

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA
CURSO DE DOUTORADO
LINHA DE PESQUISA: CULTURA E REPRESENTAÇÕES

TESE DE DOUTORADO

A MADRE FUNDADORA E OS LIVROS:

SANTIDADE E CULTURA ESCRITA NO “SIGLO DE ORO” ESPANHOL

LUCIANA LOPES DOS SANTOS

PORTO ALEGRE

OUTUBRO – 2012

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA
CURSO DE DOUTORADO
LINHA DE PESQUISA: CULTURA E REPRESENTAÇÕES

A MADRE FUNDADORA E OS LIVROS:

SANTIDADE E CULTURA ESCRITA NO “SIGLO DE ORO” ESPANHOL

Tese apresentada como requisito à obtenção do título de Doutor junto ao Programa de Pós-Graduação em História do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, sob a orientação do Professor Dr. Eduardo Santos Neumann.

LUCIANA LOPES DOS SANTOS

PORTO ALEGRE

OUTUBRO – 2012

CIP - Catalogação na Publicação

Santos, Luciana Lopes dos
A Madre Fundadora e os Livros: santidade e
cultura escrita no "siglo de oro" espanhol / Luciana
Lopes dos Santos. -- 2012.
252 f.

Orientador: Eduardo Santos Neumann.
Coorientador: Antonio Castillo Gómez.

Tese (Doutorado) -- Universidade Federal do Rio
Grande do Sul, Instituto de Filosofia e Ciências
Humanas, Programa de Pós-Graduação em História, Porto
Alegre, BR-RS, 2012.

1. Espanha. 2. Idade Moderna. 3. Santidade. 4.
Cultura Escrita. 5. Santa Teresa de Jesus. I.
Neumann, Eduardo Santos , orient. II. Gómez, Antonio
Castillo, coorient. III. Título.

*“É cousa dificultosa escrever bem
História...”*

BELCHIOR DE SANTA ANA, SÉCULO XVII

AGRADECIMENTOS

Agradeço a todos que de alguma maneira me ajudaram a concluir essa tese. Começá-la foi trabalho meu, mas chegar até o final, somente foi possível com o incentivo e perseverança de algumas pessoas. Citarei algumas, não todas, mas tenho certeza de que todos fizeram parte dessa trajetória de cinco anos de pesquisa.

Em primeiro lugar, agradeço a Deus por ter chegado até aqui. A meus pais e a minhas irmãs, que, de longe ou de perto, me “suportaram” de todas as maneiras, principalmente quando eu não queria mais ouvir a pergunta “para quando é a conclusão da tese?”. Aos meus cunhados, apesar de serem cunhados. E a meus sobrinhos que, embora muitas vezes querendo a tia só para eles, me animaram nas horas de maior cansaço.

A todos os meus amigos, até mesmo aqueles com quem tenho somente contato virtual. Por ouvirem minhas queixas, meus surtos de “loucura investigativa” ou mesmo por terem me animado a continuar, sempre. Por todos os que torceram por mim, principalmente quando eu estava no estágio de doutorado-sanduíche, no qual não os tinha fisicamente por perto, mas que me mandavam forças de longe. A Michela Giovannini, colega de profissão e de “*piso compartilhado*” em Alcalá, pelas conversas sempre frutíferas a respeito de nossas pesquisas no âmbito da Cultura Escrita, pela amizade e pela calorosa acolhida de sua família em Trento. *Grazie mille!* A afilhada e Doutora Giseli Lopes, amiga fiel, que me auxiliou em algumas questões de Informática.

Aos profissionais das diversas áreas com quem me encontrei no decurso deste trabalho e hoje vejo como minhas inspirações. De modo especial, agradeço a meus orientadores, que, no decorrer dos últimos anos, me apoiaram, “puxaram minhas orelhas” e tiveram confiança no meu trabalho. Ao Prof. Dr. José Rivair Macedo (UFRGS), meu primeiro orientador, que acreditou em um projeto surgido ainda no curso de graduação em História na UFRGS, que acabou virando dissertação de mestrado e tese de doutorado. Agradeço ao Prof. Dr. Eduardo Santos Neumann (UFRGS), por ter me ajudado com importante bibliografia e por ter acolhido meu projeto com entusiasmo. Ao Prof. Dr.

Antonio Castillo Gómez (Universidade de Alcalá de Henares), pela grande ajuda dada quando do meu estágio doutoral, desde a ambientação necessária em um país desconhecido, até as reuniões, seminários, partilhas de investigações e aulas, sempre produtivas. Aos colegas do *Seminario Interdisciplinar de Estudios sobre Cultura Escrita* (SIECE) da UAH, por terem me acolhido como membro do SIECE, mesmo eu tendo aprendido muito mais com eles do que eles comigo. A Prof^a Dra. Alison Weber (Universidade da Virgínia, EUA), pela disponibilidade do envio de um de seus livros e de alguns de seus artigos sobre a escrita feminina entre as carmelitas descalças. Ao Frei Davi de Maria Imaculada, pelo incentivo e pela doação de sua tese sobre Frei Jerónimo Gracián. Meu eterno agradecimento ao Frei Tomás Álvarez (carmelita de Burgos), considerado o maior especialista vivo sobre a história de Santa Teresa e da Ordem do Carmelo Descalço. Somente um encontro para falar sobre a minha pesquisa com esse senhor já teria sido muito bom, mas ainda fui agraciada pelo empréstimo de um livro seu e pela partilha de seu conhecimento sobre o tema. Certamente ele poderia escrever sobre a temática de minha tese de doutorado melhor do que eu.

