

# DE CLAUSURAS E CANONIZAÇÕES: REFLEXÕES SOBRE MULHERES E CONVENTOS EM “A MONJA DE LISBOA”

Tatiana Alves Soares (CEFET-RJ)  
[tatiana.alves.rj@gmail.com](mailto:tatiana.alves.rj@gmail.com)

## RESUMO

“A Monja de Lisboa”, romance histórico de Agustina Bessa-Luís publicado em 1985, tem como protagonista Maria de Menezes, que adotara o nome de Maria da Visitação ao entrar para a vida religiosa. A freira afirmava que Cristo lhe aparecia regularmente e a visitava em sua cela, deixando-lhe chagas pelo corpo como marcas de sua aparição, chegando mesmo a colocar-lhe na testa sinais da coroa de espinhos. Quando a fraude foi supostamente descoberta – os estigmas teriam sido, na verdade, forjados com tinta, e a luz que invadia a cela da freira formando um halo em torno de si nada mais seria do que o efeito obtido com um fogareiro oculto –, a religiosa foi julgada pelo tribunal da Inquisição. Muito mais do que um romance com contornos históricos oscilando entre a santidade e a possível sublimação de um desejo místico, “A Monja de Lisboa” estrutura-se precisamente a partir da dúvida acerca dos estigmas que teriam acometido a religiosa, numa narrativa que reflete acerca dos mecanismos de controle social e do papel da Igreja, com suas atribuições e influências na esfera do poder. Por meio da denúncia da perigosa e conveniente aliança entre religião e política, a narrativa revela-se um poderoso retrato do Convento da Anunciada e do papel da mulher no Portugal do século XVI. Dessa forma, o presente trabalho tem por objetivo uma análise da imagem da protagonista à luz dos arquétipos da *louca*, da *mártir* e da *santa*, faces recorrentes da mulher de então.

### Palavras-chave:

Biografia. Feminino. Literatura. Religião.

## 1. *História e Ficção: limites nem sempre claros*

“A Monja de Lisboa” estrutura-se a partir de um eixo tríplice, cujas principais vias de leitura se referem aos limites entre História e Ficção, ao processo de mi(s)tificação da protagonista e a uma reflexão acerca do papel da mulher na sociedade quinhentista à luz de seus mecanismos de poder e de representação.

Apesar de se debruçar sobre uma figura histórica, o romance apresenta considerações acerca da limitação que acometeria os historiadores atuais, paradoxalmente mais dotados de fontes e mais parcos de entendimento do que os de outrora, como reflete a narradora no trecho inicial da narrativa:

O mal dos historiadores é que dispõem cada vez mais de fontes onde colher informações. E de tanto que estudam, turva-se-lhes o entendimento

para as coisas possíveis, tanto do corpo como da alma. Tudo são notas e averbamentos, e muito pouco é ciência original ou traduzida do mapa que é o coração humano. (BESSA-LUÍS, 1985, p. 9)

A reflexão acima traduz um traço comum aos romances de teor histórico de Agustina, quase como se a matéria histórica fosse mero pretexto para reflexões de teor psicológico ou digressões acerca da condição humana. Silvina Rodrigues Lopes, ao pensar o jogo entre História e Ficção na obra de Agustina, destaca o poder da imaginação como elemento fundamental à reconstituição das lacunas deixadas pelo passado:

Do que anteriormente se disse sobre a relação entre o trabalho artístico e a História, é possível concluir que o jogo da imaginação é um factor necessário ao seu cumprimento. De facto, por muitas fontes que se consultem (no prólogo de *A Monja de Lisboa* diz-se isso claramente), só a facilidade a que chamamos *imaginação* consegue atingir o silêncio que se faz ouvir entre as ruínas do passado. (LOPES, 1992, p. 46)

Aparecida Bueno, em estudo acerca das representações da escritora Florbela Espanca e de Maria de Menezes – *A Monja do Convento da Anunciada* – nos romances de Agustina, também destaca a alternância entre as citações de fontes históricas e o discurso literário, assumidamente ficcional:

O que num primeiro momento é dito com convicção, logo depois é atenuado através de suposição. O que contribui para uma complexidade da leitura, pois, de fato, é muito difícil ao leitor discernir quando a autora se apoia em documentos históricos ou na sua imaginação nas conjecturas que tece sobre os fatos. (BUENO, 1997, p. 51)

Ainda segundo a análise de Bueno, “*A Monja de Lisboa*” e “*Florbela Espanca*” não poderiam ser considerados romances históricos nem tampouco biografias, dada a quantidade de matéria ficcional presente nas obras. Segundo ela,

O que precisamos ressaltar é que (...) é impossível reconstruir a verdade ou o que realmente ocorreu, já que tanto em relação à morte de Florbela, como no caso das chagas de Maria das Menezes, não é possível percorrer apenas “os lisos caminhos principais”, se quisermos conhecer minimamente os “atalhos que levem à verdade”, ao menos à “verdade” que Agustina procurou reconstruir em suas obras. (*Id.*, *ibid.*, p. 51)

