

## **Escrever: a «écriture féminine» em Joana de Jesus. Contributos para um estudo histórico-hermenêutico da mística do Lorvão**

### **1. Escrever [em jeito de introdução]**

Joana de Jesus não é Joana de Jesus. Nasceu Joana Freire de Albuquerque, na aldeia de Mioma, Sátão, em 1621. Filha do nobre Mateus de Albuquerque e Ana de Freire, Joana foi freira no mosteiro do Lorvão até 1680. Entre e 1659 e de 1668, mudou-se para noutro mosteiro cisterciense, desta feita em Lisboa, nas Bernardas Descalças (ou N. Senhora da Nazaré do Mocambo), onde o seu Confessor, Frei Vivardo de Vasconcelos, abade Geral dos cistercienses, a incentivou a recolher as suas visões e a escrever uma nova regra para a Ordem. Os últimos doze anos da sua vida passá-los-ia novamente no Lorvão, onde escreveu o segundo livro da sua *vita*, sob a orientação do Pe. António da Conceição, professor da Universidade de Coimbra. Será sobre a vida e obra de Joana de Albuquerque que a minha investigação de doutoramento versará<sup>1</sup>.

---

\* Bolseira na Universidade de Groningen / G.F.M. Porto. Este texto é um estudo preparatório de uma investigação que esperamos culminar numa dissertação de doutoramento, orientado pela Professora Doutora Mirjam De Baar (Groningen) e Professor Doutor Paulo Borges (Universidade de Lisboa), cujo título provisório é “The Quiet Ecstatic Existence of Joana de Jesus. Philosophy and Mysticism in the Portuguese Seventeenth Century”.

<sup>1</sup> As informações são baseadas no Manuscrito: Joanna de Albuquerque / Joanna de Jesus, «A vida da venerável Madre Joana de Albuquerque», Lisboa, Biblioteca Nacional de Lisboa (B.N.), F.8766.

Quando se propõe uma comunicação com o título «Escreviver: a *écriture féminine* em Joana de Jesus, Mística do Lorrão», o conceito ou expressão que despertará menos ambiguidade ainda será o de «escreviver». A *écriture féminine* é um conceito advindo da filosofia francesa pós-estruturalista, dando ênfase a uma nova essencialidade feminina na escrita, i.e., nas diversas manifestações intelectuais. *Écriture féminine* é assim um conceito que pressupõe uma requalificação das palavras que o compõem: uma nova noção de escrita, uma nova interpretação de feminino. A não tradução para o português tem portanto um duplo sentido: não só deixa patente «de onde esta expressão vem», i.e., da filosofia francesa contemporânea, mormente de correntes como o existencialismo, estruturalismo, desconstrução e feminismo francês estando tão amargamente preso à psicanálise lacaniana, como, especialmente, mostra para «onde esta expressão nos conduz», i.e., para certas especificidades ou atributos que a Modernidade considerou como acessórios na movimentação abstracionista do sujeito, tais como a nacionalidade e o género.

Outro conceito ainda mais duvidoso e problemático será portanto o de Mística do Lorrão. Quer mística enquanto substantivo, quer como adjectivo, como nos alerta Michel Certeau, em *A fábula mística*<sup>2</sup>. O termo traduz ambiguidade. No entanto, Joana, de quem se irá falar, a mística (adjectivo nominal) do Lorrão, faz com que esta Joana possa arrogantemente falar da possibilidade de uma Mística (substantivo) do Lorrão, experienciada e escrita, ou melhor dizendo, *écrite*, no Lorrão. O *feminine* e a mística enquanto adjectivo (e enquanto substantivo, como veremos) trazem-nos, portanto, outra dimensão considerada accidental (e não essencial) do pensamento – o sexo, ou o género, que tanto se prende à categoria de nação, se tivermos em conta a sua concepção primordial: genus entre raça, família e classe<sup>3</sup>.

O terceiro conceito «escreviver», apesar de não aparecer nos dicionários (Houaiss, Cândido Figueiredo, Morais, José Pedro Machado, Academia), aparece-nos agora portanto sem grande resistência. *Escreviver*, segundo a nossa investigação, que pode ser incompleta, foi usado por três autores contemporâneos da área da estética literária: José Lino de Grünwald, em 1968, Urbano Tavares

<sup>2</sup> M. CERTEAU, *The mystic fable: The sixteenth and seventeenth centuries*, The University Chicago Press, Chicago 1992.

<sup>3</sup> F.E. PETERS, *Greek Philosophical Terms: a Historical Lexicon*, New York University Press (etc.), New York (etc.) 1967.

Rodrigues, em 1971, e Mário Dionísio, em 1986. Mário Dionísio falava de escrever, na sua *Autobiografia* e no artigo «Escrever» como uma entrega parcial à arte, na qual se fecha os olhos, do consciente, no mundo ao se concentrar na vivência da sua obra<sup>4</sup>. Urbano Tavares Rodrigues, não teorizando a escolha, mostra-nos a sua obra enquanto crítico literário, enquanto vivendo a escrita dos outros<sup>5</sup>. Mas é o poeta José Lino Grunewald que nos dá a melhor definição de escrever<sup>6</sup>. Apoiando-se em Cassirer e Barthes, mostra-nos como a arte segue o movimento oposto da filosofia – enquanto esta especula, a outra concretiza, e cita-nos o movimento da poesia concreta como o inverter os termos saussurianos, em que o significado torna-se significante e vice-versa. Aproxima-se mais da linguagem e menos das línguas<sup>7</sup>. Deste movimento, vários nomes se destacam: Mallarmé, Ezra Pound, E. E. Cummings e, nomeadamente, James Joyce, com a palavra-valise, e o romance circular, em que a estrutura é a própria linguagem (e a quem haveremos de retornar). A dimensão concretizante não se fica pela poesia enquanto género literário, também a experiência mística reveste-se de singular importância. É uma forma de conhecimento como é a arte e a psicanálise.

«Se o mito pode ser definido como a concretização de uma verdade colectiva, o misticismo seria a concretização de dúvidas essenciais, individuais ou colectivas, até mesmo a incerteza sobre essas dúvidas. São fenómenos impossíveis de entendimento pelo raciocínio e causalidade lógica. Nem pela religião (...)»<sup>8</sup>.

Recuperando a dimensão de *homo ludens* na filosofia, o poeta concreto filósofo, «brincando pelos campos da filosofia», mostra-nos o método que utilizaremos na nossa abordagem à autobiografia mística de Joana de Albuquerque<sup>9</sup>.