Um agradecimento especial a todas as bibliotecas e arquivos, assim como a seus bibliotecários, arquivistas e funcionários do setor de reprografia que também trabalharam para que este projeto tornasse realidade. Recordo principalmente o auxílio dos funcionários: das Bibliotecas da UFRGS; da Biblioteca Nacional e do Arquivo Histórico Nacional, ambos de Madrid; do Arquivo Diocesano de Ávila e da Biblioteca de Filosofia e Letras da Universidade de Alcalá de Henares. Recordo de modo especial Frei Miguel Ángel Díaz, que abriu o Arquivo Silveriano da comunidade carmelita de Burgos para minha investigação (mesmo na hora da “*siesta*”), de Fr. Pedro Tomás Navajas, provincial carmelita de Burgos, e de Fr. Gabriel Castro, pelo acolhimento na hospedaria de sua comunidade nos dias em que eu estava trabalhando no arquivo. Necessária também a recordação do auxílio dado pelos frades carmelitas descalços da Casa de Oração São João da Cruz e da Paróquia Santíssimo Sacramento e Santa Teresinha, de Porto Alegre, pela confiança no empréstimo de livros e artigos, os quais eu somente teria encontrado em suas bibliotecas. A Fr. Miguel Ángel da Imaculada (*in memoriam*), que deu seu apoio inicial, mas que se foi tão cedo.

Às religiosas carmelitas, pela conservação de textos tão importantes para elas quanto para os interessados em História. Pelo incentivo e pela partilha de seus conhecimentos a respeito do tema proposto da minha investigação, pelas perguntas que me faziam a respeito da História de sua Ordem, que muitas vezes transformaram-se em pequenos problemas da minha investigação. Esta tese não teria sido possível sem elas.

Aos membros dessa banca de doutorado, por terem aceitado o convite e pelas observações que só farão enriquecer meu trabalho como historiadora.

A CAPES, pelo auxílio concedido entre junho e dezembro de 2009, pela bolsa de “doutorado-sanduíche”, modalidade PDEE.

RESUMO

Esta tese tem como assunto as mudanças nas concepções sobre a santidade no início da Idade Moderna e como os depoimentos dos Processos de Beatificação de Teresa de Jesus (que viveu entre 1515 e 1582, mas cujos inquéritos foram realizados entre 1590 e 1610) foram importantes e, de certa forma, canalizaram a construção de conhecimento a respeito de sua figura. A investigação tem três objetivos principais: observar os Processos de Beatificação e Canonização de Santa Teresa de Jesus como uma fonte para a História Social da Cultura Escrita, apresentando tal documento a partir de suas características materiais e de sua relação com os personagens que o construíram; compreender a circulação dos escritos de Santa Teresa entre as irmãs carmelitas descalças, a importância destas primeiras leitoras para a difusão das obras teresianas e como principais testemunhas dos processos; investigar a relação entre os escritos teresianos e a memória da escritora, considerando a ligação com os letrados, o incentivo dado pela Madre à cultura escrita nos novos conventos e as disputas por sua memória no seio da Ordem do Carmelo Descalço. A pesquisa foi realizada a partir da análise de fontes originais e de algumas cópias dos processos que precederam a canonização de Santa Teresa, assim como de fontes bibliográficas diversas. Teresa de Jesus teve sua santidade reconhecida, principalmente, por seus escritos. Talvez mais do que os milagres descritos nas fontes, as obras teresianas foram utilizadas como prova de sua santidade e, portanto, determinantes para que a canonização fosse aceita pela Igreja Católica.

RESUMEN

Esta tesis tiene como asunto los cambios en las concepciones sobre la santidad en los inicios de la Edad Moderna y como las declaraciones de los Procesos de Beatificación de Teresa de Jesús (que vivió entre 1515 y 1582, pero cuyas deposiciones fueran realizadas desde 1590 hasta 1610) fueran importantes y, de cierta forma, canalizaran la construcción del conocimiento a respecto de su figura. La investigación tiene tres objetivos principales: observar los Procesos de Beatificación y Canonización de Santa Teresa de Jesús como una fuente para la Historia Social de la Cultura Escrita, presentándolo a partir de sus características materiales y de su relación con los personajes que lo construyeran; comprender la circulación de los escritos de Santa Teresa entre las hermanas carmelitas descalzas, la importancia de estas primeras lectoras para la difusión de las obras teresianas y como principales testigos de los procesos; investigar la relación entre los escritos teresianos y la memoria de la escritora, considerando el trato con los letrados, el incentivo dado por la Madre a la cultura escrita en los nuevos conventos y las disputas por su memoria en el seno de la Orden del Carmen Descalzo. La pesquisa fue realizada a partir del análisis de fuentes originales y de algunas copias de los procesos que precedieran a la canonización de Santa Teresa, así como de fuentes bibliográficas diversas. Teresa de Jesús tuvo su santidad reconocida, especialmente, por sus escritos. Tal vez más que de los milagros descritos en las fuentes, las obras teresianas fueran utilizadas como prueba de su santidad y, por tanto, determinantes para que la canonización fuera aceptada por la Iglesia Católica.

ABSTRACT

This thesis has as subject the changes of the conceptions of holiness in the Early Modern period and how the Process of Beatification of Teresa of Jesus' (who lived between 1515 and 1582, but whose surveys were conducted between 1590 and 1610) testimonies were important and, somehow, canalized the construction of knowledge about her figure. The research has three main objectives: to observe the Process of Beatification and Canonization of St. Teresa of Jesus as a source for the Social History of Written Culture, presenting such a document from their material characteristics and their relationship with the characters who built it; to understand the circulation of the writings of St. Teresa among the Discalced Carmelite nuns, the importance of these first readers for the dissemination of Teresian works and as principal witnesses of the processes; to investigate the relationship between the Teresian writings and the memory of the writer, considering the connection with the "letrados", the encouragement given by Mother Teresa to the written culture in the new convents and the disputes of his memory within the Order of Discalced Carmelites. The survey was conducted through the analysis of original documentation and copies of some of the processes that preceded the canonization of St. Teresa, as well as various bibliography sources. Teresa of Jesus had her holiness recognized primarily for his writings. Perhaps more than the miracles described in the sources, the Teresian works were used as evidence of his sanctity, and therefore was crucial for the accept of her canonization by the Catholic Church.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	14
CAPÍTULO 1: A CANONIZAÇÃO DE SANTA TERESA DE JESUS: O DOCUMENTO, OS DEPOENTES E A VIDA DA MADRE CONTADA NOS PROCESSOS	44
1.1. Os Processos de beatificação da Madre Teresa de Jesus: história de um documento.....	45
1.2. A Canonização de Santa Teresa de Jesus: depoimentos, depoentes e outros personagens.....	58
1.3. A história de Santa Teresa contada nos processos.....	64
CAPÍTULO 2: FALANDO COM ELAS AO ESCREVER: AS MONJAS CARMELITAS E A DIFUSÃO DA OBRA TERESIANA	74
2.1. Mulheres na Espanha do “ <i>siglo de oro</i> ”: algumas reflexões.....	77
2.2. A difícil conquista feminina da escrita e da leitura no século de ouro.....	85
2.3. As monjas carmelitas como depoentes dos processos.....	99
2.4. “ <i>Publica voz y fama</i> ”: oralidade e escrita.....	118
CAPÍTULO 3: ÓRFÃOS DA MADRE FUNDADORA: OS ESCRITOS DA SANTA E AS DISPUTAS POR SUA MEMÓRIA	124
3.1. Cultura escrita, santidade e mística: possíveis interlocuções.....	125
3.2. A Ordem e sua Fundadora: memórias em construção.....	145
CONCLUSÃO	163
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	171
ANEXO	212
APÊNDICES	217