A *reconstrução da verdade* referida por Bueno perpassa a narrativa, impregnada de um discurso que expõe as limitações da investigadora e evidencia a atuação da ficcionista, marcado pelo tom modalizante:

Sobre Margarida de Noronha (...) vamos ocupar-nos detalhadamente. *Vício de ficcionista, porque não há pistas nem documentos que nos aproximem dessa insigne senhora.* Na linha da corte da infanta D. Maria (...),

Margarida *seria* ilustrada, metida pela teologia especulativa em relação mental com as honras que queria, se não reconstruir, pelo menos considerar. *Deve ter tomado* a decisão de professar em conjunto com sua irmã D. Catarina, porque ambas entraram no convento pela mesma data, 1573 *aproximadamente*. (BESSA-LUÍS, 1985, p. 18-19) (Grifos nossos)

Essa estratégia, utilizada de forma recorrente por Agustina em alguns de seus romances históricos – *Sebastião José, Florbela Espanca, Adivinhas de Pedro e Inês*, dentre outros –, traria em seu cerne a tentativa de revelar a inviabilidade de apreensão do real, como especula Bueno em seu estudo:

Podemos pensar que, de fato, o que essa autora pretende em sua obra, ao oscilar entre os dois tipos de discurso, o histórico e o ficcional, e mostrar a incompletude de ambos, é desmascarar a nossa ilusão e ingenuidade em acreditar que é possível, seja no plano da ficção, seja no plano do documento, a apreensão do real. (BUENO, 1997, p. 54)

E, nos tênues limites entre História e Ficção, a narradora parece defender a supremacia da verdade ficcional, pois afirma ter pesquisado a fundo as fontes documentais para, ao fim, desprezá-las e optar pela fábula, que julga superior:

Forçosamente que este assunto da monja de Lisboa me levou a percorrer arquivos e juntar papeis; mas, no fim de tudo, parei assombrada, porque o génio se desvia da mente carregada, e o mais que se ganha é insónia e não lucidez. Agora salto as coisas cerimoniais, que são saber de escola, e dou estima à fábula, mais saudável ao espírito que a poeira das horas, em estado policial, vendo como se faz e desfaz num documento a verdade oficial e a segurança dos reinos. (BESSA-LUÍS, 1985, p. 9)

Além de marcar a sua posição, afirmando que a História possuiria lacunas e brechas que somente a ficção seria capaz de preencher, a narradora toca na questão da *verdade oficial* e da *segurança dos reinos*, sugerindo ainda o processo de manipulação dos documentos históricos, comprometidos com a ideologia do tempo e lugar em que foram produzidos. Nesse sentido, é expressivo o fato de alguns dos protagonistas de suas obras serem personagens históricos, evidenciando uma espécie de proposta de analisar a sociedade e o comportamento humano, sendo a biografia mero pretexto para tais digressões.

Dessa forma, os romances históricos de Agustina trariam consigo dois aspectos de negação: o ceticismo em relação às fontes documentais, como uma espécie de justificativa para a liberdade ficcional, entremeado por digressões de ordem psicológico-sociológica, fazendo do fato histórico apenas o mote da reflexão acerca da sociedade. Tal ceticismo é manifestado de forma recorrente na narrativa, em que por vezes são citados

documentos e informações históricas que serão em seguida rejeitados, com suas falhas apontadas. A dúvida é instaurada pela própria narradora, estimulando a desconfiança por parte do leitor:

O caso dos alumbrosos da Extremadura (...) teve como principal batedor Alonso de la Fuente. (...) Das suas informações genealógicas, *consta* que era de família cristã-velha; *mas* o nome da mãe, María López de Chaves, *pode lançar* nessa honra sanguínea algumas *dúvidas*. Que o avô, Luís de Chaves, fosse cavaleiro da Ordem Militar de Santiago, *não restringia as suspeitas* de poder ser controverso, *antes as aumenta*, porque era próprio de cristãos-novos recorrer a fidalguias e méritos comprados para ficar a recato (...) (*Id., ibid.*, p. 35) (Grifos nossos)

No processo de decretar a falência da verdade histórica inquestionável e admitir a liberdade da ficção, a instância narrante leva-nos pelas mãos a percorrer seu trajeto, endossando a suspeita por ela manifestada.

Em sua investigação, a narradora comenta algumas das fontes por ela consultadas. Ao citar Frei Luís de Granada, justamente aquele que viria a escrever duas obras sobre Maria da Visitação, a narradora destaca a impossibilidade de isenção por parte de quem ouvia as confissões da monja. Dignos de destaque são ainda os comentários acerca das relações de poder que envolvem confessor e penitente, relações que por vezes assumiam contornos eróticos:

Frei Luís de Granada andou pelo mosteiro da Anunciada durante muitos anos e conhecia bem as suas penitentes, cuja confissão ouvia habitualmente. Uma confissão, tanto mais se é habitual, cria laços profundos, pois não há maior força erótica do que a que resulta da obediência e da autoridade. (*Id., ibid.*, p. 21)

A desconfiança acerca da isenção de Frei Luís de Granada não é gratuita: ele publicou, em 1588, a *Sentença da Maria da Visitação Priorressa que foy do mosteiro da Anunciada desta cidade de Lixboa*, dentro da obra *Uma biografia inédita de Sor Maria da Visitação*. Nela, ele narra a história por trás da mística criada em torno da figura de Maria da Visitação, bem como transcreve trechos do processo inquisitorial a que ela foi submetida.