## 2. Escrever como sobreviver

O escrever de Joana de Albuquerque sobreviveu numa *vita*, autobiografia. A autobiografia de Joana é uma obra em prosa em português antigo, clássico, de

<sup>4</sup> M. DIONÍSIO, *Autobiografia*, O Jornal, Lisboa 1986, p. 193. Id., «Escrever» in *Palavras* 16 (1986).

<sup>5</sup> U.T. RODRIGUES, *Ensaio do Escrever*, Centelha, Coimbra 1978.

<sup>6</sup> J.L. GRÜNEWALD, *O Grau zero do Escrever*, São Paulo, Perspectiva, 2002.

<sup>7</sup> J.G. CORRÊA, «Introdução» in J. L. GRÜNEWALD, *O Grau zero do Escrever*, pp. 18 e 19.

<sup>8</sup> J.L. GRÜNEWALD, *O Grau zero do Escrever*, pp. 208-209.

<sup>9</sup> J. G. CORRÊA, «Introdução» in José Lino Grunewald, *O Grau zero do Escrever*, p. 17.

dois livros, perfazendo 95 capítulos. Há dois manuscritos – o original, na Torre do Tombo – e a cópia na Biblioteca Nacional. Isso revelaria a popularidade do obra de Joana, sendo proposta para ser impressa no Colégio do Espírito Santo, o que parece nunca ter acontecido<sup>10</sup>. Na sua *vita*, Joana refere uma Regra para as comunidades cistercienses, mas até agora não há vestígios da mesma no espólio do Lorvão.

Secundariamente, Joana chegou até nós através de três filões. Na literatura, mormente a hagiográfica, Joana vem referida no quarto volume do *Agiolégio Lusitano*, de 1744, escrita por D. António Caetano de Sousa. Lá refere Joana no comentário ao dia 20 de Agosto, dia de São Bernardo e data da sua morte, descrevendo o seu percurso, as suas doenças, favores divinos e devoção que, conforme a Fé, Joana terá vivido. É de notar que o Autor adverte desde já para a problemática que esta comunicação pretende debruçar-se: a mudança de nome- de Albuquerque para Jesus<sup>11</sup>. Em 1902, um autor menor, ligado ao realismo literário e ao liberalismo político, António de Campos Júnior escreveu um romance histórico com o intuito de satirizar a vida conventual, *A Visão de Jesus*, em que descreve a «histeria monástica» certamente pensando em Joana de Jesus<sup>12</sup>. Já Almeida Garrett escrevera o poema *D. Branca* e Camilo Castelo Branco fizera uma sátira às freiras do Lorvão. Se o anti clericalismo era o mote principal na representação destes romances históricos, o mesmo não se passa hoje. Teresa Schedel, historiadora, redimensionou o conflito que polemizou D. João III com Catarina d’Eça, abadessa do Lorvão do séc. XV<sup>13</sup>. Este romance traz à ribalta o cenário do Lorvão, para repensar o primado feminino na história.

Quanto à psicologia, duas foram as escolas que se ocuparam com o caso de Joana de Albuquerque. Lino de Assumpção, que nos dá o único estudo pormenorizado do pensamento de Joana, mostra o seu caso à luz da escola francesa de psicanálise, nomeadamente Charcot<sup>14</sup>. Assim, Joana sofreria de uma histeria, em que os ataques epilépticos constituíam a primeira fase desse conjunto de sintomas, nos quais as alucinações visuais e auditivas teriam lugar. Movido pelo

<sup>10</sup> Joanna de Albuquerque / Joanna de Jesus, *A vida venerável da Madre Joanna de Albuquerque*, Lisboa, B.N., F.8766, folium 4 v.

<sup>11</sup> A. C. de Sousa, *Agiologio lusitano*, Reggia Off., Lisboa 1744, pp. 622-623.

<sup>12</sup> A. CAMPOS JÚNIOR, *A Visão de Jesus*, Século, Lisboa 1902; N.C. BORGES, *Arte Monástica no Lorvão: Sombras e Realidade*, Fundação Gulbenkian, Lisboa 2002, p. 221.

<sup>13</sup> T. SCHEDEL, *O Mosteiro e a Coroa*, Presença, Queluz de Baixo 2003.

<sup>14</sup> L. ASSUMPÇÃO, *As freiras do Lorvão*, França Amado, Coimbra 1989.

espírito cientista da época, Charcot colecionou uma série de sintomas, e procedeu à sua explicação segundo hereditariedade e perturbações nervosas. Descreve o mecanismo, mas não explica quer a cura quer a causa. No entanto, é com Sílvio Lima, em 1935, professor da Universidade de Coimbra por tão breve tempo, que Joana foi contextualizada à luz da psicanálise<sup>15</sup>. Sílvio Lima, leitor de Freud, não se fica pelo mecanismo da histeria e das alucinações por ela causadas, mas mostra-o no quadro de uma simbologia que a psicanálise nos ofereceu. Para ele, Joana é a das religiosas portuguesas que mais interessa ao estudo do «teorotismo» que conheceu na literatura religiosa católica o seu culminar em Teresa de Ávila. A transverbação, ou essa ferida de amor descrita pelas Místicas de Ávila e do Lorvão, faz com que Sílvio Lima se mova com dificuldade entre a explicação psico-sexual da experiência religiosa e a explicação religiosa da experiência sexual<sup>16</sup>. Esta ambiguidade entre o religioso e o profano está patente em todo o seu *Amor Místico*, e foi certamente a causa que, em pleno alvorecer do Estado Novo, a obra de Sílvio Lima tivesse sido tão mal recebida.

Quanto ao legado da história, até onde foi a nossa investigação, apenas podemos citar Nelson Correia Borges que, na sua tese de doutoramento, refere Joana de Jesus no quadro da renovação setecentista que o Mosteiro sofreu. Sendo uma obra relativa à história de arte, Correia Borges, enquadra a sua espiritualidade no contexto da Reforma Católica, e, nomeadamente, a operada a nível interior da Ordem Cisterciense<sup>17</sup>. O retornar à leituras dos mestres do passado como São Bernardo, o exemplo ainda recente de Teresa de Ávila e João da Cruz, fizeram com que, a nível intelectual se propicie, mesmo na ortodoxia, o vislumbrar de uma espiritualidade barroca, antes, naturalmente, de estar inscrita na arte. Nelson Correia Borges menciona ainda dois dados extremamente importantes que estão na base da possibilidade desta investigação. A substituição das abadessas perpétuas pelas trienais causou bastante instabilidade política na altura em que Joana viveu no

<sup>15</sup> S. LIMA, *O Amor Místico*, Universidade de Coimbra, Coimbra 1935.

