ordena a narrativa inspirada na experiência e nos sentidos. Assim, entrevistei Edson e Jaime, com a expectativa de quem abre uma janela, esperando os primeiros raios solares.

A experiência mística de Teresa de Ávila tem uma peculiaridade que interage com outras experiências religiosas cujo fim é elevar a alma a um centro fecundo e transformador que se encontra em seu interior. As transformações que o indivíduo religioso vivencia e relata comportam alegria, plenitude, sentimento de torpor e de uma incapacidade descritiva tendo em vista a intensidade da experiência corporal e espiritual. Na Umbanda e no Terreiro, nossos interlocutores relatam seus caminhos de maneira rica em que se explicita a elevação do ser ao que seria o plano espiritual, habitado por uma infinidade de espíritos que estariam - conforme a crença dos adeptos - situados em diferentes níveis de evolução. Essas entidades têm vontade própria; aproximam-se e afastam-se dos médiuns podendo até mesmo nunca mais voltar a se manifestar. As razões para o afastamento definitivo de uma dada entidade não pôde ser explicada por um de meus interlocutores que passo a apresentar.

Edson é um jovem universitário de origem simples e é também poeta, o que revela muito de sua sensibilidade. Filho de pai católico e mãe pertencente à Umbanda, ele herda da mãe as entidades com as quais ela trabalhava. Foi sua mãe que lhe transmitiu boa parte dos sinais de mediunidade que manifestara na infância. Uma vez que a Umbanda é uma religião de tradição oral, cabe notar que não apenas os sistemas de crenças e rituais são transmitidos oralmente como também o é a história pessoal da mediunidade manifesta. É a mãe que descreve ao filho os vários momentos em que quando criança ele teria dado sinais de sua conexão com as entidades.

Ressalte-se, na trajetória religiosa de Edson, o papel singular de duas mulheres: a mãe e a avó. Sua bisavó transmitiu a Umbanda para sua mãe e a sua avó (materna) era evangélica. Segundo ele, a morte de sua bisavó fragilizou os vínculos religiosos da mãe com a Umbanda, mas atualmente, embora ela não tenha voltado a "botar a roupa", frequenta a Umbanda na assistência, o que significa que participa dos rituais assistindo-os, faz consulta com as entidades, mas não exerce a própria mediunidade que em momento anterior de sua trajetória havia desenvolvido, mais precisamente antes do falecimento da bisavó de Edson.

A "busca da própria casa", como vimos trabalhando a partir de Teresa de Ávila, começou muito cedo para Edson e se projeta em um percurso com muitas estradas que se interpõem. Batizado na Igreja Católica frequentou também, quando criança, a Igreja evangélica Wesleyana, levado por sua avó. Aos poucos foi deixando tanto a Igreja Católica quanto a Wesleyana e começou a ler muito sobre religião, ao mesmo tempo em que frequentou momentaneamente reuniões da Wicca e o Candomblé. Naquele período de busca Edson se percebe sem vínculo com qualquer religião, mas não sem religiosidade. Segundo ele, sempre procurou "formas de estar em contato com essa espiritualidade".

Foi então a partir de uma sessão no Candomblé que descobriu ser médium. Ele me relata que vinha tendo um conjunto de sinais sensoriais que aconteciam quando se aproximava de pessoas da Umbanda ou Espiritismo. Em vários momentos de sua narrativa, ele se autodenomina espírita, o que nos ajuda a compreender em parte, o fato de haver baixos índices de pessoas declaradamente umbandistas no Brasil.

Para Edson, a sua religiosidade definida como "uma conexão forte com Deus" sempre esteve presente em sua vida e fazia com que ele vivesse ainda na infância um conjunto de episódios que considera da ordem do supramundano. Conversar com amigos imaginários, escrever uma carta psicografada aos seis anos foram alguns sinais que considera reveladores de sua mediunidade: "Sempre tive uma religiosidade, uma conexão com Deus muito forte. Sempre ouvia muitas coisas; sempre tive sonhos muito premonitórios; sempre tive essa noção: 'existe alguma coisa'".

Nosso interlocutor afirma ser muito difícil definir as experiências sensoriais que vive quando está em contato com as entidades ou em situação de transe. Aqui é imediato o sincronismo com a experiência de Teresa de Ávila, como dito anteriormente, no que se refere ao movimento de tentar encontrar as palavras que melhor descrevam tais manifestações corpóreas ou o seu "êxtase":

Você fica consciente quando você está incorporado, mas quando você volta, você não se lembra de nada. Às vezes eu me lembro de uma ima-

gem, de um som. Posso lembrar de uma frase, mas eu nunca lembro para quem ela foi dita.

A terminologia da Umbanda traz especificidades a depender do tipo de entidade que está sendo referida. Edson me conta que cada Casa possui a sua singularidade e na que ele frequenta se assume que a incorporação acontece com as entidades e a manifestação ocorre com os Orixás. O Orixá é uma energia que o médium manifesta, mas não incorpora ou "vira". Isso se dá porque a entidade é um espírito que já possuiu uma "vida corpórea", então ela sabe o que quer e usa o corpo do médium.

A corporeidade na Umbanda e nas tradições afro-brasileiras é fortemente cultivada. O médium cede o corpo, podendo até mesmo sentir as dores de suas entidades ou ficar insensível a situações que atingem o próprio corpo. Assim, quando o "preto velho" se aproxima, Edson sente dores nos joelhos e quando o cigano apaga um cigarro em sua mão, ele não sente nada.

Não obstante, a incorporação não significa que o espírito do médium seja plenamente afastado de seu corpo, mas ele lida com a energia dos espíritos que recebe:

A incorporação é quando a gente tem o nosso corpo físico e ao redor tem várias camadas de espírito, corpo etéreo, aura e aí o espírito da entidade tem uma energia áurica que se aproxima da nossa e entra em comunhão. Então, a gente assume os arquétipos do caboclo, que é indígena, do preto velho, que é o senhor escravo, cada entidade tem o seu arquétipo.

A mística da Umbanda, conforme nos chega a partir de Edson, tem como palavra chave a "energia". Ele distingue as diferentes energias considerando cada entidade e relata que o processo de incorporação ocorre porque a energia da entidade encontra-se com a do médium que incorpora e assume os arquétipos de determinado espírito, como vimos em seu relato. Esses arquétipos podem ser compreendidos como modelos de comportamento relacionados àquela entidade que se manifestou. Isso faz com que o médium assumia as características daquele espírito que teve uma vida terrena. Mas os Orixás são diferentes manifestações de uma divindade sob a forma de energia que aos poucos vai se manifestando até "se firmar" no médium.

Essa "energia" é trabalhada na preparação da incorporação a partir dos objetos que são dispostos no ritual. Se a entidade a ser recebida é o cigano, por exemplo, são colocadas as vestimentas, ou os búzios para atrair a entidade na "gira". A gira representa todo o ritual que inclui preces, cantos, danças e disposição de objetos de modo a receber os espíritos na Umbanda. Essa ação retrata a conexão espiritual a partir da energia dos objetos. O médium sabe identificar a energia que está presente na gira. Em dado momento Edson tenta explicar a natureza ou o que seria a característica de cada "energia":

Uma vez teve uma gira que era de cigano e as nossas giras sempre começam às 20h ou 20:20. E aí deu 20:30; 20:40 e não vinha nenhum espírito cigano. E aí a minha dirigente perguntou pra um outro médium de mais tempo que energia ele estava sentindo e ele falou que estava sentindo a energia de Exu. E todo mundo estava sentindo a energia de Exu; não era energia de cigano. [...] a energia de Exu é mais densa. A energia de cigano, ela tem uma sensualidade assim como a dos malandros, só que a dos malandros é uma coisa mais vulgar, é uma sensualidade mais... mais boêmia [...] é uma coisa mais característica. Agora, a energia de cigano, ela é leve, é uma energia muito frágil; ela é bem simples, é como se fosse uma fumaça. Mas ela tem um... movimento. A energia de Exu, ela é mais densa, ela é mais pesada. Você se sente mais pesado. [...] os Exus são entidades que trabalham no nosso plano terrestre; são entidades de combate, de proteção. Então são energias que às vezes assustam...

A tarefa de mostrar ao homem o caminho do bem e do mal é realizada pelo Exu Lúcifer. Segundo Edson, essa figura foi sincretizada como sendo o diabo, mas na verdade, ela cumpriria apenas a missão de trazer a luz do conhecimento, vindo a terra para mostrar o bem e o mal. É o homem quem deve escolher livremente um dos dois caminhos. Assim, Edson explica que ficou surpreso quando viu a imagem de Lúcifer na casa de Umbanda, mas lhe foi dito por sua prima que o papel dessa entidade é apenas trazer ao homem o conhecimento.