Fontes sugerem que a ascendência nobre de Maria da Visitação lhe teria conferido um refinamento peculiar, o que explicaria o carisma em torno de sua imagem. Em relação à narrativa de Frei Luís de Granada, há indícios da parcialidade do autor, rendido ao fascínio pela Monja.

Em suas digressões, a narradora analisa essa aura que emanava da freira, como se o quase encantamento por ela exercido sobre as pessoas, carentes de ídolos, fizesse com que todos a ela se rendessem:

(...) Sempre o rosto de sor Maria, um rosto extraordinário de persuasão e silêncio! Muito belo, sem dúvida, encantador (...). A sua beleza, revelada na asa duma emérita virtude, empolga as populações e desfaz todas as dúvidas. Não só a visitam, como lhe escrevem de toda parte, pedem a sua intervenção em causas públicas e privadas. (*Id., ibid.*, p. 183)

Curiosamente, apesar de o processo inquisitorial ter concluído como fraude o episódio da Anunciada, a narradora contemporânea aventa a possibilidade de terem sido reais os fenômenos, numa total adesão às alegações da monja:

No meu entender, sem sombra de romantismo, sem a influência da personagem que é sor Maria, na graça de Deus ou dos homens, inclino-me para crer que ela teve as chagas muito antes de serem anunciadas e que tentou escondê-las. (...) Havia nela algo de desmaterializado e inconsciente que, com a sua adorável beleza, tornava as pessoas incapazes de raciocinar. Tudo nela convidava a admitir o absurdo, porque o absurdo é uma profunda experiência do amor, que comporta a sua prova absoluta sem, no entanto, se constatar. A verdade é que ela tinha a propriedade de actuar sobre a matéria com qualquer espécie de mecânica desconhecida. Quando lhe apareceu a coroa de espinhos, ou seja, a fronte marcada por feridas pequenas que sangravam, perturbou-se muito e tratou de queimar os vestígios, sem que no entanto isso passasse despercebido às freiras mais próximas. (*Id., ibid.*, p. 280-4)

Mais do que a pretensão de concluir ou pontificar alguma verdade, a narradora parece transitar pelas possibilidades. Defende as alegações da monja ao mesmo tempo em que explica a credulidade da sociedade em relação a todo o processo. Ciente de que a neutralidade é algo impossível em determinadas circunstâncias, vale-se tanto do mito da Anunciada como das análises feitas à época em torno de sua figura para pensar os mecanismos de representação da sociedade, como veremos a seguir.

## **2. Aspectos históricos, econômicos e simbólicos na vida religiosa no século XVI**

A estratégia de eleger de personagens representativos de uma época com o objetivo de discorrer sobre a sociedade de então por vezes é explícito na ficção de Agustina, como se pode perceber já no início da narrativa:

Se temos de falar das magníficas Linhares, de quem não sabemos nada, preparamo-nos para saber alguma coisa do seu século e dos símbolos que o moveram. (*Id., ibid.*, p. 21)

Analisar o mito criado em torno da figura de uma monja do século XVI – santificada por uns, execrada por outros – implica analisar os mecanismos que regiam a vida religiosa na época. Um dos traços da narrativa refere-se à desmistificação da vocação religiosa, apontando motivações de ordem financeira como a verdadeira causa da proliferação de mosteiros no século XVI:

A grande variedade de mosteiros não vamos pensar que é toda devida a espiritualidade presumida ou mística profunda. São em parte hotéis de luxo que chamam as professoras de alta hierarquia, sem que lhes falte nada do bem-estar habitual e próprio do seu nascimento. É justo pensar que a sociedade de então conhecia dificuldades de carácter recorrente (...) e que haveria nas famílias dominantes uma teia de recursos que funcionava como *remédio heroico* dentro dos próprios conventos. (...) As mulheres que se recolhem aos conventos, não só para professar, mas também para preservar o carácter económico da sua fidalguia, sabiam que exploravam novas relações de mercado. (*Id., ibid.*, p. 15) (Grifos nossos)

A narradora denuncia a estratégia política e económica por trás da vida conventual, expondo as relações entre poder, hipocrisia e religião que ali se estabeleciam:

No caso da Anunciada, tratava-se dum convento que tinha como efectivo prologar a imagem tradicional do predomínio duma casta social, aceitando as modificações da indiscutível norma religiosa. (...) Perdida a fisionomia da proeminência nobiliária (...), desmoronava-se a pirâmide hierárquica, afectando as inúmeras molas que fazem progredir a nação: mola material, económica e bélica. (*Id., ibid.*, p. 16)