<sup>16</sup> «Porque note-se: a cena da Transverbação tanto pode ser a simbolização alegórica de um certo estado psico-físico, de estrutura sexual, portanto um efeito, como pode ser alegoria tradicional que, pela sua materialização, suscite reflexos inconscientes psico-genitais na esfera sexual, portanto uma causa. Pode dar-se até a colaboração estreita entre os dois processos; a alegoria suscitar uma vivência sexual, e por sua vez, a vivência sexual reflectir-se ou traduzir-se na alegoria.» *IBID.*, pp. 144-145.

<sup>17</sup> M. COCHERIL, *Routier des abbayes cisterciennes du Portugal*, Nouvelle ed. revue, corrigée et annotée par Gerard Leroux. Centre Culturel Portugais, Paris 1986.

Lorvão. Conjuntamente com o processo de beatificação das Infantas fundadoras do Lorvão (Teresa e Sancha) que demorou mais de um século, tudo isso contribuiu para um período febril na instauração de culto ao feminino. A renovação arquitectónica da igreja do Mosteiro, mormente do capítulo, possibilitada pela prosperidade deste centro religioso, espelha-se até na própria experiência de consubstanciação da experiência mística<sup>18</sup>. Tudo isto contribui para repensar o feminino e a *écriture féminine* no espólio de Joana, entre o pensamento e a história das mentalidades. Mais ainda. Ao fornecer uma lista de sete nomes de monjas lorvanenses que partilhavam com Joana de Jesus o mesmo tipo de visões e de contexto espiritual e intelectual, vem assegurar-nos a possibilidade de uma mística do Lorvão, pelo menos enquanto experiência localizada geograficamente<sup>19</sup>. Se essa experiência, para além dessa especificidade, tem algo de característico, diferenciador de outra mística (como a de Ávila, a das Beguinhas, ou a de Helfta), não será por enquanto o objectivo agora deste trabalho.

### 3. Escrever como Reescrever

O *escrever* de Joana de Jesus exige também uma reescrita da história. O século XVII e a explosão do Barroco na península Ibérica não são simplesmente o triunfar da Contra-Reforma em Reforma Católica, mas também dentro da Reforma Católica podemos falar da Contra-Reforma, que muito vem beber à Reforma Protestante<sup>20</sup>. Relativamente a esta problemática focaremos sinteticamente apenas a questão da Graça que, no fundo, parece-nos estar presente nas várias reformas. A graça é correlata à questão da natureza. Se a natureza humana contrasta com a Divindade, pela sua falta, pela sua imperfeição, pela sua pecabilidade, aquela porém tem a tendência à união, à possibilidade de se aperfeiçoar, de redimir através dos sacramentos, das obras, das virtudes. Na Idade Média, antes da Reforma, um dos factores que diferenciavam a mística ortodoxa da heterodoxa,

<sup>18</sup> Joanna de Albuquerque / Joanna de Jesus, *Vida da Venerável Madre Joana de Albuquerque*, Livro 1, capítulo 18, Folium 51r.

<sup>19</sup> D. Isabel de Noronha, D. Sebastiana de Albuquerque (Irmã de Joana); D. Ana Machado de Figueiredo, D. Maria da Trindade, D. Micaela de Carvalho, D. Antónia da Cunha e Sá, D. Inês de Albuquerque. Cfr N. C. BORGES, *Arte Monástica no "Lorvão: Sombras e Realidades"*, p. 199.

<sup>20</sup> J.S.S. DIAS, *Correntes de sentimento religioso em Portugal*, Instituto de Estudos Filosóficos, Universidade de Coimbra, Coimbra 1960. C. M. AZEVEDO, *História Religiosa de Portugal*, Círculo de Leitores, Lisboa 2002.

era a impossibilidade da humanidade adquirir um estado de união com a divindade por natureza<sup>21</sup>. Esse estado teria de advir por intervenção da graça divina. Com a Reforma, esta divisão acentuou-se. A natureza humana é de tal modo propensa ao pecado, à negatividade e tão distante da Divindade, que de Lutero são conhecidas famosas frases como «Ich bin´s nichts. Non sum»<sup>22</sup>.

O caminho para Deus estava completamente vedado à natureza humana, e todos os mediadores como os sacramentos, as obras, [as instituições humanas] e as virtudes não colmatariam a diferença. Só com a graça de Deus se poderia ser salvo, e o caminho não o era da razão mas o da Fé. Cristo seria o único possível mediador, através da sua Palavra.

Se a Reforma Católica, enquanto Contra-Reforma, pretende zelar melhor pelas suas instituições, preceitos e controlo interno, a Contra-Reforma da Reforma Católica, protagonizada pelos movimentos pietistas e devocionais, tendem a aproximar-se, aos olhos da ortodoxia, do luteranismo. A mística ibérica tornou-se expressão da Reforma Protestante, pois trará ao lume as suas origens germânicas (Eckhart, Tauler e Suzo, e por detrás deles as beguinas), que também influenciaram o movimento vernacular da teologia<sup>23</sup>. No entanto, mover-se-á noutra direcção. A partir de agora, o que focará a ortodoxia é a sua permanente ênfase nas obras e virtudes, e não a graça.

Menendez y Pelayo mostra-nos essa relação com a heterodoxia através dos *alumbrados* ou *iluminados*<sup>24</sup>. Deles apenas se dispõe o relato dos que os condenaram. O Cardeal Pacheco reuniu 76 erros mais frequentes destas seitas, donde se destacam a ênfase dada à oração mental, recusa de obras e virtudes para se chegar a Deus, assim como a recusa a obediência a prelados, confessores e maridos. Doutrinalmente, mostra que o humano pode chegar a uma tal estado

<sup>21</sup> R. LERNER, *The heresy of the Free Spirit in the later Middle Ages*, Univ. of California Press, Berkeley 1972.

<sup>22</sup> P. CHAUNU, *O tempo das Reformas: 1250-1550: a história religiosa e sistemas de civilizações*, Edições 70, Lisboa 1993. T.A. BRADY jr. and H. OBERMAN (eds.), *Handbook of European History, 1400-1600: late Middle Ages, Renaissance and Reformation: Visions, programmes and outcomes*, Brill, Leiden 1995; H. OBERMAN, *The Harvest of medieval Theology: Gabriel Biel and the late nominalism*, Harvard University Press, Cambridge, Mass. 1963.