A força da gira de Exu é manifesta na sensação corpórea do médium que se sente "circunscrito" durante a incorporação:

É como se o seu corpo... como é que eu posso colocar... Eles usam uma capa então é como se tivesse uma capa que te fechasse, então você sente essa energia escura [...] é uma energia que [...] é como se tivesse um círculo em volta de mim, ao meu redor [...] a sensação é de proteção.

No *Livro da vida* Teresa de Ávila se dedica a explicar os meios para identificar quando as palavras ditas à alma são ou não provenientes de Deus. Ela considera que pode haver comunicações místicas inaudíveis aos ouvidos:

E queremos explicar a diferença que há quando é espírito bom ou quando é mau. Ou como pode ser também, apreensão do próprio entendimento - o que poderia acontecer - ou falar o próprio espírito a si mesmo. Isso eu não sei se pode acontecer, mas hoje mesmo me pareceu que sim. Quando é de Deus, tenho bem provado, por muitas coisas que me foram ditas dois e três anos antes e todas se cumpriram, e até agora, nenhuma se revelou

mentira, e outras coisas em que se vê claramente ser espírito de Deus, como depois se dirá (*Vida* 25, 2).

A capacidade do místico em identificar o autor ou os autores espirituais da mensagem aparece como um traço comum nas religiões que supõem a figura do médium, do profeta, do sacerdote ou a quem for dado o poder de mediação. A experiência mística supõe, portanto, um agudo sentido para auscultar a mensagem do divino que, além de outros modos, pode se manifestar em "palavras bem formadas" (*Vida* 25, 1), com "voz tão clara que não perdemos nenhuma sílaba" (*Vida* 4).

É uma preocupação constante da religiosa espanhola o reconhecimento das vozes que lhe chegam à alma. Em todo o capítulo 3 das sextas moradas do *Castelo interior* Teresa de Ávila discorrerá sobre os modos como Deus ou um de seus anjos fala ao fiel. Ela se empenha em destacar a importância de discernir quando às "falas à alma" provêm de Deus, do demônio ou da própria imaginação e nesse percurso faz uso de várias passagens do Evangelho, como por exemplo, quando Cristo se aproxima dos apóstolos andando sobre as águas: "Sou eu, não tenhas medo". Afirma Teresa:

Trata-se de falas que Deus mantém com a alma de muitas maneiras. umas parecem vir do exterior, outras, do mais íntimo da alma; e outras ainda, tão do exterior que se escutam com os ouvidos, assemelhando-se a uma voz articulada (*Moradas* VI, 3, 1).

Foi comum na narrativa de Edson a ideia de que há uma comunicação mística que ocorre não apenas no momento da incorporação das entidades, mas a partir de sensações, de uma voz manifesta ou de visões. Edson entende que, assim como o dito popular atribui um sexto sentido às mulheres, o espírito que possui mediunidade teria um sétimo sentido, sendo capaz de ouvir uma voz - sabendo que não é a sua própria - e ter intuições que reconhecem como não sendo provenientes dele mesmo, mas de alguém que com ele se comunica de modo mais sutil. Sonhos reveladores que auxiliam na solução de questões cotidianas que afligem o próprio médium ou pessoas que lhe são próximas são, do mesmo modo, ocorrências comuns que integram a experiência mística do nosso interlocutor.

O cultivo de valores e virtudes é fortemente praticado pelo médium umbandista que compreende a religião também como um canal para o desenvolvimento de uma ética norteadora de sua conduta. Assim sendo, ele destacou alguns aspectos de sua evolução espiritual desde que passou a "trabalhar a mediunidade": ser mais caridoso, paciente, consequente em suas ações. Para ele os conselhos que suas entidades dão aos que as buscam servem para si mesmo e o fato de que tais mensagens permanecem em sua memória seria um sinal de que necessita espiritualmente de tais conselhos.

Tolerância, compreensão do outro, busca do bem são algumas das virtudes que Edson considera ter cultivado a partir do desenvolvimento de sua espiritualidade:

Na Umbanda [...] a gente aprende a se colocar mais no lugar do outro, a ser mais paciente, a ser mais caridoso, mas não é aquela caridade forçada [...] mas a gente aprende que tem que abraçar qualquer um desde que o nosso coração sinta que tem que fazer isso e não porque a religião diz que tem que fazer isso, porque senão é forçado, não é de coração e não adianta nada. Se você não está fazendo de verdade, por amor, você não está tendo mudança nenhuma.

Teresa de Ávila escreve exaustivamente acerca da questão do desenvolvimento espiritual e busca das virtudes. O estado de oração continuada conduz a alma ao desejo de cultivá-las e estar em permanente vigilância em relação ao próprio comportamento que estaria de algum modo relacionado com o próximo nas relações cotidianas. O destaque no trecho abaixo vai para o ato de não "falar mal" do outro como uma virtude que ela alcança a partir do crescimento na oração. Nesse ponto, como em outros que vimos analisando ao longo desse texto, encontramos sincronia entre a busca das virtudes no Cristianismo e na Umbanda como um efeito primoroso da experiência mística. Ressalte-se que em ambos não há uma centralização do sujeito, mas um abrir-se ao outro e às interações cotidianas primando-se pelo aperfeiçoamento de si. Nas palavras de Teresa: "Mas o normal era evitar toda murmuração, porque tinha muito claro diante de mim não querer dizer de outra pessoa o que não queria que dissessem de mim" (*Vida* 6, 3).

Para Edson esse aspecto das murmurações também é digno de se evitar. Ele afirma: "Quando você faz uma coisa, quando você deseja uma coisa, essa coisa sempre volta pra gente de alguma forma. Então se você está desejando o mal, está falando mal de alguém, vão ter pessoas falando mal de você".

No relato de Edson a busca das virtudes está relacionada à mudança pessoal e desenvolvimento espiritual; nos textos de Teresa de Ávila com os quais estamos dialogando as virtudes emanam de um desejo de união e a aproximação com a perfeição divina. Desse modo, para tomarmos apenas o *Livro da vida*, vimos que na grande maioria das vezes em que a bondade enquanto virtude foi citada, a autora invariavelmente a atribui a Deus exaltando Sua bondade e misericórdia: "Confie na bondade de Deus, que é muito maior do que todos os males que podemos fazer" (*Vida* 19, 15).

Nosso próximo interlocutor, Jaime, é também um jovem médium que prefere se identificar como "de terreiro" e não necessariamente como umbandista ou

candomblecista, embora destaque a influência de ambas as religiões em diferentes momentos de sua trajetória. Sua paixão pelo espaço do terreiro fica latente na entrevista que me foi concedida. O relato de Jaime é matizado pela imagem dos terreiros quando ele retrata cuidadosamente o trabalho de costura, feito por sua avó, das vestimentas usadas pelas entidades. Cores, rendas, bordados e brilho faziam, segundo ele, com que o terreiro entrasse em sua casa criando uma aproximação forte entre espaço ritual e espaço familiar.

Jaime é um jovem que cursa mestrado e vem de uma família cujo pai e avó são umbandistas e a mãe, embora tendo práticas umbandistas, considerava-se “católica apostólica romana”. Em sua narrativa ele destaca como a equação sincrética de sua trajetória religiosa era assim solucionada: à noite iam à festa no terreiro e no domingo iam à missa e os santos que lá estavam também enfeitavam o *gongá* ou conga, palavra de origem banto - grupo etno-linguístico da África subsaariana - que significa altar sagrado.

O bem estar que Jaime sente no terreiro é incomparável com o que sentia na Igreja o que me autoriza a ressaltar aspectos que discuti anteriormente ao analisar os fatores para a mobilidade religiosa. Sentir-se bem, ser acolhido e o sentimento de afabilidade no espaço religioso tornavam o pertencimento de Jaime ao terreiro uma certeza. Aproximando-se da história de Edson, ele teve presenças femininas muito determinantes em sua trajetória. A avó não era médium, mas era ativa no terreiro e sua tia, também madrinha, era “filha de santo”, isto é, alguém que possui um vínculo forte com um determinado orixá e pode dele receber orientações.

Jaime nos conta que em um determinado momento, após a morte de sua avó e também de sua tia/madrinha o terreiro foi desativado e eles tiveram que encontrar outro espaço para a prática ritual. Foi então que teve contato com o Candomblé Keto. O Candomblé é uma religião de matriz africana que reúne diferentes povos ou nações. No Brasil ocorre a junção dos cultos e o Candomblé Ketu é considerado a maior “nação” do Candomblé.

Mas lá, Jaime permaneceu por pouco tempo, uma vez que não se sentiu suficientemente acolhido. O mesmo sentimento foi compartilhado com sua avó e seu pai. Esse último é um caso exemplar do processo de mobilidade religiosa. Em nossa analogia da procura do sagrado e do encontro interior com a busca da casa, o pai de Jaime percorreu muitos caminhos:

Livros de autoajuda, textos budistas, consultas em centros kardecistas, até se batizar numa Igreja batista histórica. Alguns meses depois estava frequentando a Igreja Católica, e atualmente não frequenta nenhuma religião.