Provavelmente decidem professar na Anunciada como se constituíssem família. As casas produtoras de nobres alianças tinham ficado desfalçadas de seus herdeiros, mortos na batalha de Alcácer; e isso era um motivo imediato para que as donzelas das camadas elevadas entrassem no convento, como aditamento ao empobrecimento da raça de que descendiam. (*Id., ibid.*, p. 22)

Tais motivos são citados por Lígia Bellini, em artigo dedicado à vida conventual e às práticas de escrita em Portugal no Antigo Regime. Segundo a historiadora, razões de ordem económica explicariam a escolha, por parte de famílias nobres, de colocar suas filhas nos conventos, numa estratégia para minimizar o impacto financeiro do dote, concentrando os recursos em apenas uma das filhas e evitando a sua união com um homem de classe social inferior. Por outro lado, do ponto de vista das moças, ela analisa a opção das jovens pelo convento como forma de

escapar às imposições do matrimônio, outra faceta do ingresso na vida religiosa:

O grande aumento da população conventual em Portugal, em meados do século XVI, é atribuído, em parte, por Saramago, ao domínio espanhol de 1580 a 1640, quando muitas famílias nobres se deslocaram para Madri, ou se fixaram na zona rural, ocasionando que suas filhas não destinadas ao casamento ingressassem nas casas monásticas. (...) Em seu estudo abarcando a Europa como um todo no Renascimento, Margaret King dá conta das mulheres que procuravam o claustro, distanciando-se das ameaças sociais e econômicas que limitavam suas irmãs seculares e movidas por uma escolha positiva dos votos. (BELLINI, 2006/2007, p. 213)

Ao pensar a opção por um convento em função de uma necessidade política ou econômica, a narrativa agustiniana acaba por enveredar pela temática do feminino, também recorrente em sua obra. Místicas, loucas, santas e hereges, cada uma reflete um anseio ou temor da sociedade à qual pertencem. É dessa representação, bem como dos aspectos do inconsciente coletivo ali presentes, que trataremos a seguir.

### **3. *A mulher e suas representações de santidade e poder***

A narrativa agustiniana, ao conferir o protagonismo a uma monja historicamente condenada por fraude pela Inquisição, fá-lo sem tomar qualquer partido, por vezes reiterando as alegações místicas, por vezes desnudando o fanatismo religioso, chegando mesmo a refletir sobre a beatice como talvez o único meio de a mulher escapar ao jugo de uma sociedade patriarcal:

(...) A beata é um fenómeno que precede a emancipação feminina. Não se explica pela casta ou a ordem atribuída pelo homem pai, marido ou irmão; é um estado próprio, predominante quando ela vive sem proteção viril. Tanto pode ser vagabunda e mendiga, como viver confortavelmente e ter criados e fazenda própria. O laço que as une não é regular; são pessoas e não membros duma ordem, embora, para serem distinguidas, usem um hábito severo e até respeitem a norma franciscana ou carmelita. Mas, acima de tudo, são mulheres, cabeça temerária da experiência da feminilidade. (...)

(...) O facto de as beatas representarem na sociedade uma certa ameaça, pois se defendiam pelo compromisso religioso da hierarquia sexual e isso deixava-as livres para exercer um poder dentro da comunidade (...), isso fez com que a beata tivesse um tratamento diferente da bruxa, da mulher de virtude e da simples ilusa com descontrolo erótico. (...) Enquanto que nos documentos oficiais a mulher sempre figurava como viúva ou filha de alguém, a beata era uma pessoa; chamava-se “menina beata” ou

“senhora beata”, e isso correspondia a um estado. (BESSA-LUÍS, 1985, p. 71-2)

Segundo a narradora, a condição de beata conferiria à mulher um estatuto singular, impensável para as mulheres de então. Além disso, como o convento se situava, de certo modo, paralelo à sociedade, professar significava estar fora da sociedade propriamente dita, num expatriamento que concedia às monjas a liberdade de não viver segundo as normas vigentes, como sugere a narradora, em uma de suas digressões: “O que não foi ainda convenientemente estudado foi a tentativa de cultura feminina no século XVI, através do único consentimento para ela, que era a vida mística.”(Ibidem, p. 80).

Pedro Vilas Boas Tavares, em estudo acerca dos caminhos e invenções relativos à santidade feminina em Portugal nos séculos XVII e XVIII (TAVARES, 1996), analisa situações que envolveram fraudes ou supostas manifestações místicas na época imediatamente posterior à história da monja. Ao fazê-lo, reflete acerca das possibilidades e modelos de afirmação de santidade na Igreja, confirmando a ideia de que a condição da beata constituiria talvez a única forma de projeção feminina em uma sociedade religiosa e patriarcal. André Vauchez, ao analisar a santidade no Ocidente no final da Idade Média, revela a tendência a uma espécie de heroísmo ascético, que valorizaria todo aquele que de algum modo vivenciasse tal experiência.