<sup>23</sup> P. GROULT, *Les Mystiques des Pays-Bas et la Littérature Espagnole du Seizième Siècle*, Uyst-pruyt, Louvain 1927.

<sup>24</sup> M. MENENDEZ Y PELAYO, *Historia de los Heterodoxos Españoles*. 2. vol., BAC, Madrid 1965-67. A. HAMILTON, *Heresy and mysticism in sixteenth-century Spain: the Alumbrados*, University of Toronto Press, Toronto 1992.

de perfeição, que só a vontade divina se move. Há uma total visão de Deus [do que Deus vê] e o rapto ou êxtase, não há fé, pois até a fé era intermediária. Agora vê-se tudo, e o rapto é um estado entre a Fé (dos Homens) e a Graça (de Deus). Está-se num estado de impecabilidade, e, segundo a ortodoxia, a partir daí tudo era permitido (entrando as obscenidades já comuns ao imaginário do Inquisidor relativo a estas seitas). Chamava-lhes iluminados pois suprimiam a via purgativa da ascensão a Deus, restando a iluminativa e a unitiva. Apareceram vários focos ao longo de toda a Espanha, e eram muito populares entre as mulheres e camadas populares, visto, deste modo, acederem ao divino fora do intelectualismo e dos outros intermediários monopolizados pela Igreja. Em Sevilha houve mesmo um levantamento popular<sup>25</sup>.

Os tratados espirituais em língua vernácula começam a ser cuidadosamente examinados. Frei Luís de Granada e Ignácio de Loiola são mesmo vigiados de perto pela Inquisição. No entanto, a repressão intelectual far-se-á sentir agudamente nos *alumbrados* que estão nas margens, abrangidos pela diferença específica de género e nacionalidade<sup>26</sup>. O caso de Maria da Visitação atesta as duas. Em 1586, Maria da Visitação era priora do convento da Anunciada, em Lisboa. Tinha êxtases, recebia favores da divindade, chagas e chegou mesmo a levitar. Frei Luís de Granada chegou a verificar a sua santidade, e dar permissão aos seus escritos e os quadros que a pintavam. No entanto, as suas profecias estavam imbuídas de um fundo anti-castelhano, apoiando os adversários de D. Filipe II. Foi rapidamente perseguida. Os seus quadros e escritos destruídos<sup>27</sup>.

No entanto, este clima de repressão ultrapassou a Península com Miguel de Molinos, e o seu *Guia espiritual que desembaraçava a alma e a conduz ao caminho interior para alcançar a perfeita contemplação*<sup>28</sup>. Em 6 anos fizeram-se 20 edições não só em castelhano como francês, latim, italiano. Primeiramente bem aceite, até em Roma, Molinos torna-se o porta-voz do nihilismo extático,

<sup>25</sup> «La mayor parte de la ciudad estaba inficionada y particularmente mujeres, entre ellas señoras muy principales, nobres y ricas. No hay duquesa ni marquesa, ni mujer alta ni baja, excepto las que se confiesan com frailes dominicos, que no tengam algo que decir de lo que rezan los dictos.» M. MENENDEZ Y PELAYO, cit. p.167

<sup>26</sup> A obra que nos serviu de referência foi o estudo de N.Z. DAVIS, *Women on the Margins: Three Seventeenth-Century Lives*, Harvard University Press, Cambridge 1995.

<sup>27</sup> M. MENENDEZ Y PELAYO, cit. pp. 157-158.

<sup>28</sup> Miguel de MOLINOS, *Guia Espiritual*, edición y notas de J. I. TELLECHEA IDIGORAS, Universidad Pontificia de Salamanca Salamanca, Madrid 1976.



ou, mais conhecido por quietismo. Em traços gerais, Molinos diz-nos que há duas formas de oração, a meditação (baseada na razão) e a contemplação (um abandono nas mãos de Deus). Esta naturalmente é a mais avançada, pois não necessita da inteligência mas do amor. A contemplação pode ser aquisitiva ou activa (mais imperfeita, através da solidão, dos livros espirituais, oração e um intrínseco horror a tudo que seja pecado) mas será mais perfeita quanto passiva ou infusa. Esta seria a pura graça de Deus, que Ele próprio tomaria a seu cargo a via purgativa. O confessor teria um papel bastante importante na condução da oração. De resto, a obediência era a Deus, não aos homens. O objectivo era chegar a um estado dessa tal impecabilidade.

A teoria não é nova, mas as repercussões haveriam de ser bem duras. Desde São Paulo, Dionísio Areopagita, Gnósticos e Padres da Igreja, todos almejavam essa aniquilação extática, estado puro e desinteressado da alma. Pelo menos, esta foi a tarefa de Fenelon que, na França, procurara traçar as raízes desse fenómeno, para provar a genealogia intelectual que vinculasse o quietismo não ao movimento dos *alumbrados*, mas à verdadeira doutrina Cristã<sup>29</sup>. Mais ainda, Fenelon pretende defender Jeanne de Guyon, a sua companheira espiritual nessa inquietude quieta. Madame Guyon desenvolve a teoria do amor desinteressado, o amor que já não é próprio, mas de Deus. Nas *Torrents*, mostra como a alma, após uma actividade amorosa, chega a um estado de morte (na vida), em que estando com uma fé nua, Deus possa intervir sem mediação física. A oração eleva-se aí de um estatuto imprescindível e interior<sup>30</sup>.

Como vemos, a relação com o Protestantismo é dúbia e conflituosa. No entanto este quietismo que «nada faz» é a possibilidade da Contra Reforma dentro da chamada Contra Reforma. Outra resposta a um depurar da ortodoxia católica, mas devido à sua localização geográfica, o quietismo responde à maneira de muitos dos seus intervenientes - mulheres. Não fazem nada, não reagem, pois a elas não cabe reagir ou agir. São passivas. Então descem ao fundo da sua condição e tornam-se pura passividade, puro Nada. Esta é a condição feminina – a da santa inactividade, ou, também chamada a «heróica indiferença». Resta-nos é saber se essa é a condição feminina ou a essência feminina.

<sup>29</sup> J.R. ARMOGATHE, *L'Quietisme*, PUF, Paris 1973.