LISTA DE FIGURAS

Figura 1: Atual Mosteiro de La Encarnación, Ávila.....	17
Figura 2: Atual Mosteiro de San José, Ávila.....	19
Figura 3: Escritos teresianos no Museu.....	19
Figura 4: Depoimento de Ana de San Bartolomé.....	49
Figura 5: Cópia dos Processos de Beatificação.....	54
Figura 6: Santa Teresa por Juan de la Miseria.....	126
Figura 7: Santa Teresa escritora.....	127
Figura 8: Teresa, a mística de Bernini.....	128
Figura 9: Teresa Doutora.....	128
Figura 10: Teresa Fundadora de Monjas.....	129
Figura 11: Teresa fundadora de frades.....	129

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

LIVROS TERESIANOS¹

CC.	Contas de Consciência
CE.	Caminho de Perfeição (Manuscrito do Escorial)
CV.	Caminho de Perfeição (Manuscrito de Valladolid)
Cta.	Carta (s)
D.	Desafio Espiritual
F.	Fundações
M.	Moradas (Castelo Interior)
V.	Livro da Vida

OUTRAS SIGLAS

AHN	Arquivo Histórico Nacional (Madrid)
ASB	Arquivo Silveriano de Burgos
BAC	Biblioteca de Autores Cristianos
BAE	Biblioteca de Autores Españoles
BMC	Biblioteca Mística Carmelitana
BNE	Biblioteca Nacional de España (Madrid)
BPO	Bispo ou Arcebispo
CSO	Comissário do Santo Ofício
FHA	Fuentes Históricas Abulenses
HCD	Historia del Carmen Descalzo en España, Portugal y América
IHT	Institutum Historicum Teresianum
LIC	Licenciado
MEC	Maestros Espirituales Cristianos
MÉD	Médico
MER	Mercador

¹ *Exemplos:*

4M. 2, 10 - Castelo Interior, quartas moradas, capítulo 2, item 10
V. 2, 1 - Livro da Vida, capítulo 2, item 1

NOB	Nobreza/ <i>hijodalgo</i>
O. Carm.	Ordem dos Carmelitas (“Calçados” ou da “Antiga Observância”)
O. Cart.	Ordem dos Cartuxos
O. Cist.	Cistercienses ou Ordem de São Bernardo
O. Merced.	Ordem dos Mercedários
OCD	Ordem dos Carmelitas Descalços
OF	Ordem Franciscana
OP	Ordem dos Pregadores (Dominicanos)
Ord. Praem.	Ordem de Nossa Senhora de Premonstre
OSA	Agostinianas/os
OSAD	Agostinianas Descalzas
OSB	Benedictinos
OSC	Ordem de Santa Clara
OSD	Ordem de Santo Domingo
OSH	Ordem de São Jerônimo
OTF	Ordem Terceira Franciscana
PE	Padre - ordem religiosa não especificada
SJ	Sociedade Jesuítica

INTRODUÇÃO

“que en diciendo la Santa Madre no hay que declarar quién es porque todos entienden que es esta Santa Madre Teresa de Jesús y confiesa este testigo que si oye que alguien la nombra menos que la Santa Madre le parece un gran delito y agravio que se hace a su gran santidad”¹

Vinte e oito de março de 1515, Gotarrendura, vilarejo de Ávila, Reino Espanhol: nascia Teresa de Cepeda y Ahumada. Quinze de outubro de 1582², Alba de Tormes: morria Madre Teresa de Jesus, mas não de todo. Teresa se tornaria Beata Teresa de Jesus em 1614 e, em 1622, Santa Teresa de Jesus. Ainda seria Madre, Fundadora, Reformadora, escritora, mística, mulher.

Apesar de começar esta tese de doutorado escrevendo sobre Santa Teresa, devo lembrar que esta tese não é sobre ela. Ou pelo menos não é *somente* sobre ela, já que diz respeito muito mais às pessoas que testemunharam sobre a Santa em um período posterior à sua morte. Muito mais sobre o pensamento religioso da época sobre as mulheres, a santidade e as mulheres santas, do que ao pensamento de Teresa de Jesus. Talvez seja muito mais a história de como Teresa de Cepeda y Ahumada, neta de um judeu “converso” e irmã de vários rapazes que ganharam a vida na América, tornou-se Santa Teresa de Jesus, fundadora de uma ordem religiosa e Doutora da Igreja, assim como das relações sociais e culturais que permearam este processo de construção da personagem.