O pensamento medieval idealizava um herói consagrado, presente, entre outros, na imagem do ser santificado capaz de renegar os valores mundanos, ou, segundo Vauchez, alguém “que se abstém de tudo aquilo de que os outros homens desfrutam, praticando a castidade e o ascetismo a um nível extremo e vivendo na penúria física e na renúncia” (VAUCHEZ, 1987, p. 224). A reclusão, aliada aos estigmas e à suposta visita de Cristo, teria aproximado Maria da Visitação da própria imagem de Cristo, conferindo-lhe notoriedade e destaque em meio à comunidade conventual. Além disso, a monja teria a peculiaridade de deslumbrar todos ao seu redor, o que pode ter contribuído para a sua mistificação:

(...) Este privilégio de verem Maria da Visitação com o seu traje real de carmesim, não se sabe que efeito faria nos altos dignitários. Mirraram-se de temor ou retraíram-se de espanto? A verdade é que tudo apontava para a santificação da jovem priora, e ela tinha o reino a seus pés. (BESSA-LUÍS, 1985, p. 122)



E, nos jogos de poder que ali se desenrolavam, a misoginia medieval cedeu lugar aos alumbramentos e às maravilhas de caráter religioso, numa perigosa mistificação:

(...) Uma coisa parece clara: o mosteiro da Anunciada torna-se num centro integrador mavioso, ocupado como era por mulheres para quem os jogos de pressão política eram escusados.

É no século XVI que a mulher sai dos termos da misoginia em que fora situada durante o Quatrocentos. Sabia-se (...) que as mulheres têm natural ambição de conseguir o poder e a liberdade. (...) O sexo é sua arma de subversão, qualquer que seja a têmpera e o gume usado – ou o da virtude, ou o do relaxamento. (*Id., ibid.*, p.17-8)

Significativamente, a narradora expõe de forma didática aquilo a que chama *antecedentes*, para só então analisar as *maravilhas da Anunciada*, sugerindo que a inclinação mística de Frei Luís – o já citado confessor e biógrafo de Maria da Visitação – teria interferido em sua interpretação do acontecimento. Com isso, explicita as relações de causa e efeito e neutraliza a aura mística de que o episódio se reveste, numa objetividade que permite uma análise fria da atividade política da Igreja:

O que está em causa é a compleição mística de Frei Luís como propulsora das maravilhas da Anunciada. Cumpre analisar todos os antecedentes, antes de chegar propriamente ao auge dos acontecimentos, passando pelas suas provas mais graves e até as que daí derivaram – a atividade política e missão didática de que a Igreja se ocupava inteiramente. (*Id., ibid.*, p. 33)

A narradora chega mesmo a sugerir que, em dado momento, a questão da Anunciada praticamente teria se resumido a uma luta entre dois freis – Luís de Granada e Alonso de la Fuente –, em que o primeiro teria manipulado a história da freira e ajudado a criar o mito e o outro teria se empenhado em combatê-lo, num embate envolvendo as esferas de poder envolvidas pela aura religiosa. Maria da Visitação teria inicialmente contado com a benevolência da opinião pública em função de uma fragilidade que emanava de sua imagem, muito conveniente à representação de uma religiosa da época:

Em parte, a impressão que causava sor Maria da Visitação, o que a fez entrar na história da teologia mística, foi o modelo mariano que era proposto pela alucinação psíquica do homem do medievo. Débil e delgada, duma pulcritude consumada, um porte tímido e cheio de natural reserva, tudo nela era de molde a inspirar sentimento protectores, isto é, de extrema independência erótica, aí onde começa a poesia fantástica. (*Id., ibid.*, p. 167-8)

Segundo a narradora, o caráter supostamente indefeso tornava a freira extremamente sedutora aos olhos da sociedade. Ela sugere ainda que a fragilidade na compleição física e no temperamento de Maria da Visitação despertava, no imaginário patriarcal, um desejo inconsciente, habilmente utilizado pelas mulheres:

É certo que Maria da Visitação acumulava provas de santidade, e que ela própria, tanto física como moralmente, era candidata à simpatia merecida por uma criatura entre a força encantatória e a fragilidade quase cômica. Ela representava o papel da subalterna ideal que a Idade Média atribuía à mulher e que ela conservou até aos fins da I Guerra Mundial. O homem reservava para si o ideal cavalheiresco e foi assim que frei Luís de Granada se comportou ao escrever a vida de Maria da Visitação. “Pura, humilde e simples” é o retrato que o bom dominicano contempla como o conceito do amor que orienta a vida dos homens. *Mas como era, na verdade, soror Maria? (Id., ibid., p. 46)* (Grifos nossos)

A interrogação lançada pela narradora, com o uso da expressão *na verdade*, após um longo parágrafo em que pensa a figura de Maria da Visitação à luz do inconsciente coletivo, levanta uma dúvida acerca da real personalidade da monja, possivelmente não tão frágil nem humilde quanto aparentava, mas alguém que se beneficiava de tal imagem para atender aos anseios coletivos e, assim, ganhar força no imaginário popular.