<sup>30</sup> M. NASSON (ed.), *Fénelon & Madame Guyon: documents nouveaux et inédits*, Hachette, Paris 1907.

#### 4. Reescrever como Escrever

Foi com os *Estudos sobre a Histeria* que Freud, juntamente com Breuer, iniciou as investigações que culminariam no método da psicanálise<sup>31</sup>. Reagindo à escola cientista de Janet e Charcot, Freud assinalou o início da *Spaltung* no sujeito histórico, baseado na incontrolabilidade desejo. Histeria era uma doença feminina, das mulheres que, superando um Real traumático, o reprimiam, transformando-o num sistema fantástico. A neurose era entendida como um sistema patológico de realização do desejo em que o princípio do prazer não se desenvolvia correctamente, tornando-se um mecanismo de defesa. Estaria portanto ligada ao processo de sexualização, quando a criança dissociada da mãe, findaria a seu período bissexual e se tornaria mulher ou homem, através do surgimento do significante, o primeiro Outro. O pai seria assim o representante da Lei, pela detenção do Falo e da quebra com a unidade primordial entre a mãe e criança. O desenvolvimento da mulher descrito por Freud poderia ser entendido nas linhas de desenvolvimento histórico, contrariando desde já a ideia cristã de que a mulher assume o lugar da passividade. A criança tornar-se-ia pessoa feminina pela inveja do pénis- o objecto imaginário- que falhava em aparecer na metonímia do desejo, recebendo assim uma dimensão de realidade. A castração era o símbolo da *Ichspaltung*, uma divisão do Ego para além do Imaginário. Caso esta linha de desenvolvimento falhasse, haveria um retorno à unidade com a Mãe.

Jacques Lacan desenvolveu esta última possibilidade, afastando a subserviência fálica da sexualidade feminina, em «Deus e a *Jouissance* da Mulher»<sup>32</sup>. A Mulher, diz ele, não existe, pois pertence à experiência da unidade pré-edipiana, que tem os seus correlatos no discurso religioso, ético e literário (amor cortês). Contra esta fantasia, Jacques Lacan oferece o conceito de *jouissance*. Esta seria o momento da sexualidade referente ao excesso, para além do termo fálico, que marcaria a identidade sexual. Daí a experiência da *jouissance* ser como que da propriedade da mulher mística. Hadewijch e Teresa de Ávila seriam para ele exemplos dessa unidade primordial. Esta seria sempre uma experiência feminina, mesmo quando acontece a homens, e cita João da Cruz que se colocou nesse lugar de inexistência ou não-tudo.

<sup>31</sup> S. FREUD, J. BREUER, *Studien über Hysterie*, Fischer, Frankfurt am Main 1970.

<sup>32</sup> J. LACAN, «God and the *Jouissance* of the Woman. A Love Letter», in J. MITCHELL, J. ROSE (eds), *Feminine Sexuality: Jacques Lacan and the école freudienne*, Macmillan Press, London 1983, pp. 137-161.

Entre Freud e Lacan, na França de pós-Guerra, operou-se todavia um fenómeno social e intelectual na emancipação da mulher - «a segunda vaga feminista»<sup>33</sup>. Simone de Beauvoir marcou os estudos da subjectividade com a frase.

«On ne naît pas femme: on le devient. Aucun destin biologique, psychique, économique ne définit la figure que rêve au sein de la société la femelle humaine; c'est l'ensemble de la civilisation qui élabore ce produit intermédiaire entre la mâle et le castrat qu'on qualifie de féminin.»<sup>34</sup>.

Beauvoir pretende, na sua luta pelos direitos das mulheres, igualizá-la ao homem. Uma subjectividade individual, desenvolvida pela cultura e educação, mas jamais pela especificidade feminina. Esse discurso fora essencialmente um discurso mitológico – do qual Freud não está ilibado – com o objectivo de integrar a mulher (e o humano) em determinadas posições e funções. Destruir essas funções e posições e ocupar as dos homens é a mensagem de Beauvoir. Analisando um papel que houvera sido protagonizado pela mulher, a mulher mística, Beauvoir dá-nos dois exemplos que, a propósito de Joana de Jesus, ser-nos-ão extremamente úteis: Jeanne de Guyon e Teresa de Ávila. Se o fervor místico da primeira é de cariz narcisista e há uma aniquilação da sua subjectividade num ser irreal (Deus), o de Teresa desenvolve uma relação entre o individuo e a transcendência ainda assim de feição intelectualista, e determinada a ser reformadora, a fazer vibrar a sua própria existência num contexto social e religioso elitista (isto é, vedado a partes da sociedade no qual figuram as mulheres).

No entanto, este discurso feminista igualitário marcou apenas uma tendência na filosofia da subjectividade. Irigaray, vinda do círculo psicanalítico lacaniano, contesta quer inexistência da mulher (defendida por Lacan) quer essa igualdade cega que abstrai o sujeito (de Simone de Beauvoir). Irigaray procede à crítica da especulação por parte da especularização (a mulher como o outro do espelho do homem. Mulher como o não do homem). A experiência da histeria e de outras doenças ditas femininas levaram-na a restabelecer um discurso feminino – *parler des femmes*. Em vez da inveja do pénis, porque não falar-se do primado dos seios, da vulva? Ela remete-nos para a dimensão pré-edipiana, onde a unidade com o Outro se faz agora em termos no caminho para o Mesmo. Reactivar a relação

<sup>33</sup> G. DUBY, M. PERROT (ed.), *A História das Mulheres-O século XX*, Afrontamento, Porto 1990.

<sup>34</sup> S. BEAUVOIR, *Le Deuxième sexe*, 2 vol., Gallimard, Paris 1949, p. 6.

Demeter-Perséfone, numa genealogia claramente esquecida pelos homens por inveja do leite, dos Seios<sup>35</sup>.

Será esta mesma temática que estará na base da teoria de Helene Cixous, em textos com *O riso de Medusa* ou *A Nova Mulher*<sup>36</sup>. *Écriture féminine* é o escrever o corpo, ultrapassando as distinções do masculino, feminino, no retorno ao pré-edipiano. É o discurso do Inconsciente, onde a lógica e a lei não imperam. Cita o monólogo de Molly, no *Ulisses* de James Joyce, como já fora exemplo de José Lino Grunwald, aquando do «escreviver» da poesia concreta. Mas Cixous dá preferência a autoras como Duras, e especialmente, Clarice Lispector. A «écriture féminine» canta o *Cântico dos Cânticos* do corpo feminino-maternal. Ser mulher é ser o próprio Corpo. Escrever a partir da metáfora concreta maternal, gerar a partir do útero, com dores e eterno amor. O texto feminino tem sido escrito até agora de modo subtil e invisível, com as tinta branca do leite maternal. Há que terminar a logocêntrica ilusão da união significado com o significante: viver a laranja, isto é, acabar com a natureza morta de Cézanne, que, como a mulher, jaz na mesa da cozinha.