A infância parece ser o momento decisivo em que familiares observam ou determinam a existência da mediunidade dos filhos. Tanto na narrativa de Edson quanto na de Jaime é durante essa fase da vida que ocorrem os sinais de mediunidade. Enquanto Edson conversava com amigos imaginários, psicografava cartas e tinha sonhos, Jaime era considerado uma criança agitada pelas entidades e do mesmo modo a experiência dos sonhos era recorrente.

Nosso jovem de terreiro relata que ele próprio nunca buscou algo, mas recebeu a dádiva de ter tido a experiência religiosa com a qual possui profunda identificação no próprio seio familiar. Seu relato não se prende à experiência mística *stricto sensu*, mas se desenha como se tal experiência o constituísse independentemente de atualmente ocorrer ou não uma prática ritual nos terreiros. Assim, a prática da caridade e a certeza de proteção orientam a sua conduta:

Minha fé é para tudo, mas o que importa é que me sinto constantemente abençoado e protegido. Sinto também que posso ajudar os meus amigos e pessoas queridas com minha ligação com o sagrado.

Todavia, nosso segundo interlocutor oriundo das religiões afro-brasileiras possui também experiências de transe que podem ocorrer no momento da incorporação. A descrição dessas experiências é sempre tarefa árdua, reflexos de uma espécie de tensão entre dois mundos; dois universos significativos que se interpoem e lançam o religioso na penumbra do indescritível. O corpo novamente é colocado em evidência e os sinais expressam torpor e uma vez mais a energia é a grande reveladora do momento da comunicação mística:

Não sei se consigo descrevê-la. Não tenho o controle do corpo, como se entrasse em total estado de sono, torpor! Ao mesmo tempo, ao final da experiência, me sinto completamente energizado e feliz, como se algo muito bom acontecesse.

A equação que unifica Axé e energia tem como resultado a orientação da conduta de Jaime que considera o seu aprendizado ao respeito ao outro e ao seu modo de vida como o ensinamento mais valioso de sua religião.

A ênfase no amor ao próximo foi sempre uma máxima cristã e de outras grandes religiões. Em Teresa de Ávila há vários momentos em que ela expressa sua valorização por essa máxima e orienta suas irmãs do convento para que a busquem:

É de grande importância estarmos muito atentas a isso. Se guardamos com perfeição o amor ao próximo temos tudo feito. Pois creio que, sendo má a nossa natureza, só chegaremos a praticar com perfeição esse preceito se o amor ao próximo tiver como raiz o amor de Deus (*Moradas V*, 3, 9). Uma vez mais temos a experiência religiosa e mística como uma espécie de

canalizadora para o agir ético nesse mundo e o desenvolvimento espiritual que tem no outro o sinal de sua maturidade. A mística que emana da experiência religiosa de Jaime é a tradução do Axé, encarado com uma forte carga de materialidade e bem viver na terra. Assim, embora acredite na vida imaterial ele nos pareceu menos orientado diretamente por essa crença chegando mesmo a afirmar nunca ter pensado na imaterialidade da vida:

Acho que o candomblé e a umbanda têm isso, são religiões de Axé - da energia de vida - e que pensa, sobretudo, o estar vivo, e a satisfação pessoal em vida. Sei apenas que a vida imaterial é uma vida de trabalho espiritual na Terra, na circulação do Axé. [...] O Axé é algo bem físico, real, é a energia que bombeia nosso sangue e que comanda o ciclo da água na natureza. O Axé é a energia que impulsiona e traz a vida.

Sublinhe-se, portanto, que a dimensão da plenitude da vida é fortemente marcada no relato de Jaime e essa seria a tônica de sua mística. Ele busca estar sempre em contato com os ritos de sua tradição religiosa ainda que atualmente não esteja frequentando um terreiro específico. É a vida material que o estimula a essa conexão com o sagrado e é a energia do Axé que o sustenta espiritualmente. Jaime sacraliza a vida em uma intensa afirmação de sua dinâmica:

Estar com Axé é estar protegido e feliz, é estar bem acompanhado e satisfeito, com comida na mesa e saúde em dia. Todas as crenças e ritos levam ao Axé.

Nesse capítulo cotejamos a firmeza e a singularidade das narrativas de Teresa de Ávila com a religiosidade brasileira manifesta nos trânsitos que se faz em busca de paz, segurança, afeto. Com sua pena, Teresa de Ávila desenhou multiformes manifestações da experiência humana que se apresentam como a busca de infinito. O olhar e a vivência religiosa de nossos interlocutores pertencentes à Umbanda e ao Terreiro Ilustraram, em alguma medida, a religiosidade brasileira em sua essência sincrética, mas, sobretudo em sua abertura ao sagrado. A mística é o transe, o torpor, o arrebatamento da alma em seu Deus e as cores do terreiro, mas é também o silêncio do castelo, as mãos suadas da alma arrebatada, a oração e o corpo “virado”.

Há mares e desertos sendo experimentados na peregrinação religiosa dos brasileiros que anseiam pela luminosidade do aposento principal de seus castelos. Ao elevar o amor e a humildade como as maiores virtudes humanas, Teresa de Jesus conectou diferentes experiências sobre o sagrado cujo nome cada um dirá e sentirá a seu próprio modo.

1. Dra em Ciências Sociais, pesquisadora em Sociologia da Religião e Professora da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro.

2. Pedrosa-Pádua chama a atenção para a autoconsciência feminina de Teresa que pode ser vista como transformadora em um tempo em que a condição feminina despertava muitas perseguições públicas.

3. O repouso no Espírito é uma prática da Renovação Carismática Católica na qual as pessoas experimentam uma experiência extática. Os líderes do movimento compreendem ser essa prática uma manifestação do Espírito Santo cujo objetivo seria favorecer a vida cristã aprimorando o processo de conversão. Confira a explicação das lideranças: <http://www.rccbrasil.org.br/espiritualidade-e-formacao/carismas/659-reposu-no-espirito-e-renovacao-carismatica.html> [Acesso em 12/10/2015].

4. Wicca é considerada uma religião neopagã com origem na Inglaterra, década de 1950, no século XX. No Brasil, há em torno de 500.000 seguidores segundo estimativas e o seu culto foi estimulado a partir do romance *Brida*, da autoria de Paulo Coelho. A Wicca é associada ao culto à natureza, magia, bruxas e estudo da psique humana (Bezerra, 2012).

5. Considerando-se o Candomblé e a Umbanda, esta última possui maior número de adeptos embora em termos relativos o último censo do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (2010) tenha apontado menor taxa de crescimento dos umbandistas. Assim sendo são 407.331 pessoas que se declaram umbandistas no país e 181.466 adeptos do candomblé e outras religiões afro-brasileiras minoritárias. Em termos relativos há 0,21% de umbandistas na população brasileira e 0,10% classificados como candomblé e outras do segmento religioso afro-brasileiro. Para uma leitura detalhada sobre evolução e declínio dessas tradições no Brasil consulte Prandi (2013).

6. MT, 14, 22-23. No Castelo interior, embora Teresa cite a frase, não há citação do versículo por parte dos comentaristas e tradutores.

CAPÍTULO VII

Teresa, seu tempo, seu carisma e suas filhas no Brasil

Irmãs carmelitas do convento de Santa Teresa, Rio de Janeiro - Primeiro Carmelo do Brasil

Neste ano, em que comemoramos o V centenário de nascimento de nossa Reformadora Santa Teresa de Jesus (1515- 2015), os corações de suas filhas não poderiam deixar de vibrar, envidando esforços a fim de torná-la mais conhecida e amada.

Que nosso anseio de solenizar esta data, tão marcante na história da Ordem do Carmelo e de nossas vidas, contagie a muitos, para que através de Teresa e sua doutrina, caminhem até o Pai.

Mediante duas imagens podemos sentir Teresa palpitante e viva a nosso lado: por meio de seus livros, obras primas da literatura mística, e através de seus Carmelos espalhados pelo mundo inteiro, contando aproximadamente 9.951 monjas. Só no Brasil temos 54 mosteiros com 795 monjas.

Convidamos, assim, Teresa de Ahumada a sentar-se junto de nós, para que possamos melhor conhecê-la não apenas como santa, mas sobretudo como figura humana, moderna e liberta de tantos condicionamentos, que permeiam o tecido de nossa sociedade. Teresa de Jesús, a andarilha inquieta de Deus, aquela que reacendeu a lâmpada oriental do Carmelo, fazendo-a arder com azeite espanhol.