Recordo aqui as palavras de Regina Célia Xavier, que pesquisou a vida de Tito de Camargo em sua tese de doutorado, sobre a qual a autora afirma:

¹ Declaração de Diego Rodríguez, licenciado, em Alba de Tormes, 12 de maio de 1610. [ASB 100/LL]

² Neste mesmo dia, o calendário foi mudado, adiando em 11 dias sua contagem; por esta razão, o dia de Santa Teresa é comemorado pela Igreja Católica no dia 15 de Outubro, mas teria sido dia 4 de outubro, não fosse a modificação.

“Não se trata de perguntar apenas quem realmente foi Tito de Camargo, mas, também, como sua identidade foi sendo construída e reconstruída, como seus contemporâneos e sucessores relacionaram-se com o passado, ao interpretarem trajetórias individuais como a dele. Isso não significa procurar ler esses documentos apenas como eles fossem versões interpretadas mas, ao contrário, como expressões culturais, como partes constitutivas da memória, que denotam desde ideologias diferenciadas até expectativas quanto ao futuro. Na inter-relação entre a dimensão individual e as representações sociais, entre as experiências do passado e as leituras delas no presente, é que reside também o valor da biografia.”³

Ao realizar minha monografia sobre o uso que Santa Teresa teria feito dos valores e da simbologia cavaleiresca nos seus escritos e, depois, continuando a pesquisa no mestrado com o mesmo tema⁴, deparei-me com uma quantidade enorme de relatos biográficos sobre ela. Após uma seleção entre eles, um documento importantíssimo, seus Processos de Beatificação e de Canonização, acabou ficando de lado, por eu ter tido contato tarde demais. Resolvi explorá-lo no futuro, alargando o foco de pesquisa, que não seria mais a simbologia dos *“libros de caballerías”* e sua utilização nos escritos teresianos. Acabei descobrindo, em uma primeira leitura, que os processos seriam um rico material para observar as relações que os primeiros leitores dos textos de Teresa tinham com suas obras. Neste sentido, o interesse desta pesquisa reside na circulação de seus textos entre as monjas dos primeiros anos da Ordem do Carmelo Descalço, na importância dada aos escritos quando foram processadas a beatificação e a canonização de Santa Teresa e no significado disso para a construção da figura de Teresa como uma escritora de renome e Doutora da Igreja. Além disso, investigo as mudanças nas concepções sobre a santidade no início da Idade Moderna e como os depoimentos de seus processos de beatificação foram importantes e, de certa forma, canalizaram, a construção do conhecimento a respeito da figura de Teresa.

³ XAVIER, Regina Célia Lima. “O desafio do trabalho biográfico”. In: GUAZZELLI, Cesar Augusto Barcellos; PETERSEN, Sílvia Regina Ferraz; SCHMIDT, Benito Bisso; XAVIER, Regina Célia Lima. (org.) Questões de Teoria e Metodologia da História. Porto Alegre: Editora da Universidade/UFRGS, 2000. p. 172.

⁴ SANTOS, Luciana Lopes dos. *“Fémina Inquieta y Andariega”*: valores e símbolos da literatura cavaleiresca nos escritos de Santa Teresa de Jesús (1515-1582). 2006. 153 pp. Dissertação de mestrado (Programa de Pós-Graduação em História) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre. 2006.

Teresa de Cepeda y Ahumada é muito conhecida como Santa Teresa de Ávila, mas preferiu, durante seus anos no Carmelo Descalço, assinar como Teresa de Jesus e assim foi chamada a partir de sua canonização. Viveu até os 67 anos, apesar das frequentes e graves doenças. Perdeu sua mãe, Beatriz de Ahumada, muito cedo e, desde então, conviveu muito com seu pai, Alonso de Cepeda (um filho de um comerciante de tecidos de Toledo, Don Juan Sanchez, judeu “converso”) e com seus irmãos, que eram, na maioria, homens. Alguns deles, como Lorenzo de Cepeda⁵, tentaram sua sorte na América e suas duas irmãs – Maria e Juana - se casaram com renomados fidalgos.

A maior parte de sua vida passou-se na cidade de Ávila, famosa por suas muralhas de finais do século XI, ainda que tenha conhecido, em suas viagens, grande parte da Espanha da época. Quando nasceu Teresa, em 1515, Ávila provavelmente continha entre 4 e 6 mil pessoas, sendo que a maioria desta população trabalhava como artesãos, especialmente na fabricação de panos de lã⁶. O comércio floresceu no século XVI, quando a cidade, com seus dois mercados (o “Grande” e o “Chico”), teve um papel importante como centro regional de distribuição, com a realização de numerosas feiras, que atraíam os agricultores da região que circunda Ávila⁷.

Quando Teresa tinha vinte anos de idade, não querendo se casar, como o pai desejava, fugiu de casa para o convento das carmelitas de *Encarnación* de Ávila, onde vivia uma amiga sua, que se chamava Juana Suárez⁸. Teresa viveu naquele mosteiro de 1535 a 1562 (e depois de 1571 até 1574), com algumas idas e vindas, já que naquele período chegou a ser dada como morta, por uma doença que a paralisou. *Encarnación* havia nascido como um *beatério*, assim como vários conventos da época. Ali se reuniram alguns anos antes, mulheres leigas desejosas de viver o espírito carmelita, pela obediência à Regra Carmelita. Naquele tipo de comunidade religiosa, as “*beatas*” viviam:

⁵ Talvez Lorenzo seja o irmão de Teresa cujos dados são mais disponíveis, já que os dois trocam muitas cartas entre si e sua filha, também chamada Teresa, entra para o Carmelo por influência de sua tia, ainda quando era criança.

⁶ BILINKOFF, Jodi. Avila de Santa Teresa: la reforma religiosa en una ciudad del siglo XVI. Madrid: Editorial de Espiritualidad, 1993. p. 20.

⁷ Ibid., p. 23.

⁸ V. 4, 1.