No entanto, Irigaray e Cixous acabam por ser acusadas novamente de essencialismo, de retornarem a figuras estanques do feminino e oscilarem entre o biológico e o normativo<sup>37</sup>. Não traduzir *écriture féminine* mostra portanto também da nossa parte a dimensão cultural e social com que esse conceito emergiu no contexto da emancipação da mulher e das teorias hodiernas sobre a subjectividade.

## 5. Escreviver como Viver

Eis-nos pois, finalmente, como viemos chegar a Joana de Albuquerque, Joana de Jesus. Como histórica e intelectualmente, repensar o texto feminino desconhecido do século XVII parece-nos revestir de total importância filosófica.

Joana de Albuquerque descreve-nos a sua formação intelectual, incentivada

<sup>35</sup> L. IRIGARAY, *Speculum de l'autre femme*, Minuit, Paris 1974. Idem, *La langage des déments*, Mouton, The Hague 1973.

<sup>36</sup> H. WILCOX [et ali] (edt), *The body and the text: Hélène Cixous, reading and teaching*, Harvester Wheatsheaf, New York 1990. Susan SELLERS, *The Hélène Cixous Reader*, Routledge, London 1994.

<sup>37</sup> I. WEBER (Hrg.), *Weiblichkeit und weibliches Schreiben: Poststrukturalismus, weibliche Ästhetik, kulturelle Selbstverständnis*, Wissenschaftliche Buchhandlung, Darmstadt 1994.

<sup>38</sup> Teresa de Jesus, *Obras Completas*, BAC., Madrid 1974.

pelo pai, que lhe houvera ensinado latim e lhe dera, aos 15 anos, *O Tratado da Casa Interior* de Santa Teresa (Capítulo1)<sup>38</sup>. Juntamente com o facto de Joana possuir imensas tias em posições estratégicas em mosteiros beneditinos e cistercienses, mostrava-se naturalmente propensa à oração, ao recolhimento e partiu para Lorvão. Em toda a obra de Joana está patente, ainda que não o diga, a *Vida* de Teresa. Como Teresa, Joana padeceu graves doenças (e ataques epilépticos). Como Teresa, Joana desdenha dos Confessores, como Teresa, Joana vê o inferno e tem os desposórios com Cristo, como Teresa, Joana vê-se reformadora. Joana começa a escrever a sua autobiografia a partir de 1661, aos quarenta e um anos de idade, a pedido de Frei Vivardo de Vasconcelos, abade Geral da ordem de Cister e próximo do Rei D. Joao IV e da Rainha D. Luísa, e infanta Catarina, também rainha de Inglaterra. Este homem desenvolveu a reforma católica a nível dos Cistercienses, fundando as novas *recoletas* de Lisboa que, sob o espírito da Reforma Católica, se revestiam de contornos muito mais rígidos e ascéticos. Frei Vivardo era um homem sensível à espiritualidade feminina, e houvera estado deslumbrado por Maria da Cruz, mulher religiosa que fundara um recolhimento no bairro do Mocambo. Esta era uma mulher culta, viajada e religiosa, dada a visões, êxtases e arguindo com ele matérias espirituais. Apesar de seu pupilo, Vivardo soubera-a cativar para o núcleo dos Cistercienses, e transforma o seu recolhimento em ordem autónoma cisterciense, com o apoio régio já conhecedor da fama de santidade de Maria da Cruz. O seu poder no Mosteiro fez-se sentir e amedrontar as dirigentes que eram irmãs de Vivardo. Maria da Cruz foi denunciada ao Santo Ofício, açoiada e expulsa para o Brasil, apesar das críticas mesmo dentro do Paço<sup>39</sup>.

Joana haveria de desempenhar um papel semelhante com Vivardo. Aproximados na intimidade da confissão, Joana intercede por ele e pelos seus amigos no diálogo com a Divindade, cura-lhe as dores de cabeça e outras doenças, e partilham leituras espirituais. O confessor recomenda-lhe as leituras, a confessada escreve para ele. A vinda de Joana deve-se, no entanto, a um pedido expresso de Vivardo e do confessor da Casa. O primeiro dá-lhe os cadernos para escrever. O segundo escreve-lhe cartas de incentivo para o Lorvão, cativando-a para vir para Lisboa.

«Deus escolheu a enferma de saúde do mundo para a confusão da força, e a falta do tino para confundir os sábios do mundo; Deus escolheu-te porém, para que por ti e em ti, Ele que é o reparador de todos, o reformador da lei e de seu povo, por

<sup>39</sup> L. ASSUMPÇÃO, *As freiras do Lorvão*, Franca Amado, Coimbra 1899.

ti reforme as freiras da nossa ordem. E assim, irmã amantíssima do Senhor, ao sopro do Espírito Santo, dispõe-te para que a tua língua seja a pena do escrevente correndo veloz, e, seguindo a regra e os usos e costumes cistercienses, compõem a reforma das freiras de Cister. (...) Essa mesma reformulação feita por ti e por ti mesma escrita será apresentada ao Sumo Pontífice Vigário de Cristo para que aprove o que for de boa vontade de Deus e o que for de bom, o que for contrário reprovará. Pelo que trabalha, filha do leão (mulher forte) para que conluas esta obra com a maior diligência (...)»<sup>40</sup>.

Esta regra terá sido entregue em 1664, mas dela não há rasto. Joana parte para Lisboa e, apesar de estar bastante próxima dos seu novo Confessor, é ostracizada pela sua comunidade religiosa, as bernardas descalças. A situação agrava-se, Joana queixa-se do mal-estar, e Vivardo de Vasconcelos responde-lhe.

«Minha madre. Eu não estou mal com V.R., estou mal com o seu amor próprio, com a sua soberba, com o seu pouco sofrimento, e com a sua língua com que V.R. tem escandalizado até as paredes dessa casa; e finalmente que eu cuidei que tratava com uma ovelhinha de Deus, e achei-me com outra Maria da Cruz (...) e nisto conheci a violência com que V.R. vive nesse paraíso e sua pouca humildade; e como toda a sua doutrina é falsa de onde estes erros começaram para Deus permitir esses enganos. Saberá V.R. ou nunca o saberá porque a sua cegueira e a sua soberba e presunção não lhe darão lugar a isso.»<sup>41</sup>.