Teresa e seu tempo

Todo santo é fruto de sua época e de seu tronco cultural, é sabido, assim, Teresa se move num contexto histórico (cf. Egido, 1981) marcado por um contínuo conflito de jurisdições, não somente dentro dos dois ramos masculinos da Ordem, mas também entre o monarca espanhol Filipe II e a Cúria Romana, cada qual com seu programa de ação. O monarca com sua pressa e rigorismo, a Igreja com sua prudência tridentina e receosa ante o rumo que tomava a Igreja "nacional", em sua política eclesiástica nos reinos hispânicos.

A Reforma Teresiana aproveitou estas circunstâncias e tensões, em parte, ela foi consequência dos modos "quase pontificais" de atuação de Filipe nos negócios eclesiásticos, ao menos na mesma medida, do ambiente do Concílio de Trento.

Não se deve esquecer, por outro lado, que na história influiu, tanto a tradição quanto o aspecto de novidade, e a "ação teresiana - com toda a novidade que encerra - se incarna também num anseio de aprofundar raízes de renovação, no ideal primitivo do passado" (Egido): "Recordemo-nos de nossos padres, daqueles antigos eremitas, cuja vida pretendemos imitar" (Caminho 16,4).

Afinal quem é Teresa de Jesus?

Teresa de Cepeda y Ahumada nasceu em 28 de março de 1515 em Ávila, cidade pertencente ao Reino de "Castela a Velha", na Espanha.

Viveu no clima de religiosidade típica que caracterizava sua pátria no século XVI, o "Século do Ouro", onde os assuntos espirituais e as conquistas ultramarinas constituíam o tema básico das conversas, quer da nobreza, reunida à noite ao redor da lareira, quer das famílias humildes em suas pobres moradias.

Aos sete anos, movida pelo desejo de ver a Deus e almejando o martírio, foge para a "terra dos mouros" com seu irmão Rodrigo, esperançosa de que assim tivessem suas cabeças decepadas pelos seguidores de Maomé. Todavia, nossos "heróis" são encontrados por um tio, logo à saída de Ávila e reconduzidos ao lar. Enquanto outras meninas divertiam-se com os jogos infantis típicos de sua idade, Teresa deliciava-se em montar pequenas ermidas com pedrinhas no jardim de sua casa e imitar a vida das monjas.

Seu temperamento vivo e exuberante, sua inteligência perspicaz e sua beleza física faziam dela a mais querida da casa. Em tudo Teresa sobressaía-se, desde a astúcia no jogo de xadrez, a audácia viril na prática da equitação, até a arte de cativar as pessoas de maneira tão humana, simples e arrebatadora, inigualavelmente sua!

Aos quatorze anos, ao perder sua mãe, Dona Beatriz de Ahumada, lança-se aos pés da Virgem, entregando-se a Ela e suplicando-lhe, que doravante ocupe em sua vida o lugar daquela que tanto amara. Agora cedemos a voz a Teresa, para que nos fale, ela mesma: "Como comecei a entender o que havia perdido, aflita, corri a uma imagem de Nossa Senhora e supliquei-lhe com muitas lágrimas que fosse minha mãe. Parece-me que, mesmo tendo sido feito com simplicidade, muito me valeu, pois sempre encontrei nesta Virgem Soberana tudo que a Ela encomendei, e finalmente me converteu a Si" (Vida 1, 7).

Bela, de temperamento fogoso e cativante, vemo-la em sua adolescência ocupada com toda sorte de vaidades e alimentando algumas amizades levianas com certos parentes. Esta é a fase menos ardorosa de sua vida, ainda que não tivesse jamais abandonado seus deveres religiosos. É Teresa quem nos fala: "Comecei a enfeitar-me e a desejar agradar, parecendo bem, a ter muito cuidado com as mãos e cabelo e todas as vaidades que nisto podia ter. E eram muitas, por ser muito requintada. Não tinha má intenção, pois não quisera que alguém ofendesse a Deus por minha causa. Durou-me muitos anos este requinte exagerado no demasiado apuro e em coisas que me pareciam não ser nenhum pecado. Agora vejo o mal que devia ser" (Vida 2, 2).

Preocupado com a formação de sua filha e vendo-a órfã de mãe, D. Afonso Sanchez de Cepeda, seu pai, decide em 1531 colocá-la no Convento de Nossa Senhora da Graça, a fim de ser educada pelas monjas Agostinianas.

Teresa permanece em companhia das religiosas por volta de um ano e meio, onde sofre benéfica influência de Dona Maria de Briceño y Contrera, monja virtuosa e dotada, que atuou como instrumento da graça em sua caminhada para Deus. Teresa nos narra: "Começou esta boa companhia a desterrar os costumes que a má tinha feito, a tornar a pôr no meu pensamento dese-

jos das coisas eternas e a tirar algo da grande repugnância que eu tinha em ser monja [...]. Estive neste mosteiro ano e meio muito melhorada. Comecei a rezar muitas orações vocais e a procurar que todas me encomendassem a Deus para que me desse o estado em que O havia de servir. Mas, no entanto, desejava que não fosse o de monja" (Vida 3, 1-2).

Teresa adoece e seu pai a leva de volta ao lar. Em seu período de enfermidade, seu tio D. Pedro de Cepeda, homem muito virtuoso lhe dá vários livros piedosos, que pouco a pouco, revelam ao seu coração "o nada de tudo que passa, a vaidade do mundo, a brevidade com que tudo acaba".

"Forçou-me a que me fizesse força!"

Apesar das lutas que se travam em sua alma, da graça divina versus a vontade própria, dos encantos do mundo em troca da paz austera do claustro, Teresa decide ser monja e pensa consigo mesma: "Os trabalhos e sacrifícios da vida monástica não podiam ser maiores do que os do purgatório, e eu bem havia merecido o inferno" (Vida 3, 6). Todavia, sendo o tesouro de seu velho pai, não obtém seu consentimento para o ingresso na vida religiosa; mas em 2 de novembro de 1535, furtivamente ao amanhecer, deixa a casa paterna para entrar no Mosteiro da Encarnação das carmelitas de Ávila. No ano seguinte em 2 de novembro, recebe o hábito, com a idade de vinte e um anos e assim define sua plenitude e gozo interior: "Ao tomar o hábito, logo o Senhor me deu a entender como favorece aos que se esforçam para O servir, minhas lutas interiores ninguém percebia em mim, mas sim grande vontade. A esta altura, deu-me tão grande felicidade de ter abraçado aquele estado de vida que jamais me faltou até hoje. Deus mudou a aridez da minha alma em imensa ternura" (Vida 4, 2).

Sua saúde ressentida pela brusca mudança de vida e alimentação, assim se vê obrigada a retirar-se do claustro. A fim de submeter-se a rigoroso tratamento, levam-na a Becedas, todavia nada conseguem: por pouco escapa de ser enterrada viva. Após quatro dias em estado cataleptico, tendo recobrado os sentidos, ainda cheia de dores retorna ao convento. Em seu estilo fluente Teresa nos descreve sua volta: "Dei-me logo tanta pressa em ir para o convento, que mesmo assim me fiz levar. A que esperavam morta, receberam com alma, mas o corpo pior que morto, a causar pena vê-lo. O extremo de fraqueza nem se pode dizer, que já só tinha ossos. Digo o ficar assim durou mais de oito meses [...]. Tudo sofreu com grande conformidade e a não ser este tempo - com grande alegria; porque tudo se me fazia nada, comparado com as dores e os tormentos do princípio. Estava muito conformada com a vontade de Deus, ainda mesmo que me deixasse sempre assim" (Vida 6, 2).

Recobra paulatinamente a saúde por intercessão de S. José de quem era grande devota, legando à família Carmelitana esta filial devoção, da qual vem a ser uma das precursoras na santa Igreja. Sua saúde, no entanto, permanece para sempre precária.

Reinicia sua vida de observância regular. Sendo jovem, atraente, ornada por inúmeros dons, sabendo tão bem cativar as pessoas com sua conversa fluente, espirituosa e afável, entrega-se com facilidade às demoradas conversações no locutório a pretexto de entretenimentos espirituais, todavia seus próprios confesores afirmam que não chegou com isso a cometer pecado.

No relógio do tempo soa a hora de Deus: é chegado o momento da graça. Teresa está com quarenta anos e partirá para a etapa decisiva de sua vida: doação total a Deus sem reserva. Vê-se agraciada com graças místicas extraordinárias; visões, êxtases e arrebatamentos. Sobre fenômenos assim incomuns paira a dúvida: seriam de Deus ou do demônio? É um período da vida de Teresa caracterizado por grandes sofrimentos espirituais e contradições. Seu único sustentáculo será a submissão ao juízo das autoridades eclesiásticas. Confiará a direção de sua alma aos padres jesuítas da Companhia de Jesus, recém fundada, e aos Dominicanos. Grandes santos da época conviveram com ela, entre eles São Francisco de Borja e São Pedro de Alcântara. Os teólogos mais eminentes de então irão reconhecer no espírito de Teresa o sinal de Deus.