“solas o en grupos, ocupadas en rezar y en actos de penitencia y caridad; muchas hacían voto privado de castidad, llevaban hábito y observaban una regla religiosa determinada, pero sin ingresar en debida forma en una orden monástica.”⁹

Apesar de já estar incorporado à Ordem Carmelita, o mosteiro de Encarnación ainda mantinha tais características no modo de viver de muitas de suas monjas. Segundo Jodi Bilinkoff,

“El estilo de espiritualidad expresado dentro de estas instituciones tomó con frecuencia el carácter aristocrático de los patrones que las apadrinaban. Este era, sin duda, el caso de Avila de los Caballeros, circunstancia que pudo haber tenido profundas influencias en el desarrollo personal y espiritual de Santa Teresa y la llevaría, en parte, a su rechazo final de la forma de religión tradicional y dinástica en sus propias fundaciones.”¹⁰

De fato, no convento de *Encarnación* Teresa percebeu algumas dificuldades, como a superpopulação de monjas, já que seriam em torno de cento e vinte mulheres, entre religiosas e leigas, vivendo em regime de extrema pobreza, tendo de depender de esmola e dos dotes das mais ricas. As mais pobres exerciam o papel de criadas das outras, com os serviços mais pesados, o que era motivo de escândalo para irmã Teresa, que condenava a honra¹¹ e pregava a igualdade entre as monjas, pela harmonia da vida no convento¹². Assim, determinou-se a fundar uma nova casa, contando com o apoio de algumas outras religiosas e amigas, onde pudessem viver, entre poucas, os ideais que ela julgava fossem os verdadeiros do Carmelo.

A Ordem Carmelita é uma ordem religiosa regida por uma Regra de Vida, cuja história possuiu três fases distintas. A primeira fase foi a “Albertina”, escrita por Santo Alberto, Patriarca de Jerusalém, aos ermitãos do Monte Carmelo e redatada no início do século XIII (em torno de 1210). Tal regra foi depois aprovada pelos papas Honório III e Gregório IX. A segunda fase foi chamada de “Inocenciana”; é a Regra de Santo Alberto,

⁹ BILINKOFF, op. cit., p. 51.

¹⁰ Ibid., p. 47.

¹¹ “Vosotras no quedáis más honradas y el provecho perdido, como dicen. Ansí que desonra y pérdida cabe aquí junto.” [CE. 18, 2]

¹² “Todas han de ser amigas, todas se han de amar, todas se han de querer, todas se han de ayudar...” [Ibid. 6, 4]

mas revisada em 1247, no pontificado de Inocêncio IV. Esta foi destinada aos carmelitas que estavam instalados na Europa, quando o Carmelo já havia se transformado em uma ordem mendicante. A terceira fase foi a “Eugeniana”; é a mesma regra, mas mitigada em seu rigor penitencial por uma série de concessões pontifícias, principalmente a partir do Papa Eugênio IV, em 1432¹³. Quando Santa Teresa entrou em Encarnación, este convento seguia – ou deveria seguir - a Regra “Eugeniana”, mas ao sair de Encarnación para fundar o novo convento, quis fazer uma renovação da “Regra Primitiva”, ou como a Santa chamou de “*renovación de la regla primera*”¹⁴. Na realidade, o que ela fez foi resgatar a Regra “Inocenciana”, já que a primeira, escrita por Santo Alberto e sem as revisões do Papa, ela não chegou a conhecer.



Figura 1 - Atual mosteiro de *La Encarnación*, Ávila, Espanha, onde Teresa de Ahumada viveu por 30 anos de sua vida. [Arquivo pessoal, fotografia de junho de 2009.]

Em oposição àqueles carmelitas que continuaram com a “Regra Mitigada” e que não participaram dessa reformulação da Ordem, os "calçados", ou carmelitas "da antiga observância", o novo grupo ficou conhecido como Ordem dos Carmelitas *Descalços*,

¹³ SOARES, Davi Alves. *O P. Jerônimo Gracián de La Madre de Dios: pioneiro das missões do Carmelo Teresiano*. 2007. Tesis para la obtención del grado de Licenciatura en Teología Espiritual – Facultad de Teología del Norte de España, Burgos. 2007. p. 46.

¹⁴ F. 23, 12

seguindo a tendência das nomenclaturas de outras instituições religiosas da época de Teresa. A primeira fundação de um convento por Teresa se deu no dia 24 de agosto de 1562, com o mosteiro feminino de *San José*¹⁵ na cidade de Ávila. Depois desta, as construções dos novos conventos fez com que a Madre tivesse uma vida abarrotada de viagens pelos territórios castelhanos e andaluzes. Inaugurou novos mosteiros femininos em Medina del Campo (1567), Malagón, Valladolid (1568), Toledo, Pastrana (1569), Salamanca (1570), Alba de Tormes (1571), Segóvia (1574), Beas, Sevilla (1575), Caravaca (1576), Villanueva de la Jara, Palencia (1580), Soria (1581), Granada e Burgos (1582). Ao mesmo tempo, iam sendo fundadas as casas masculinas, sempre com sua colaboração – a própria ideia inicial de se fundar casas de frades carmelitas descalços teria sido da própria Teresa. Entre essas casas, destaca-se a primeira, de Duruelo (1568), no qual Juan de la Cruz (São João da Cruz) foi um dos fundadores e, da mesma forma, o noviciado em Pastrana (1569) e os colégios ligados às Universidades de Alcalá de Henares (1570) e de Salamanca (1581).

Teresa interligou seus conventos por comunicação epistolar entre as Madres Prioras e, mesmo quando não governava alguma casa, sempre queria ficar sabendo de todas as informações possíveis por meio das cartas. Além da logística relativa à construção ou reforma dos edifícios que serviriam como conventos, a Madre ocupava-se da escolha das candidatas, da administração dos bens e insumos de cada um dos mosteiros, assim como da circulação destes, para que nenhum convento ficasse mais necessitado que outro. Indicava as Madres Prioras e as aconselhava no governo das monjas, assim como nas relações estabelecidas entre as religiosas e os confessores e prelados. Em uma época na qual as comunicações não tinham tantas opções como na atualidade, as cartas desempenharam papel importantíssimo.

¹⁵ Deixarei, na medida do possível, os nomes dos conventos em castelhano, assim como dos nomes dos depoentes e de outros personagens que aparecem no decorrer da investigação, ainda que fossem facilmente passíveis de tradução, para manter a escrita encontrada nos documentos estudados.