Joana ainda comporta a esperança de ser reformadora em Santarém, na nova recoleta, mas mandam-na embora de novo para o Lorvão. Que escreverá Joana para ser tão mal-amada? Joana, sendo uma mulher, não tem autoridade para escrever<sup>42</sup>. Tem de se reportar ao que Deus lhe manda escrever, através de visões e alucinações. Ela só pode escrever o que vê.

## 6. Escrever como Ver

E que vê Joana? Joana vê acima de tudo Teresa. Joana quer ser como Teresa e Joana verá o que todas as místicas vêm. Receia os confessores pouco letrados, como Teresa, aguardando, quiçá pela vinda desse Confessor, que julgara ser seu Companheiro espiritual e intelectual. Nessa altura dedicava-se à leitura, destacan-

<sup>40</sup> «Carta [de Frei Alberto do Amaral a Joana de Jesus] in Joanna de Albuquerque /Joanna de Jesus, *Vida da Venerável Madre Joanna de Albuquerque*, Folium 94.

<sup>41</sup> «Carta de Vivardo de Vasconcelos a Joana de Jesus», in L. ASSUMPÇÃO, *As freiras do Lorvão*.

<sup>42</sup> P. DINZELBACHER, *Revelationes*, Brepols, Turnhout 1991.

do-se Frei Luís de Granada e a *vita* de Madalena de Pazzi que então circulava na época. A linguagem que Cristo utiliza com Joana é a mesma que com Teresa. Assim, Joana prepara-se para as núpcias, tendo Teresa como advogada, e descreve:

«Este piedoso Senhor me tomava, e chegando-me a si com um puro e excessivo amor, me deu um suavíssimo ósculo com que senti tanta suavidade e deleite que ficando num profundo desmaio, acordei fora de mim, e tão engolfada em Deus, que não conheci Terra onde estava.»<sup>43</sup>.

A experiência do «engolfamento» repetir-se-á, na reafirmação da sua autoridade dentro das comunidades em que se move, no êxtase das potências adormecidas, para que a sua via iluminativa e unitiva confluam numa verdadeira simbiose entre a mulher e o Divino<sup>44</sup>. E digo mulher e não humano, pois é na sua particular, débil e insegura faceta *mulier qua mulier*, que Joana julga poder ter esta união com o Amado. Uma união possibilitada pelo exemplo vivo e edificante da recente Santa Teresa de Ávila, espelhada na recepção que Joana faz dos conceitos de Teresa<sup>45</sup>. Assim, Jesus grava com o Seu sangue o Seu nome no coração da mulher, e esta o dela no dele, como pela escrita do nome acordasse um testemunho de poder (capítulo 13). Assim Jesus lhe dá a conhecer o próprio Pai, e, espiritualmente, lhe oferece chagas (Capítulo 21). Ela torna-se um vínculo de favores entre o reino dos mortos e dos vivos, ganhando almas do purgatório (capítulos 27 -29; 41 e 42). E à medida que estes convívios se estabelecem, Joana é conhecida nas suas comunidades, admirada e invejada pelas suas companheiras (capítulos 31 e 50). A escrita da Reforma faz-se como obra de Deus através de Joana, a escolhida. A escrita que se iniciou no coração a sangue, é agora retomada, em papel, como «obra do Espírito Santo», escrita em «êxtase» (capítulo 36). A ela os Mistérios da Trindade e Sacramento foram-lhe mostrados, em «visões intelectuais» (capítulo 69) ou revelações, «inteligencias de coisas futuras» (capítulo 30) directamente por Deus, seu sogro (capítulo 24.). Ela bebe da pomba «a verdade e sabedoria» através da oração, «música de[...] união» (capítulo 23). Joana não precisa de «livros espirituais» apenas «o livro da vida» (capítulo 7) que faz com que a sua escrita provenha da *escrevivência*.

<sup>43</sup> Joanna de Jesus/Joanna de Albuquerque, *A vita da venerável Madre Joanna de Albuquerque*

<sup>44</sup> *Ibid*, ff. 25-27.

<sup>45</sup> J. POIETREY, *Vocabulário de Santa Teresa*, Universidade Pontificia de Salamanca/Fundacion Universitária Española, Madrid 1983.

Esta escrevivência possibilitada pelo segredar de Deus ao ouvido de Joana revelando-lhe os mistérios da Igreja, representando-os no «interior da alma» (capítulo 38), faz com que a Mística do Lorvão exteriorize o desejo reprimido. Mas a visão/escrevivência mística pode ser patologicamente classificada como do domínio da histeria<sup>46</sup>. A respeito das *vitae* das mulheres religiosas do século XIII, Amy Hollywood adverte-nos que pode haver uma ventriloquização da histeria, tanto na ortodoxia como na heterodoxia<sup>47</sup>. No sono das potências e no «sentimento amoroso» que faz abrir ou «dilatar» [sua *Lieblingswort*] o mundo, Joana assume-se como a intérprete e a detentora de conhecimento, projectando-o para a comunidade. Esta projecção, ainda que em conteúdo não colida com a ortodoxia, catapultava-a para uma liderança religiosa. Assim, Joana abdicará da sua genealogia humana (masculina) passando de Albuquerque para Jesus. Não porque era hábito a mudança de nome, (como atesta a perseguição a que fora alvo por causa dessa escolha) mas porque Joana escolhe outra genealogia. Não é a divina, ou a imposta pela Ordem, mas a feminina, arrancada ao sonho da *mimesis* permanente que Joana sente por Teresa, ainda que raramente a mencione. Apontamos aqui uma das suas excepções.

«Bem sei eu, meu amor, e meu Senhor da minha alma, que sois vós Jesus de Teresa e por isso lhe fazeis tantos favores». Teve como resposta ‘Também sou Jesus de Joana’<sup>48</sup>.