Aos quarenta e cinco anos Teresa tem uma visão do inferno que lhe causa forte impressão. Esforça-se com maior zelo na busca da perfeição, obrigando-se por praticar sempre e em todas as coisas o mais perfeito.

Corre o ano de 1560. Teresa toma conhecimento da situação crítica da Europa, tanto no panorama político, como religioso, com a cisão da cristandade pela Reforma Luterana. "O mundo está pegando fogo" exclama Teresa (Caminho 1, 5). Face à realidade, sente-se inspirada a fundar um mosteiro onde se viva com maior austeridade a observância da Regra Primitiva do Carmelo, pois no mosteiro da Encarnação era vigente a Regra mitigada pelo Papa Eugênio IV, havia 131 anos.

Fundadora e Reformadora

Impelida pelo zelo apostólico e sequiosa de reparar os danos cometidos contra a unidade da Igreja, no dizer de suas próprias palavras, vendo que "Nosso Senhor tem tantos inimigos e tão pouco amigos, para que ao menos estes fossem bons, determinei fazer este pouquinho ao meu alcance, isto é: seguir os conselhos evangélicos com toda a perfeição que me fosse possível e procurar que as que aqui estão encerradas fizessem o mesmo" (Caminho 1, 3).

A 24 de agosto de 1562 funda o mosteiro de São José de Ávila, o primeiro da Reforma iniciada por ela. Toda a cidade de Ávila, seu Conselho, seus magis-

trados, sua fidalguia e até mesmo as classes mais humildes da população se erguem contra ela; veem no novo convento fundado, como já foi dito, em pobreza absoluta uma ameaça à economia da cidade, pois que Ávila já estava semeada de mosteiros, que lhe pesavam nos cofres públicos.

A tormenta finalmente se amaina. Em 1567 o Prepósito Geral da Ordem Fr. Rubeo de Ravena, visita o mosteiro de São José e constata o fervor que anima e vivifica a comunidade de Madre Teresa de Jesus; sendo assim, concede-lhe permissão para fundar outros conventos, segundo a mesma norma de vida, e autoriza-lhe também a criação de conventos carmelitas masculinos reformados.

Madre Teresa se encontra com Padre Antônio de Jesus e Fr. João da Cruz, primeiros Carmelitas Descalços; em 1568 ocorrerá a fundação do primeiro convento masculino em Duruelo.

A vida de Teresa se aproxima do fim, só lhe restarão catorze anos de vida, os quais serão os mais frutuosos de sua existência pontilhada de imensos sofrimentos, tanto físicos- devido à sua pouca saúde- quanto espirituais- pelas grandes contradições que enfrentou em sua missão de fundadora e reformadora. Quando, porém, se trata da glória de Deus, nada detém esta intrépida guerreira, cuja divisa é: Ou sofrer ou morrer!

Após grandes vicissitudes, teve em 1580 a alegria de ver os Carmelitas Descalços constituídos em províncias separadas. Outra grande vitória obterá em 1581 no Capítulo de Alcalá, onde foram aprovadas as Constituições para as Carmelitas.

A 4 de outubro de 1582 morre em Alba de Tormes aos sessenta e sete anos. Suas últimas palavras foram: "Morro filha da Igreja!" Em seu amor abrasado por Deus e sua ânsia de servi-lo, havia semeado por toda a Espanha dezesete mosteiros femininos e catorze conventos carmelitas masculinos.

Seu carisma

Teresa descobriu um caminho até então desconhecido: o de trazer Deus à intimidade do homem, através da humanidade de Jesus, que ela carinhosa e respeitosa chamava "Sua Majestade".

A oração teresiana é de cunho afetivo e destinada à contemplação, se, durante o tempo da oração propriamente dita, é preciso inserir sua vida na de Cristo, durante o dia, em meio ao trabalho, ela procura, pelo silêncio, crescer na intimidade com Cristo: "Sei que ninguém O tomou por amigo sem ser amplamente recompensado" (*Vida* 8, 5). Sendo tão dotada para as relações humanas e tendo experimentado o calor de fiéis amizadas, Teresa define, assim, sua oração: " A meu ver, não é a oração mental, senão tratar intimamente com Aquele que sabemos que nos ama e estar muitas vezes conversando a sós com Ele" (8, 5).

Aspecto importante em sua doutrina é o uso de metáforas empregadas a fim de possibilitar a compreensão de seus ensinamentos: os vários graus de oração definidos por Teresa são comparados a diversos meios de obter água. A alma é como um castelo onde cada uma das suas "moradas" equivaleria a uma etapa da vida interior. Os traços característicos do carisma teresiano são, portanto, o serviço a Cristo e à sua Igreja, através da oração pelos sacerdotes, pelas necessidades eclesiais e por toda a humanidade: "Torno ao fim principal para o qual o Senhor nos reuniu nesta casa (Carmelo) [...] procuremos ser tais que nossas orações possam ajudar a esses servos de Deus, que à custa de tantos esforços se consolidaram com ciência e santa vida e se empenham agora em combater pelo Senhor [...] Aos sacerdotes, teólogos, (todos os que pregam a Palavra de Deus) compete dar ânimo à gente fraca e encorajar os pequenos" (*Caminho* 1-3).

Ela viveu num mundo semelhante ao nosso, em que a sede das conquistas ultramarinas, levava o homem a escravizar o homem, mundo em que o estrondar das armas de guerra, abafava o silêncio, capaz de despertar no ser humano a descoberta de seu verdadeiro mundo, seu castelo interior.

Ao compreender o valor do silêncio, na busca da intimidade divina, Teresa preconiza que seus mosteiros serão moldados no quadro de uma estrutura de vida simples e pobre, cadenciada pela oração (Oração mental e a salmodia do Ofício Divino), pelo trabalho, pela vida comunitária, na alegria da fraternidade e no silêncio orante.

Bem próximo de nós na linha do tempo, o místico e escritor moderno Thomas Merton (1966), faz eco ao pensamento teresiano: "Quem se retira em busca de silêncio não necessariamente odeia a palavra. Talvez sejam o amor e o respeito pela linguagem humana que lhe impõem o silêncio, pois a misericórdia de Deus só é ouvida em palavra, se for ouvida - tanto antes como depois de pronunciadas as palavras - em silêncio".

À nossa sociedade convulsionada pelo tumulto, pelo medo, pela crise social, Teresa de Jesus, como mestra e psicóloga, aponta ao homem o caminho seguro para o resgate de seu ser fragmentado, devolve -lhe a si mesmo, ensina-lhe a ser verdadeiro homem, através do encontro íntimo com o verdadeiro Deus.

Suas filhas no Brasil

A pedra angular do Carmelo Teresiano feminino em terras brasileiras, foi o Convento de Santa Teresa, no Rio de Janeiro, fundado em 28 de março de 1742; deste tronco vicejante nasceram várias fundações, difundindo por todo o Brasil a seiva do carisma Teresiano. Nosso mosteiro nasceu do heróis-

mo e do zelo pela causa de Deus que abrasaram o coração da jovem carioca Jacinta Rodrigues Aires. A 15 de outubro de 1715, quando nossa pátria despertava sonolenta ainda, sacudida pelas guerrilhas dos invasores franceses, nasce no Rio de Janeiro a menina Jacinta. Estamos, portanto, celebrando duplo evento: o tricentenário de nascimento de nossa fundadora Madre Jacinta de São José e o quinto centenário de nascimento de nossa Reformadora Santa Teresa de Jesus.

Desde a infância aspirava à vida claustral. Não havendo no Rio de Janeiro convento de religiosas, o padrao prometeu a ela e a sua irmã Francisca, que também sentia o apelo divino, obter de Sua Majestade Dom João V, Rei de Portugal, licença a fim de que ambas partissem para Lisboa e aí escolhessem o convento e a Ordem que melhor lhes conviessem. Todavia, quase às vésperas da viagem, Jacinta, em consequência de uma queda, vê-se impossibilitada de partir. A jovem desolada vê ruir por terra seus projetos e sonhos, mas a Divina Providência assim dispôs os acontecimentos para que coubesse a Jacinta missão mais elevada. Deveria realizar seu ideal, porém não em terras longínquas. Como pioneira estava predestinada a lançar no Brasil a semente do carisma teresiano. Fundar o primeiro mosteiro de Carmelitas Descalças e assim, rasgar novo horizonte a centenas de jovens sequeiros de silêncio e oração.