Figura 2 – Fachada do convento de San José, Ávila, Espanha. Primeira fundação de Teresa de Jesus, inaugurada em 24 de agosto de 1562. [Arquivo pessoal, fotografia de junho de 2009.]



Figura 3 – Disposição de alguns escritos teresianos, expostos em relicários no Museu localizado no convento de San José, Ávila, Espanha. [Arquivo pessoal, fotografia de junho de 2009.]

A Madre encontrou tempo para unir a atividade de fundadora a de escritora – e não escreveu pouco. Teresa de Jesus escreveu: *“Libro de la Vida”* (autobiografia espiritual que contém desde sua infância até a fundação de *San José de Ávila*), *“Camino de Perfección”* (livro sobre oração, dedicado às religiosas), *“Moradas del Castillo Interior”* (tratado de espiritualidade, no qual compara a alma a um castelo) e *“Libro de las Fundaciones”* (um livro de cunho histórico, no qual conta as fundações de seus conventos, desde *San José de Ávila* até os últimos; foi escrito até pouco antes de sua morte). Também são de sua autoria: *“Cuentas de Conciencia”*, *“Avisos”*, *“Exclamaciones”*, *“Constituciones”*, *“Visita de Descalzas”*, *“Vejamen”*, *“Desafío Espiritual”*, além das mais de 470 cartas conservadas¹⁶ e de algumas poesias.

Pelas diversas realizações de sua vida, por vezes encontramos biógrafos que caem no erro de colocar a personalidade de Santa Teresa como uma “mulher à frente de seu tempo”. No entanto, Teresa foi uma mulher com os pés bem calçados no “*siglo de oro*” espanhol, época de contrastes, de ascensão e de queda, de Renascimento e de Barroco. O século de ouro na Espanha é mais que um período de cem anos, ainda que, originalmente, se referisse apenas ao século XVI. Alguns autores o situam como um período que abarca desde a publicação da *“Gramática castellana”* de Nebrija, em 1492 (que também é o ano da chegada de Colombo à América e da expulsão dos judeus da Península), até a morte de Calderón, em 1681. Segundo Bartolomé Bennassar, ele começaria com o reinado de Carlos V, a partir do auge de seu governo, em 1525, e encerraria em 1648, com:

“el final de la preponderancia militar de España, públicamente significada por graves derrotas, y el abandono definitivo de los Países Bajos del Norte consentido por los tratados de Westfalia, mientras que la España interior conoce una crisis de una extrema gravedad.”¹⁷

¹⁶ Inúmeras destas cartas desapareceram, sobretudo nos tempos em que enfrentou maior perseguição, quando escrevia por alcunha, segundo nos relata Jerónimo Gracián [GRACIÁN, Jerónimo de la Madre de Dios. *Peregrinación de Anastasio*. Ed. preparada por Juan Luis Astigarraga. Roma: Teresianum, 2001, pp. 317-318] Na edição utilizada nesta pesquisa, constam 476 documentos, entre cartas e fragmentos. Segundo alguns estudos, se calcula que fossem ao todo, na realidade, em torno de dez mil cartas.

¹⁷ BENNASSAR, Bartolomé. *La España del Siglo de Oro*. Barcelona: Crítica, 2001. pp. 11-12. Sobre o tema, ver também: PÉREZ, Joseph. *La España del Siglo XVI*. Madrid: Espasa-Calpe, 2001.

Bennassar propõe ainda que o período que chamamos de “siglo de oro” seja conhecido como:

“la memoria selectiva que conservamos de una época en la que España ha mantenido un papel dominante en el mundo, ya se trate de la política, de las armas, de la diplomacia, de la moneda, de la religión, de las artes o de las letras”¹⁸

A Idade Moderna já foi chamada de “civilização do escrito”, o que deve ser relativizado, já que a importância do texto escrito nas sociedades ocidentais já tinha lugar desde a Antiguidade. O que é específico da modernidade, no entanto, é a mudança da relação das pessoas com os textos e o que isso gerou na sociedade moderna. No contexto espanhol, a alta burocratização do Estado no reinado de Felipe II foi uma importante marca do Estado Moderno. Carlo Ginzburg, em seu “O Queijo e os Vermes”¹⁹, já havia assinalado que o caso do moleiro Menocchio só teria sido possível com a existência da Imprensa e da Reforma, geradores de novas formas de religiosidades e de perceber o mundo. A Imprensa e a Reforma também desempenham importantes papéis nesta investigação, como poderá ser visto.

Segundo Carmen Espejo Cala, a Imprensa (de caracteres móveis) se desenvolveu tardiamente na Espanha Moderna, em relação a outros territórios europeus:

“La imprenta tardó en difundirse por España, quizás debido a la posición excéntrica de la Península, o tal vez a la inexistencia de grandes poblaciones urbanas y comerciales. [...] De todos modos la imprenta se extenderá por España comenzando por las ciudades de la Corona de Aragón.”²⁰

A difusão da Imprensa decorreu em grandes transformações a ponto de poder ser chamada de “revolução das comunicações”? Esta seria a tese de Elisabeth Eisenstein²¹. No entanto, isto deve ser matizado. Armando Petrucci afirma que entre a forma manuscrita e a impressa existem diferenças, mas nunca uma ruptura radical, pois não mudaram os

¹⁸ BENNASSAR, op. cit., p. 10.

¹⁹ GINZBURG, Carlo. *O Queijo e os Vermes*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002. p. 30.

²⁰ CALA, Carmen Espejo. *Historia de la Comunicación Escrita (de la prehistoria a la irrupción de la imprenta)*: Notas para su estudio. Sevilla: Editorial Mad, 1998. p. 144.