A historiadora Célia Borges, ao pensar a figura de Teresa de Ávila e sua representação iconográfica durante a época barroca, destaca a busca por experiências místicas como uma das tônicas do período. Citando Agnès Gerhards e seu *Dicionário Histórico das Ordens Religiosas*, Borges explica que o fenômeno místico seria caracterizado por uma espécie de ascese do humano por meio do contato com realidade oculta e com o divino. Tal processo geralmente viria acompanhado de êxtase, levitação, estigmas, ou quaisquer tipos de sinais que marcassem essa aproximação da presença divina.

No momento histórico de surgimento dos aluminados, a vocação mística de fenômenos e acontecimentos misteriosos era a válvula de escape numa sociedade que tentava barrar qualquer possibilidade de atuação feminina. Pelo viés do misticismo, a mulher obtinha o destaque que lhe era negado em outras esferas – social, política e até religiosa, uma vez que os mais altos cargos clericais eram exclusividade masculina.

Significativamente, antes de se aprofundar na história de Maria da Visitação, a narradora de “A Monja de Lisboa” reflete acerca do movimento do aluminadismo e do arrebatamento místico, de que Teresa de

Ávila fora o maior expoente, justamente para enfatizar a ameaça por ele representada à manutenção da ordem masculina:

(...) Aquele bando de mulheres andarilhas, proclamando os seus arrebatos, dando origem a toda a sorte de ardores, como era o caso das iluminadas, das contemplativas, das visionárias, das imaginativas, punha de prevenção o vasto espaço da virilidade, um espaço sem risco, quaisquer que fossem as suas inclinações e processo bélicos. (BESSA-LUÍS, 1985, p. 82)

Ao aludir diretamente à história da monja, a narradora situa-o como um dos muitos casos surgidos então:

No que se refere à nossa freira, ela não passaria dum dentre tantos casos de floração mística, de que a Península estava cheia e que traduziam uma vocação matriarcal no domínio da religião. (*Id.*, *ibid.*, p. 123)

Entretanto, o poder de que a monja portuguesa se reveste acaba por trazer ao movimento uma feição emancipatória nada conveniente à época. Isso poderia explicar, por exemplo, o empenho de Frei Alonso em combater os seus vestígios de santidade e iluminação:

O alumbradismo, como (...) percebeu frei Alonso de la Fuente, foi uma espécie de discurso decisivo da emancipação feminina. A guerra, e especialmente em Portugal, a batalha de Alcácer e as suas consequências, fez perder às mulheres o respeito pelas grandes causas da virilidade. (*Id.*, *ibid.*, p. 46)

Além disso, a santidade feminina, estatuto normalmente associado à pureza, assume no alumbradismo outra feição, poderosa e transgressora, por conta dos contornos eróticos que recebe, sublimação de uma sexualidade reprimida:

Frei Alonso de la Fuente (...) insistia sobre os pontos mais escandalosos da heresia dos alumbrados: (...) “os ardores e abrasamentos terríveis da carne, dores crudelíssimas em todo o corpo” e outros abandonos e arrebatamentos que são gestos decisivos da mulher que hoje se diria liberada, tomando posse dos seus prazeres. (*Id.*, *ibid.*, p. 47)

Enxergar o êxtase místico como heresia talvez tenha sido a tentativa de deter uma atuação feminina que se intensificava, uma vez que os conventos, como sugere a narradora, começavam a atuar como negação a um modelo de conduta imposto às mulheres. Maria da Visitação, com seus estigmas, teria obtido uma projeção quase revolucionária:

(...) Com Maria da Visitação nós vamos assistir à produção duma ideologia contínua, (...) em que o feminino encarna uma nova atividade – a de criador, estatuto completamente imprevisível nessa rede de heresias e visitações do dogma que é o século XVI. A mulher, sobrecarregada de afetividade, dá lugar a algo de emancipado, para usar uma linguagem que ho-

je nos parece usada. O convento foi o primeiro posto da mulher emancipada. Ela refugiava-se aí tendo em vista despenalizar a sua condição submetida aos desastres da maternidade e às decepções do casamento de conveniência, assim como às humilhações associadas aos deveres matrimoniais. (*Id., ibid.*, p. 50)

Os conventos afiguram-se, então, não mais como espaços de clausura e reclusão, mas como um mundo à parte, em que as mulheres podiam fugir de seu destino pré-traçado de submissão ao casamento e à maternidade. Além disso, no jogo político e de poder, constituem células administrativas, em que as combinações diplomáticas e relações de poder ganham espaço, daí o perigo representando pela projeção que uma religiosa viesse a obter na sociedade:

Margarida de S. Paulo trata o convento da Anunciada como uma cidade administrativa do Estado absoluto, espaço sócio-político em que o grupo dirigente se define e toma um caminho largo, em que se cruzam variadas ambições. Basta ver a importância que tiveram as freiras nos séculos XVI e XVII, com o seu génio epistolar e a sua ingerência activa nos assuntos de chancelaria (uma Teresa de Jesus, com mais de quatro mil cartas do seu punho, com a sua hábil maneira de pedir e querer, em que unge o monarca, até às relações de Filipe IV com soror Maria de Águeda (...)), para ver como preparam o leito, o trono e a reputação da favorita, tão necessária ao jogo de combinações diplomáticas. (*Id., ibid.*, p. 60-1)