E assim mudou o nome, para entrar numa galeria de subjectividade reactiva na sua passividade, na escrita de uma nova Casa, de uma nova Reforma (Católica). Essa transformação do «nome do pai» para o «nome da Santa» causar-lhe-ia agravos dentro da comunidade. Joana de Jesus ficou para a história afinal como Joana de Albuquerque. A passagem para a autoria, para a santidade, para a genealogia divina a que Joana desejava pertencer e participar com um legado intelectual *écrite* em português, não conseguiu lograr. Joana de Jesus significa a possibilidade da mulher, através da nupcialidade, ascender a um outro contacto e conhecimento com Deus feito homem. Para a ortodoxia Joana é Joana de Albuquerque, o nome

<sup>46</sup> «Failings and Troubles of Desire» in A. VERGOTE, *Guilt and Desire: Religious Attitudes and their Pathological Derivatives*, Yale University Press, New Haven and London 1988, pp. 121-232.

<sup>47</sup> A. HOLLYWOOD, *Sensible Ecstasy: Mysticism, Sexual Difference and the Demands of History*, The University of Chicago Press, Chicago 2002, p. 236-274.

<sup>48</sup> Joanna de Albuquerque/ Joanna de Jesus, *A vida venerável Madre Joanna de Albuquerque*, folium



do Referente, o nome do falo, o nome do Pai. Para a *écriture féminine* escrita a branco, com o leite materno, Joana é Joana de Jesus.

Escreviver transforma-se derradeiramente em ver. Ela vê, detém conhecimento que a experiência mística lhe veicula. Eis uma das visões que Lino de Assumpção considera poderem aproximar-se do quietismo.

«Neste mesmo dia, depois de completas, quando me queria recolher, cheguei como sempre costumava a um Senhor que tinha na cela posto na cruz e dei-lhe um ósculo no peito, e entendi que o Senhor me fazia com grande força que lhe o desse na boca. Mas eu tive um temor e parece-me que por humildade lho não dei, e assim, como quem não fazia o que lhe mandavam, me recolhi. Ao outro dia, às cinco horas da manhã, fui para a oração conventual, e comecei-me, com grande paz e suavidade, a recolher ao interior aonde entendia com grande certeza tinha comigo o meu Senhor Deus e homem verdadeiro, o qual com um amor excessivo se chegava a mim e dava-me a entender que aquele ósculo que eu não lhe quisera apertava consigo, e eu pecadora a minha indigna boca na sua, com uma doçura e suavidade, que me tirava dos seus sentidos, estava gozando daquele soberano favor, e como com ele me sentia enlouquecer: O Senhor me tornava a apertar consigo, como quem não se satisfaz de uma coisa que muito desejava de lograr, e tornava renovar o favor passado, a minha alma de todo amortecida, sem saber o que dizia, parece falava interiormente muitas palavras todas de grande amor, e entendia que o Senhor me respondia entre muitas das quais me recorde destas «Minha querida Esposa, quanto te amo, e quanto me deleito em estar contigo» Aqui me lembrei de meu confessor, com quem desejava de lhe dar parte daqueles grandes bens que estava gozando, e o Senhor me dizia com grande amor: «Aqui o tenho comigo!» E logo entendi que também ali estava.»<sup>49</sup>

Joana apropria o vocábulo escrevivo por Teresa: *a suavidade*, o *enlouquecer*, o *amortecimento*. Esta experiência é possibilitada pela visão do «senhor Deus e homem verdadeiro»: a espiritualidade e onipotência da Divindade unidas, copulativamente pelo «e», ao homem, à masculinidade real, frágil e humana. Essa fragilidade é atestada pelo desejo que o próprio Cristo tem por ela: «aquele ósculo que eu não lhe queria apertava consigo». A humanidade de Cristo é tão pungente que a própria Joana se lhe recusa, mas a «doçura e a suavidade» proporcionadas pelo exercício da oração e da divindade possibilitam o *enlouquecimento* totalmente receptivo ou *amortecido*. É Cristo que se *deleita*, que *deseja*, que *ama*, que quer *estar com* ela. Um Cristo mais desejoso e mais apaixonado até que ela. Joana não perde os sentidos, apesar de todo o amortecimento da alma, e a referência do poder fálico humano não deixa de estar presente – esse desejo de procurar o seu confessor, de o fazer partilhar da experiência mística ao qual não tem acesso, por

<sup>49</sup> Joanna de Albuquerque/Joanna de Jesus, *A vida da Venável Madre Joanna de Albuquerque*.

não ser desejado nupcialmente pela intelectual e sensual heterossexualidade de Cristo.

No entanto, a experiência mística, ao mesmo tempo que traduz poder e afirmação, é de autotransformação – são dimensões correlatas da mesma experiência. A busca da *santidade* pelo êxtase nupcial é o *modus vivendi* que Joana, entre o legado Cisterciense-Teresino e os focos de iluminados na Península Ibérica, irá escrever.

### 7. Escrever – [Em jeito de conclusão]

Nesta relação triádica entre feminino, Divindade e Poder (humano, fálico), a ordem é descentralizada e triangular. O desejo reprimido na histeria ventriloquiza o poder sinuante entre a ortodoxia da experiência do amor e a heterodoxia da busca poder. Resta, portanto, reanalisar o ver, o viver, o escrever, o reescrever na escrevivência da experiência mística como conhecimento latente, mas marginalizado à força de quietude (ou quietismo?) da razão. Ou estaremos nós a falar do advento de uma meta-razão? Uma meta-razão elástica, concreta e lúdica, *alumburada* e interiormente inquieta, que faz dilatar os significantes e significados numa criativa descodificação, para uma «agudização máxima das capacidades racionais projectando a mística como plenitude humana»<sup>50</sup>.

Eis, pois, uma escrevivência espontaneamente *feminista*, por reavaliar o papel da mulher entre o poder e o divino na sociedade, mas também gnoseo e ontologicamente, pelo primado de uma experiência no feminino, num corpo feminino, que acede a uma posição privilegiada do conhecer e ser<sup>51</sup>. *Écriture féminine* dizem alguns. Escrita do inconsciente - desejo primordial de unificação com o mundo - que, sob tintas da tradição da espiritualidade monástica mesclada com a presença triunfante de Teresa de Ávila, terá adquirido uma crítica ao racionalismo advindos do Humanismo e das Reformas. Escreveu-se em português, escreveu-se no vernáculo feminino do Lorvão.

<sup>50</sup> M.C.C.R.M. PACHECO, *Ratio e Sapientia. Ensaios de filosofia Medieval*. Liv. Civilização, Porto 1984, pp. 129-130.

<sup>51</sup> C.W. BYNUM, *Fragmentation and Redemption. Essays on Gender and Human Body in Medieval Religion* Zone Books, New York 1992.