Passado algum tempo após a queda e podendo já caminhar, Jacinta começou a frequentar a Igreja de Nossa Senhora do Desterro por ser a mais próxima. Certa vez, ao descer a Ladeira do Desterro, sentiu-se inspirada a escolher ali um lugar solitário, onde pudesse realizar a vida de mais íntima união com Deus, que tanto ambicionava. Para tal intento escolheu a "Chácara da Bica", próxima do Morro do Desterro. Revelou seu projeto a seu tio materno, Capitão Manoel Pereira Ramos, e este por intermédio do governador Gomes Freire de Andrade adquire a almejada chácara.

Na manhã do dia 27 de março de 1742, acompanhada por José, seu irmão, mais tarde sacerdote, e uma criada, Jacinta deixa seu lar, deixa seu tudo, a fim de encontrar o Tudo Absoluto de Deus. Levava consigo a imagem inseparável do Menino Jesus, até hoje existente em nosso convento, o qual é entregue pela Priora a cada postulante, no momento de transpor as portas da clausura, em sua entrada para o Carmelo.

Na madrugada do dia seguinte, 28 de março de 1742, também Francisca, deixando a casa paterna, une-se à irmã. Este será o divisor de águas em toda a dinâmica da obra de Jacinta, sendo considerado por isso o início da fundação de nosso convento.

Doravante Jacinta e Francisca renunciarão a seu sobrenome de família Rodrigues Aires e se chamarão: Jacinta de São José e Francisca de Jesus Maria.

Apesar de jamais ter convivido com monjas, Jacinta, inspirada pela luz divina, transforma a velha chácara, imprimindo-lhe o cunho de um pequeno e humilde mosteiro. Possuiam ambas pobres celas separadas. Uma pequena sala servia-lhes de coro, onde ao toque de uma campainha se reuniam para a oração mental e para a recitação do Ofício Parvo de Nossa Senhora. Introduzem ainda novas divisões nos aposentos, a fim de melhor evitarem a convivência com pessoas estranhas, cultivando assim o recolhimento e o silêncio. Para a assistência à santa Missa frequentavam a capela de Nossa Senhora do Desterro, mas a fim de melhor guardar o recolhimento, Jacinta idealizou construir no próprio local uma capela, a qual seria dedicada ao Senhor Menino Deus. Vendendo algumas de suas joias e auxiliadas pelo Governador Gomes Freire de Andrade, os trabalhos de construção iam progredindo.

Ao término do ano de 1743 a capela estava concluída e benta no dia 31 de dezembro do mesmo ano. Dia 10 de janeiro de 1744, festa da Circuncisão do Senhor, a capela do Menino Deus amanheceu festivamente ornamentada para a celebração de sua primeira missa. Oficiou-a Frei Manoel de Jesus, carmelita descalço e confessor de Jacinta e Francisca. No dia seguinte o Sr. Bispo Dom Frei João da Cruz, também carmelita descalço, acompanhado por Frei Manoel, visitou a capela e ouviu as irmãs em confissão. Pôde assim constatar edificado a vida exemplar que levavam as nossas penitentes em tão grande pobreza e recolhimento.

Imbuídas pelo mesmo ideal desde março de 1748, outras jovens pertencentes à sociedade carioca agregam-se como postulantes à Jacinta e Francisca, que veem assim com alegria nascer uma pequena comunidade, iniciando a salmodia do Ofício Divino jamais interrompido, desde então.

Devido talvez ao excesso de trabalho e ao rigor das austeridades, Francisca adoece vítima de tuberculose, vindo a falecer na manhã de 13 de julho de 1748, aos trinta anos de idade. Madre Jacinta entrega ao Senhor da vida e da morte seu tesouro mais precioso. Com ela havia partilhado os dias luminosos e cinzentos da mesma caminhada.

Com a chegada de mais postulantes inevitavelmente maiores se tornaram os gastos de manutenção. Madre Jacinta humildemente solicita audiência com o governador Gomes Freire de Andrade. Confiante em Deus expõe-lhe seu desejo de fundar um convento da Reforma Teresiana, a fim de que ela e suas companheiras pudessem abraçar canonicamente a vida monástica, professando a Regra das Carmelitas Descalças. Gomes Freire aprovou seu projeto e prontificou-se a custear pessoalmente a construção do convento. Dirigindo-se ao Bispo Dom Frei Antônio do Desterro, o governador soli-

citou-lhe que providenciasse as licenças respectivas junto à sua Majestade e o Breve Pontifício, ficando os gastos às suas expensas. A 24 de junho de 1750, o Exmo. Sr. Bispo procedeu à benção solene e ao lançamento da pedra fundamental do convento de Santa Teresa. Grande foi o júbilo de Madre Jacinta e suas filhas neste dia memorável.

As obras se iniciaram e prosseguiram em ritmo tão acelerado, que um ano após o lançamento da pedra fundamental, no dia 25 de junho de 1751 transferiram-se Madre Jacinta e suas companheiras para o novo convento, habitando a parte já concluída. A 5 de janeiro de 1751 chega de Roma o Breve para a fundação. Porém grande foi a decepção daquela incipiente mas fervorosa comunidade ao constatar que o Breve fora impetrado para Religiosas de Santa Clara e não de Santa Teresa. As fiéis filhas da grande mística espanhola não se conformaram e mantiveram-se irredutíveis em seu desejo de abraçar a Regra Carmelitana.

O problema foi submetido à apreciação de uma junta composta por doutos teólogos existentes na Diocese. Todos foram unânimes em apoiarem a justa reivindicação de Madre Jacinta, mas ainda assim o bispo Dom Fr. Antônio do Desterro se mantém inflexível. Madre Jacinta decide partir para Lisboa e solicitar audiência junto ao Rei Dom José I, por cujo intermédio poderia obter da Santa Sé um novo Breve, que lhe possibilitasse fundar o convento sob a Regra de Santa Teresa. Recebida por Sua Majestade com grande benevolência, este encarrega seu ministro em Roma de impetrar do Sumo Pontífice Bento XIV o Breve para ereção sob a Regra Primitiva do Carmelo e Constituições de Santa Teresa.

Em Lisboa, Madre Jacinta frequentou o Convento de Santo Alberto, cognominado "das Albertas", Casa Mãe do Carmelo Reformado em terras lusitanas, fundado em 1585 por Madre Maria de São José Salazar. Esta insigne carmelita, tendo sido uma das filhas que melhor assimilou o espírito de Santa Teresa, soube implantar e transmitir às gerações posteriores seu verdadeiro espírito.

Nesta fonte cristalina Madre Jacinta bebeu avidamente a doutrina de nossa Reformadora, sedimentando ainda mais firmemente sua vocação e aperfeiçoando-a, através do contato vivo com aquela comunidade genuinamente teresiana. Tal experiência foi a pedra de toque, que possibilitou à nossa fundadora vivenciar com autenticidade o carisma e nele formar suas filhas.

A 22 de dezembro de 1755 chega finalmente de Roma o tão ansiado Breve Apostólico. Madre Jacinta se despede do monarca e se prepara para a viagem de regresso. A 17 de abril de 1756, sábado de Aleluia, chega triunfante ao Rio de Janeiro, ansiosa por partilhar com suas filhas a grande vitória. Apesar das autorizações, o bispo D. Antônio não permitiu que Madre Jacinta e suas filhas professassem canonicamente, indo de encontro às disposições oficiais de Roma e Portugal. Porém, em vista desta divergência irreconciliável, o conde de Bobadela achou prudente não insistir mais, esperando que com o tempo, finalmente desaparecessem todos os impedimentos. Madre Jacinta que podia apelar à Corte e à Sé apostólica, resolveu aceitar o conselho do conde e não insistiu mais. Em 1757, concluídas as obras do edifício do convento, Madre Jacinta e suas filhas ali se recolheram definitivamente, "vivendo em observância religiosa, seguindo em tudo a Regra e Constituições da reforma carmelitana". Em 1767, o Recolhimento de Santa Teresa contava já com 21 mulheres, número máximo definido pelas Constituições.

Madre Jacinta findou seus dias na prática constante das virtudes e no dia 02 de outubro de 1768 morre aos 52 anos de idade, sem ter podido receber a profissão canônica. Seus restos mortais são conservados no Convento de Santa Teresa, assim como os do fundador, Gomes Freire de Andrade, falecido em 1º de janeiro de 1763.

As filhas de Madre Jacinta continuaram recolhidas em seu Convento, imitando os exemplos de sua Fundadora, até que após a morte de D. Frei Antônio do Desterro, ocorrida em 1773, o seu sucessor, D. Joaquim Justiniano Mascarenhas Castelo Branco em 1780, reconheceu oficialmente a clausura e vestiu canonicamente as recolhidas com o hábito carmelitano. Em seguida, no dia 23 de janeiro de 1781, finalmente, suas filhas professaram os votos religiosos solenes. Quantos anos de perseverança: 25 anos! Desde a expedição do Breve Pontifício!