²¹ EISENSTEIN, Elisabeth. *La Revolución de la Imprenta en la Edad Moderna Europea*. Madrid: Ediciones Akal, 1994.

conteúdos, as formas dos livros, nem a maneira como as pessoas liam. O que se transformou é que a partir da modernidade existiu uma maior difusão do material escrito, assim como das novas formas de conservação do livro, que, antes, objeto de coleção e de consulta, se transformou em uma mercadoria²². Carmen Cala aponta que a Imprensa surgiu como negócio, muito mais ligado, em princípio, aos interesses comerciais que aos antigos centros de cultura²³.

“las universidades no atraieron a los impresores: la clientela de éstas [...] tenía sus propios sistemas de producción de libros y la mayor parte de los estudiantes poco nivel adquisitivo. La única excepción a esta observación general la constituye París.”²⁴

Além disso, a Idade Moderna foi marcada pela publicação de textos em línguas vulgares e pela relevância dos autores, que, muito mais que no período Medieval, ganham fama. Em suma, a Imprensa ajudou a consolidar o que se chama de “República das Letras” na Espanha Moderna, ainda que não tenha sido sua única razão. Analfabetos conheciam textos pela mediação de leitores, especializados ou não, além da prática recorrente de leituras coletivas em voz alta, o que evidencia a importância da transmissão oral dos textos e mesmo das diversas formas de leitura na modernidade. De fato, a leitura silenciosa e individual, tal como conhecemos atualmente, é uma invenção moderna, restando, no entanto, ainda hoje, alguns resquícios das leituras coletivas, mediadas e em voz alta.

Uma característica marcante nos textos de Teresa de Jesus é a interlocução da escritora com seus leitores. A Santa parece escrever como fala; mas não escreve somente para suas irmãs de mosteiro, “conversa” também, de igual para igual, com letrados e confesores. Isto parece evidenciar, mais uma vez, a importância da oralidade, não a colocando como contrária ao escrito, mas como uma forma de expressão ainda presente no ato da leitura. O texto de Santa Teresa é recheado de fórmulas²⁵ que o demonstram,

²² PETRUCCI, Armando. Alfabetismo, escritura, sociedad. Barcelona: Gedisa, 1999., p.

²³ CALA, op. cit., p. 148.

²⁴ Ibid., p. 145.

²⁵ Sobre algumas destas fórmulas encontradas nos textos espanhóis modernos, Margit Frenk dedicou um livro ao tema, de modo especial, o capítulo IV: “Ver, oír, leer...” [FRENK, Margit. Entre la voz y el silencio: La lectura en tiempos de Cervantes. México: Fondo de Cultura Económica, 2005. pp. 100-120]

como os verbos “decir”/“hablar” e “oír”/“escuchar”. Paul Zumthor chamou tais termos de “índices de oralidade”:

“Por índices de oralidade entendo tudo o que, no interior de um texto, informa-nos sobre a intervenção da voz humana em sua publicação – quer dizer, na mutação pela qual o texto passou, uma ou mais vezes, de um estado virtual à atualidade e existiu na atenção e na memória de certo número de indivíduos.”²⁶

Teresa sabia para quem escrevia, dialogando com seus “leitores”, tendo consciência de como seus textos seriam transmitidos. Conforme Margit Frenk:

“el autor que prevé una recitación o una lectura en voz alta de su texto frente a un grupo de oyentes escribe de manera diferente de aquel que escribe anticipando una lectura silenciosa y solitaria. [...] quien escribe para ser escuchado imprimirá a su discurso un dinamismo atento a una recepción que fluye hacia delante, sin retorno posible.”²⁷

As formas de transmissão dos textos teresianos, lidos muitas vezes nos refeitórios dos conventos carmelitas e mesmo em algumas aulas universitárias – de modo especial, na Universidade de Salamanca –, divulgaram suas ideias muito rapidamente. Alguns autores, como Daniel Maroto, demonstraram que as escritoras místicas, desde a Idade Média, acabaram se cercando de colaboradores homens²⁸. Isso aconteceu com Santa Teresa, por um lado, pela necessidade de controle e de censura que uma mulher como ela acabou gerando; primeiro, por causa dos relatos de suas visões, mas também pelas fundações dos conventos carmelitas descalços. O papel do confessor e do diretor espiritual sempre foi importante em todo esse processo.

Em se tratando de uma mulher que viveu grande parte do tempo na clausura dos conventos que fundou no território espanhol, o contato com o mundo externo era realizado, principalmente, pela comunicação escrita. Esta era feita pelas inúmeras cartas que Santa Teresa escreveu, pelos seus livros, mas também pela leitura. Apesar de Teresa de Jesus ter tido como objetivo, ao ler aqueles “*buenos libros*”, como eram chamados os

²⁶ ZUMTHOR, Paul. *A Letra e a Voz: a “literatura” medieval*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993. p. 35.

²⁷ FRENK, op. cit., p. 33.

²⁸ MAROTO, Daniel de Pablo. *Mística Femenina y Experiencia de Dios en la Edad Media*. *Revista de Espiritualidad: La Mujer, ¿Vigia de un Nuevo Amanecer?*, Madrid, vol. 60, n. 241, p. 569, 2001.

livros de espiritualidade, encontrar seu próprio interior por meio da espiritualidade cristã, é inegável que tais obras, de certa maneira, faziam com que a Madre tivesse um contato maior com a vida extramuros, tornando-a parte de uma minoria culta. Suas leituras e suas relações com pregadores e confessores – que, para ela, deveriam sempre ser homens letrados²⁹ - deram a esta mulher acesso a todo um universo literário e cultural da Espanha do século XVI³⁰.

Santa Teresa de Jesus, com suas leituras e as relações que estabeleceu neste meio, acabou tornando-se parte de uma cultura letrada, a qual continha, principalmente, homens pertencentes ao clero da Igreja Católica. Segundo María del Mar Graña Cid³¹, Santa Teresa reúne em si dois aspectos que autorizam a sua palavra, mesmo sendo uma mulher: o fato de ter reformado sua ordem religiosa e de ter tido experiências místicas. Ao mesmo tempo, esta mesma minoria culta viveu, juntamente com Teresa, às margens da Inquisição, enfrentando a discriminação de suas novas práticas de oração, consideradas duvidosas, tendo seus livros proibidos ou censurados.