A narradora desnuda o processo de mistificação de Maria da Visitação à luz de dois aspectos cruciais – a quase histeria coletiva acerca de fenómenos e santificações, o que favoreceria o surgimento de tais fenómenos, e a utilização destes como estratégia para se obter destaque na sociedade:

As freiras mitómanas e endiabradas foram numerosas, e as beatas alucinadas não faltaram. Para as Linhares, mulheres cultas e informadas da ordem conciliar de Trento, reconhecer virtudes era uma coisa, e aceitar ações temperamentais e impulsivas era outra coisa. Além do mais, a Península estava invadida pelo género profético. (*Id., ibid.*, p. 26)

Sem tomar partido – muito embora, em determinados momentos, a narradora chegue mesmo a sugerir que de fato a monja teria vivenciado os estigmas que a Inquisição declarou como fraude –, a história de Maria da Visitação revela-se como a estrutura superficial para uma profunda reflexão sobre os mecanismos de poder da sociedade. Para isso, coloca em xeque tanto a posição de Frei Alonso, ferrenho opositor aos fenómenos da monja, quanto a de Frei Luís de Granada, seu mais ardoroso defensor. Não se trata, segundo a narradora, de saber se de fato a freira era visitada e assinalada por Cristo, mas de perceber que ambas as posturas – tanto a de acusá-la de fraude quanto a de defendê-la apaixonadamente –

fornece um poderoso panorama do inconsciente coletivo e das necessidades da sociedade quinhentista portuguesa:

(...) Quando Frei Alonso esclarece esse tumultuoso panorama de beatas, vítimas de “clérigos velhaquíssimos”, instruídas por via oral e escrita, está a entrar na torre inexpugnável de Frei Luís de Granada. E a rondar o convento da Anunciada. Não sabe ele que vírus descobriu, pois se atém apenas ao veneno ideológico. Tocou bem fundo na natureza humana, pois lançou a âncora no mar onde o olhar dos homens não pode chegar senão com perigo da própria vida. Não se trata de conduzir um rebanho tresmalhado ao abrigo da verdade teológica (...). É a realidade existencial com todos os seus ardis combinatórios físicos e psicológicos. (*Id., ibid.*, p. 37)

António Vitor Ribeiro, na introdução de sua tese de Doutorado acerca dos processos e fenômenos de cunho religioso relacionados aos Autos inquisitoriais (RIBEIRO, 2009), destaca os arquivos do Tribunal da Fé como valioso contributo ao estudo dos comportamentos. Conhecer as circunstâncias que envolveram os processos submetidos à Inquisição implica, segundo ele, conhecer as mentalidades da época a que tais processos remontam.

Na condição de historiador, Ribeiro sugere que tão importante quanto os documentos e dados históricos é o diagnóstico que se faz da sociedade a partir dos modelos e cânones nela surgidos. Ao pensar o processo de mistificação de Maria da Visitação, cita os estigmas, que na época conferiam uma aura de santidade à freira da Anunciada:

Maria carregava no corpo as marcas da Paixão de Cristo, os estigmas. Estes constituíam o principal, o mais antigo e mais prestigioso sinal da santidade feminina. A tradição, enformada por um longo cortejo de estigmatizados desde o século XIII até o presente, mergulha as suas raízes nos Evangelhos, nomeadamente em São Lucas e São João, no momento em que Cristo exhibe as marcas dos pregos e da lança para confirmar a sua identidade. (*Id., ibid.*, p. 172-3)

Nesse aspecto, especialmente emblemática parece ser a figura de Maria da Visitação, visto que à sua órbita transitaram diversos outros casos, tendo ela se tornado uma referência no tocante à santidade:

Relevante parece ser igualmente a função congregadora do caso da Prioressa. Os casos de santidade afectada existiam já, mas a súbita popularidade da *monja de Lisboa* estimulou que todos eles tivessem como referência Maria da Visitação, numa convergência que em alguns casos roçou o mimetismo. Aquilo que era, até então, um movimento semiclandestino e difuso, adquiria assim um rosto concreto, de uma figura de referência que era alvo de uma adesão entusiástica. (*Id., ibid.*, p. 231)

A aura de santidade de que se revestiu a imagem da Monja de Lisboa teria aberto caminho para um misticismo eivado de maravilha, como analisa o historiador.

Muito mais do que os fenômenos – reais ou não – que teriam acometido a monja, a narrativa agustiniana desnuda o quão a santidade de Maria da Visitação teria sido conveniente ao Portugal soturno e derrotado imediatamente posterior ao episódio de Alcácer-Quibir. O milagre que se ergue das chagas da Anunciada redime simbolicamente a nação cabisbaixa:

(...) Maria da Visitação foi explorada, na extensão do seu universo temporal, como uma maga e depois como uma salvadora da pátria. (...) Que melhor ocasião para desenvolver uma preocupação intensa do tempo, (...) senão aquela que sucedeu a Alcácer-Quibir? As grandes casas ficaram mutiladas na sua geração prometedora de continuidade e de força aglutinadora. (...) Não é de estranhar que, subitamente, como um clarim de ouro, se levantasse da Anunciada um boato audacioso. Ali estava a Judite portuguesa, com as mãos em sangue, santa, santa, santa. Era preciso fazer do povo, inerte e cabisbaixo, um vento histórico. (BESSA-LUÍS, 1985, p. 129)