O Convento de Santa Teresa teve a alegria de celebrar os seus 250 anos de Fundação, no ano Jubilar 2000 do nascimento de Jesus Cristo (1750-2000). Durante quase três séculos, muitas jovens viveram e até hoje vivem, no silêncio do Claustro, sua vida de oração silenciosa e escondida pelo bem da Igreja e da humanidade, sobretudo pela cidade do Rio de Janeiro. E como modelo e filha de nossa insigne fundadora, temos a serva de Deus Madre Maria José de Jesus, também nascida no Rio de Janeiro, em 18 de fevereiro de 1882.

Madre Maria José de Jesus, no século Honorina de Abreu, sempre foi uma figura notória na história de nossa Ordem, sendo por isso cognominada a "Matriarca do Carmelo Brasileiro". Já em vida despertava o interesse da imprensa, pelas apreciações feitas pelos poetas Carlos Drummond de Andrade e Manuel Bandeira a seu respeito. Era filha de Maria José de Castro Fonseca, pianista, e de Capistrano de Abreu, renomado historiador. A jovem Honorina herdará do pai o senso histórico, a brilhante inteligência e o talento linguístico e de sua avó materna, D. Adélia de Castro Fonseca, a veia poética.

Tendo brilhado na sociedade carioca por sua beleza, elegância e dotes de espírito, após sua conversão, ocorrida em 1902, Honorina entra para nosso Convento de Santa Teresa, com 29 anos de idade, recebendo o nome de Irmã Maria José de Jesus. Em 1917 foi eleita priora, fato que se repetiu por nove vezes no decurso de sua vida. Além de ter sido carmelita exemplar por sua santidade de vida, Madre Maria José de Jesus foi escritora, tradutora e poetisa fecunda, tendo traduzido para o Português as Obras Completas de Santa Madre Teresa de Jesus, nossas Constituições, e antes mesmo de sua entrada, traduzido do latim e publicado a conhecida obra *Imitação de Cristo*. Era grande amiga de Manuel Bandeira, que a considerava a "a maior poetisa sacra do Brasil".

Em 1936, a pedido do então Cardeal D. Sebastião Leme, escreveu o ato de Consagração e desagravo a Cristo Redentor para a inauguração de seu monumento, no Corcovado. Era muito apreciada pelos cardeais D. Leme e D. Jaime de Barros Câmara, a ponto de D. Leme escrever a seu respeito "que a festa comemorativa de suas Bodas de Prata deveria ser considerada festa de toda Arquidiocese". A seu respeito o saudoso cardeal escreveu ainda: "O coração de Madre Maria José de Jesus é um oceano de bondade! Esta alma é um peso de oração e de santidade".

Em 11 de março de 1959, veio a falecer com 77 anos de idade, em odor de santidade, vitimada por uma síncope cardíaca. Visto a fama de santidade da qual a Serva de Deus madre Maria José de Jesus gozava já em vida, após madura reflexão feita pela Comunidade, o então Provincial de nossa Ordem, Fr. Patrício Sciadini, em 1986, manifestou seu desejo de que fosse aberto o Processo para sua Causa de Canonização. Em 22 de maio de 1989, realizou-se a Abertura Oficial de sua Causa de Beatificação e Canonização e em 28 de março de 1992 foram encaminhados para Roma todos os seus escritos e a documentação referente ao Processo. Esperamos assim que esta ilustre filha da grande Teresa de Jesus e de Madre Jacinta de São José, intercedendo por nós na eternidade, chegue à glória dos altares.

As fundações brasileiras

Tendo já focalizado a gênese do Carmelo feminino no Brasil, o Convento de Santa Teresa, do Rio de Janeiro, abordaremos agora o desenvolvimento histórico do Carisma, através da fundação de seus inúmeros mosteiros. Nossa narrativa se desenvolverá como uma viagem pelos quatro quadrantes de nosso país, traçando em suas linhas, estradas que nos colocarão em sintonia com todos os nossos carmelos.

Do vigoroso tronco do Convento de Santa Teresa, nasce como primeiro fruto o Carmelo de São José, em Petrópolis, fundado em 20 de abril de 1911, por Madre Maria de São José. Por sua vez, o Carmelo São José, de Petrópolis, fundará, em 14 de maio de 1924, o Carmelo da Imaculada Conceição, em Camaragibe, Pernambuco, e a 31 de agosto de 1958, o Carmelo do Sagrado Coração de Jesus, originariamente em Juiz de Fora (M.G.), mais recentemente transladado para Bananeiras (PB).

De nosso Carmelo Mãe brotarão ainda:

- o Carmelo de São José, no Rio de Janeiro, fundado em 12 de março de 1926 por Madre Benedita de Jesus, Maria e José.
- Carmelo Santa Teresinha, Fortaleza (CE), fundado em 15 de dezembro de 1929 por Madre Antônia do Menino Jesus, Madre Cecília Maria do Espírito Santo e Irmã Joaquina de Jesus Sacramento.
- Carmelo da SSma Trindade, fundado em 1929 a pedido de Sua Eminência, o Cardeal D. Sebastião Leme, fundado em Tanguá, (Itaboraí, RJ)
- Carmelo do Espírito Santo (Teresópolis, RJ), fundado em 1945 com a colaboração da comunidade do Carmelo da SSma. Trindade de Tanguá.

Em 1913 a pedido de D. Duarte Leopoldo e Silva, arcebispo de São Paulo, nosso convento enviará Madre Regina da Imaculada Conceição, a fim de transformar o Recolhimento Santa Teresa em São Paulo, existente desde 1685, em Convento Professo.

Com tal ardor e zelo teresiano Madre Regina empreendeu sua missão, que o antigo Recolhimento transformado em Carmelo teresiano tornou-se árvore frondosa, Carmelo Mãe em terras paulistas, do qual nasceram mosteiros em várias cidades de São Paulo e do Brasil.

Ainda nascido de nosso convento de Santa Teresa, temos o Carmelo de Nazaré, fundado em Cariacica (ES) a 01 de outubro de 1981, contando com a colaboração dos Carmelos: São José de Petrópolis, Imaculado Coração de Maria e Sta. Teresinha (Cotia) e Sta. Teresinha (Fortaleza, CE).

O primeiro "pombal teresiano" em terras Riograndenses foi o Convento de Nossa Senhora do Carmo, fundado em Porto Alegre a 8 de dezembro de 1839 por Joaquina Izabel de Brito, portuguesa natural de Alentejo.

A jovem lusitana apaixonada pelo ideal teresiano foi o instrumento escolhido por Deus para implantar no Rio Grande do Sul o Carmelo Reformado, auxiliada por sua irmã Maria José e mais dez companheiras.

Do convento Nossa Senhora do Carmo nasceram duas fundações: o Carmelo São José de Rio Grande, fundado em 26 de maio de 1894 e o Carmelo Nosso Senhor dos Passos, fundado em São Leopoldo a 6 de janeiro de 1910.

Por volta de 1908 tendo atingido a comunidade de Porto Alegre o número máximo de membros permitido, tornou-se necessário pensar em nova fundação.

Tal ideia foi acolhida com júbilo por D. Cláudio José Gonçalves Ponce de Leão, então bispo da diocese do Rio Grande do Sul.

D. Cláudio lembrou-se da Capela Nosso Senhor dos Passos em S. Leopoldo, situada num terreno próprio para construção de um convento.

Assim nascia a 6 de janeiro de 1910 o Carmelo Nosso Senhor dos Passos.

Passaram-se os anos, a comunidade sempre florescente já não podia comportar todas as candidatas, era necessário o nascimento de outra fundação. Deste modo a 7 de julho de 1951 o povo de Caxias do Sul abriu seu coração para acolher Madre Ângela Maria da Imaculada e suas oito Irmãs, dando origem ao Carmelo do Menino Jesus. Esta fervorosa comunidade por sua vez enriquecerá a cidade de Santo Ângelo, ofertando-lhe a 17 de setembro de 1968 o Carmelo do Sagrado Coração de Jesus. Deste Carmelo, jovem mas já vigoroso, nascerá o Carmelo Imaculado Coração de Maria, em Giruá, fundado em 16 de julho de 1980, o nono Carmelo do Rio Grande do Sul.

Do mosteiro Nosso Senhor dos Passos se originou ainda a fundação do Carmelo de Nossa Senhora do Carmo, em Santa Maria, aos 11 de setembro de 1935. Desta comunidade nasceram dois mosteiros: O Carmelo São José, em Cruz Alta, fundado a 13 de abril de 1958 e o Carmelo Coração Eucarístico de Jesus nascido a 15 de agosto de 1949, em Pelotas.