“A Monja de Lisboa” – mais um dentre os romances de Agustina de protagonismo marcadamente feminino – revela-se, portanto, uma narrativa norteada não pela pretensão de decifrar uma suposta verdade histórica, de resto inapreensível, mas pela proposta de refletir, por meio das loucas, sacrílegas, proscritas, hereges e santas, chagas e halos da sociedade de então.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BELLINI, Lígia. Vida monástica e práticas da escrita entre mulheres em Portugal no Antigo Regime. In: *Revista Campus Social*, 2006/2007, 3/4, p. 209-218. (Disponível em <http://revistas.ulusofona.pt/index/download.php/campussocial/article/233/142>, visitado em 10/04/2019)

BESSA-LUÍS, Agustina. *A Monja de Lisboa*. Lisboa: Guimarães Editores, 1985.

BORGES, Célia Maia. *A representação iconográfica de Santa Teresa: mística e plástica na Península Ibérica na época barroca*. (Disponível em <https://docplayer.com.br/6072083-A-representacao-iconografica-de-santa-teresa-mistica-e-plastica-na-peninsula-iberica-na-epoca-barroca.html>, visitado em 10/04/2019)

BUENO, Aparecida de Fátima. Florbela Espanca e Maria de Menezes: duas mulheres na visão de Agustina. In: *Boletim do CESP*, v. 17, n. 21, jan/dez 1997.

DELUMEAU, Jean. *Uma História do Paraíso*. Lisboa: Terramar, 1994.

GINZBURG, Carlo. *Mitos, emblemas, sinais*. Morfologia e História. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

GRANADA, Frei Luís de. *Sentença da Maria da Visitação Prioressa que foy do mosteiro da Anunciada desta cidade de Lixboa*. 1588. (apud *Uma biografia inédita de Sor Maria da Visitação*, por Frei Luís de Granada) (Disponível em [https://repositorio.ucp.pt/bitstream/10400.14/4981/1/LS\\_S1\\_01\\_MarioMartins.pdf](https://repositorio.ucp.pt/bitstream/10400.14/4981/1/LS_S1_01_MarioMartins.pdf), visitado em 19/03/2019)

GRANADA, Frei Luís de. Historia de la admirable vida de Sor Maria de la Visitación, religiosa dominica, por el P.Fr.Luis de Granada, publicada em 1588 e localizada no *Catálogo de Manuscritos Castellanos, de la Real Biblioteca de el Escorial*. Bibl. do Escorial, cód. cast. J. II. 14. (apud *Uma biografia inédita de Sor Maria da Visitação*, por Frei Luís de Granada, disponível em [https://repositorio.ucp.pt/bitstream/10400.14/4981/1/LS\\_S1\\_01\\_MarioMartins.pdf](https://repositorio.ucp.pt/bitstream/10400.14/4981/1/LS_S1_01_MarioMartins.pdf), visitado em 19/03/2019)

LE GOFF, Jacques. *O imaginário medieval*. Lisboa: Estampa, 1994.

LOPES, Silvina Rodrigues. *Agustina Bessa-Luís – as hipóteses do romance*. Lisboa: Edições Asa, 1992.

NOBRE, Edianne dos Santos. *Beatas, bruxas e profetisas: um estudo acerca das práticas místicas femininas no sul do Ceará (1889-1898)*. (Disponível em <http://www.itaporanga.net/genero/1/GT01/10.pdf>, visitado em 10/04/2019)

RIBEIRO, António Vitor. *O Auto dos Místicos – Alumbrados, profecias, aparições e inquisidores (séculos XVI-XVIII)*. Coimbra: Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 2009.

ROBRES, Ramón; ORTOLÁ, José Ramón. *La Monja de Lisboa, epistolario inédito entre Fray Luis de Granada y el Patriarca Ribera*. Madrid: Castellón de la Plana, 1947, carta n.º 3.

SELLIER, Phillipe. Heroísmo (o modelo da imaginação). In: BRUNEL, Pierre (Org.). *Dicionário de mitos literários*. Tradução Carlos Sussekind. 2 ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1998.

TAVARES, Pedro Vilas Boas. Caminhos e invenções de santidade feminina em Portugal nos séculos XVII e XVIII: alguns dados, problemas e sugestões. In: *Via Spiritus*, v. 3. Porto: Universidade do Porto, 1996. (Disponível em <https://ler.letras.up.pt/uploads/ficheiros/3507.pdf>, visitado em 22/03/2019)

VAUCHEZ, André. *La santeté em Occident aux derniers siècles du moyen âge*. Roma, 1988 (*apud* TAVARES (1996)).

\_\_\_\_\_. Verbete “Santidade”. In: *Mythos/Logos – Sagrado/Profano. Enciclopédia Einaudi*, v. 12. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 1987.