O Paraná não poderia faltar em nosso roteiro. "A Terra dos Pinheirais", acolhedora e fértil como é, revelou-se um solo propício à semente teresiana que floresceu em quatro mosteiros: o Carmelo da Assunção e São José, fundado em Curitiba a 11 de fevereiro de 1960, o Carmelo de Cristo Rei fundado em Caravaggio (RS) a 14 de abril de 1955 e trasladado para a cidade de Céu Azul em 26 de novembro de 1970, o Mosteiro Nossa Senhora do Carmo, fundado em Campo Mourão, em 11 de dezembro de 1963 e ainda o Carmelo Nossa Senhora de Guadalupe, fundado em Londrina em 14 de dezembro de 2003.

São Paulo e Minas Gerais, dois Estados de importância capital no cenário econômico, político e sócio-cultural de nossa terra, também estão marcados pelo selo da presença teresiana, um motivo a mais de júbilo para os paulistas e mineiros.

Já mencionamos o nascimento do Mosteiro de Santa Teresa em São Paulo, transformado de Recolhimento em Convento Professo em 1913. Em nosso roteiro ele ocupará posição chave, por ser o Carmelo Mãe de quase todos os Carmelos paulistas, sendo também responsável pelas fundações nas capitais mineira e baiana.

Seu "primogênito" foi o Carmelo de Santa Teresinha do Menino Jesus, fundado em 24 de setembro de 1926 em Campinas, do qual nascerão os Carmelos Sagrada Família, em Pouso Alegre (MG) a 26 de outubro de 1943 e o Carmelo do Coração Eucarístico de Jesus, em Uberaba (M.G.) em 1 de dezembro de 1948.

Em cumprimento a uma promessa feita a Santa Teresinha de Lisieux, por D. Duarte Leopoldo e Silva, este empreendeu a implantação do Carmelo também na cidade de Mogi das Cruzes, em 2 de julho de 1932, tomando-a como patrona. Após vinte anos de permanência nesta cidade, trasladou-se para Aparecida do Norte, onde atualmente se encontra. Do Carmelo Sta. Teresinha nasceram por sua vez: o Carmelo São José e da Virgem Mãe de Deus, em Santos, a 15 de dezembro de 1948, seguido das fundações de dois mosteiros colocados sob a proteção do glorioso São José, o Carmelo de Passos (MG), fundado em 3 de abril de 1951 e o de Três Pontas (MG), cuja fundação data de 16 de julho de 1962.

A 8 de setembro de 1960 nascerá em São João da Boa Vista (SP) outra casa de Teresa, o Carmelo Nossa Senhora da Esperança, tendo como origem o Carmelo de São José e da Virgem Mãe de Deus (Santos, SP)

A terceira fundação empreendida pelo Carmelo Mãe paulista, ocorreu na progressista capital mineira. A 16 de julho de 1941 nascia em Belo Horizonte o Carmelo Nossa Senhora Aparecida, tendo como fundadora Madre Gema da Eucaristia acompanhada por um grupo de quatro Irmãs. Do Carmelo de Belo Horizonte terão origem os Carmelos da Imaculada Conceição, erigido em Divinópolis (MG) a 7 de setembro de 1966, Carmelo Maria Mãe da Igreja e Paulo VI, fundado em Montes Claros a 8 de setembro de 1977 e o Carmelo da Imaculada Conceição, fundado em Sete Lagoas em 15 de setembro 1985.

Também em Jundiá haverá a presença de um arauto teresiano que através de seu testemunho silencioso, mas eloquente, cantará os louvores de Deus. É o Carmelo São José, fundado em 24 de dezembro de 1944, a quarta fundação nascida do Mosteiro de Santa Teresa (S.P.)

A 13 de fevereiro de 1947 será o Carmelo Imaculado Coração de Maria e Santa Teresinha, na cidade de Cotia (S.P.), também originário do Carmelo Mãe paulista.

O Carmelo do Imaculado Coração de Maria e de São José foi estabelecido em Piracicaba aos 11 de abril de 1951, então festa do patrocínio de São José. A ideia da fundação partiu do Mosteiro de Santa Teresa (S.P.), sendo assumido por Madre Leopoldina de Santa Teresa, que mais tarde seria também a fundadora do já mencionado Carmelo da Assunção, em Curitiba, juntamente com Madre Isabel dos Anjos.

A Terra do Senhor do Bonfim, a lendária Salvador, com seu encanto denso de História se vê enriquecida a 23 de janeiro de 1958 com a presença de

um mosteiro de Descalças. É o Carmelo de Nossa Senhora da Anunciação e São José, originário do Mosteiro de Santa Teresa (S.P.). Em seus três primeiros anos esteve instalado na Ilha de Itaparica. A 16 de março de 1961 foi instalado em Salvador no antigo Paço da Penha, no bairro de Itapagipe e finalmente a 22 de dezembro de 1965 trasladou-se para o mosteiro definitivo no bairro de Brotas.

Fiel ao espírito teresiano de sua fundadora, o Carmelo São José do Rio de Janeiro doará à cidade paulista de Tremembé sua herança espiritual, fundando a 7 de setembro de 1955 o Carmelo da Santa Face e Pio XII.

A hospitaleira terra pernambucana e seu povo cheio de devoção à Virgem do Escapulário não poderiam ser esquecidos. Recife, sua capital, se vê enriquecida pelo Carmelo da Imaculada Conceição fundado em 14 de maio de 1924, tendo como origem o Carmelo São José de Petrópolis.

O Carmelo Maria Mãe da Igreja, erigido canonicamente em Recife a 19 de março de 1970, nasceu do Carmelo Nossa Senhora Aparecida, de Belo Horizonte. Trasladou-se para São Luís do Maranhão, em 24 de abril de 1981 com o nome de Carmelo São José.

Também a Amazônia não fica excluída. A cidade de Belém do Pará desde 1977 conta com a presença das filhas de Teresa. É o Carmelo Santa Teresinha, fundado inicialmente em 1964 em Moçambique, na longínqua África. Nossas Irmãs moçambicanas deixando a pátria, já dominada pelo regime marxista-leninista, encontraram aberto para acolhê-las o coração de nosso Brasil.

Como "rebentos" destas fundações temos ainda:

- Carmelo Santa Teresa, fundado em Itajaí (S.C.) em 1 de janeiro de 1981.
- Carmelo São José, Campos (RJ), fundado em 24 de agosto de 1986.
- Carmelo Santa Teresa e Santa Miriam de Jesus Crucificado, fundado em Franca (S.P.) em 16 de agosto de 1987.
- Carmelo São José, fundado em Cachoeiro de Itapemirim, (ES) em 20 de junho de 1988.
- Mosteiro Cristo Redentor, fundado em São José (S.C) em 17 de julho de 1989.
- Carmelo Santa Teresa de Jesus e São João da Cruz, fundado em Teresina, (PI) em 19 de março de 1990.
- Carmelo da Imaculada Conceição, fundado em Propriá (SE) em 6 de janeiro de 1991.
- Carmelo Nossa Senhora do Carmo, fundado em Brasília (DF), em 8 de dezembro de 1992.
- Carmelo da Ressurreição e Santa Edith Stein, fundado em Senhor do Bonfim, (BA) em 1 de janeiro de 1994.
- Carmelo Santa Maria Mãe de Deus, fundado em João Pessoa (PB) em 23 de agosto de 1997.
- Carmelo Santíssima Trindade e Beata Elisabeth da Trindade, Coronel Fabriciano (M.G.), fundado em 19 de março de 2000.
- Carmelo da SSma. Trindade e do Imaculado Coração de Maria, fundado em Patos de Minas (M.G.) em 25 de novembro de 2000.
- Carmelo Santa Teresinha, fundado em Maceió (AL).
- Carmelo da SSma Trindade e Imaculada Conceição, fundado em Trindade, (GO).
- Carmelo Nossa Senhora do Sorriso e Santa Teresinha, fundado em Natal (RN).

A faísca lançada com audácia pioneira por Jacinta Rodrigues Aires, Madre Jacinta de São José, se ateou por todo Brasil e hoje arde, mantendo aceso o fogo da oração e a chama do louvor a Maria, em cada Carmelo, oásis de paz, luzeiro que brilha, intercedendo pela Igreja e pela humanidade em nossa pátria.



*Bloco das Carmelitas. Carnaval de Rio de Janeiro.
Foto: Pubius Vergilius / sebastiana.org.br*

Este libro se terminó de imprimir
en Rio de Janeiro, el 02 de diciembre de 2015.
Se usaron los tipos Adobe Garamond e Tepeno Sans.

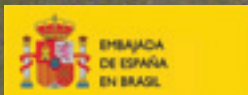
EDICIÓN CONMEMORATIVA NO COMERCIALIZABLE. VENTA PROHIBIDA.



ISBN 978-85-67535-11-1



9 788567 535111



SOCIEDAD CULTURAL
BRASIL-ESPAÑA



CONSEJO DE EDUCACIÓN