Com esses instrumentos – as leituras, a relação com os “letrados” e a capacidade de escrever bem - Teresa soube jogar como ninguém com os leitores de seus textos, mesmo não tendo sido, de modo formal, uma estudante de retórica. Suas leitoras preferidas eram as irmãs carmelitas. Para elas havia escrito “*Camino de Perfección*”, por exemplo; também para elas que eram dirigidas muitas de suas cartas. Nos Processos de Beatificação e de Canonização, a grande parte dos depoentes é composta por estas religiosas, sendo que em seus relatos a referência aos escritos teresianos marcam constante presença.

Algumas questões referentes a esses depoimentos podem fazer compreender melhor a atividade de Teresa como escritora. Encontrar tantas referências ao que Teresa escreveu nestas fontes não deve ser motivo algum de surpresa, já que alguns artigos a serem respondidos nessas declarações diziam justamente respeito aos escritos da Madre.

²⁹ GARCÍA-LUENGOS, Germán Vega. La dimensión literaria de Santa Teresa. *Revista de Espiritualidad: Teresa de Jesus. Mujer, Cristiana, Maestra*, Madrid, vol. 41, ns. 162-163, p. 32, 1982.

³⁰ Conforme desenvolvi em minha dissertação de Mestrado, já citada.

³¹ GRAÑA CID, María del Mar. Palabra escrita y experiencia femenina en el siglo XVI. In: CASTILLO GÓMEZ, Antonio. (org.) *Escribir y Leer en el siglo de Cervantes*. Barcelona: Gedisa, 1999. p. 230.

Sua autobiografia tinha passado pelas mãos da Inquisição, por isso, todo cuidado era pouco ao tentar elevar essa escritora aos altares. Dessa forma, o documento também nos fornece algumas pistas de como sua memória foi forjada naquela época a ponto de hoje não podermos desvincular a imagem da santa da escritora em nossas mentes. Como afirma Fernando Bouza:

“Forjar memoria de las cosas, de las ideas y de las personas por medio de la transmisión del conocimiento de sus hechos, sentimientos y pasiones era uno de los objetivos principales de la escritura en los siglos XVI y XVII, bien entendido que [...] memoria era entonces algo más que mera mnemotecnia, más que un simple artificio para recordar, y que, por contra, se elevaba como un verdadero arte para conocer personalmente y hacer posible el conocimiento ajeno.”³²

Nos Processos de Beatificação e Canonização da Madre está claro que existe uma tentativa por parte de algumas pessoas de fazer recordar Teresa de Jesus, até porque esse é um dos, senão o principal motivo delas estarem prestando tais declarações. O interrogatório era feito a partir de fatos que teriam ocorrido com a Santa e com aqueles depoentes muitos anos antes e, frequentemente, contavam-se acontecimentos que não presenciaram, mas que eram de *“publica voz y fama”*³³. Portanto, houve silêncios, esquecimentos, erros de datas, de locais, de nomes de pessoas citadas. Muitas vezes, não se sabia nem mesmo a própria idade. E a memória que estava se criando da Madre era diversa, mas já dizia muito do que até hoje conhecemos como sua imagem de escritora mística.

No primeiro capítulo desta tese serão analisados os vários processos pelos quais passou Teresa de Jesus até sua beatificação – na época, para a canonização não precisavam de novos processos. Por ora, vale somente entender que esses processos *in specie*, ou seja, “específicos”, tinham mais de cem perguntas, mas nem todas eram feitas a todos os depoentes. Elas versavam sobre a vida de Teresa e os milagres da candidata à

³² BOUZA, Fernando. Comunicación, Conocimiento y Memoria en la España de los Siglos XVI y XVII. Salamanca: SEMYR, 1999. p. 16. [grifo meu]

³³ Expressão muito comum em todas as declarações para atestar que o fato narrado não era somente testemunhado pelo depoente, mas também por outras pessoas. Demonstra também que o conhecimento sobre as ações de Teresa de Jesus e sobre seus escritos era transmitido oralmente entre um grande grupo de pessoas.

santa, antes e depois de sua morte, bem como sua obra escrita, suas fundações, suas virtudes e sua fama. Uma das questões (“*Artículos*”) do rótulo dos processos *in specie* que eram colocadas às testemunhas, a de número 56, dizia respeito à inspiração divina que teria recebido a Madre ao escrever suas obras:

*“Iten pone: que la doctrina de estos libros, como se echa de ver por su eminencia, y así pública y comúnmente, es tenido y reputado que no fué adquirida o enseñada por industria humana, sino infundida por Dios por medio de la oración; y por esta causa haber sido pintada y pintarse la Virgen con una paloma encima de su cabeza, la cual ella vió sobre de sí en cierto día del Espíritu Santo.”*³⁴

De fato, a pomba é um símbolo significativo em quase todas as pinturas e estátuas da Santa de Ávila desde aquela época. Não somente a pomba, simbolizando o Espírito Santo, mas a pluma e o livro. Como recorda Antonio Castillo Gómez, citando um autor da época (Gaspar de Astete, 1597, em “*Tratado del Gobierno de la familia, y estado de las viudas y doncellas*”), no final do século XVI se deixava claro que:

*“...la muger no ha de ganar de comer por el escreuir ni contar, ni se ha de valer por la pluma como el hombre. Antes assí como es gloria para el hombre la pluma en la mano, y la espada en la cinta, assí es gloria para la muger el huso en la mano, y la rueca en la cinta, y el ojo en la almohadilla. Y éstas son las armas que el Espíritu Santo da a la muger fuerte.”*³⁵

Levando em conta que a escrita era considerada um ofício masculino, somente a lembrança de um simples objeto junto à Santa em sua iconografia significa bastante³⁶.

Uma testemunha dos processos de beatificação afirmou que teria visto “*muchos retratos y pinturas de la dicha Santa*”³⁷, provavelmente, com aqueles símbolos citados.

³⁴ BMC 20, p. XXXVIII.

³⁵ CASTILLO GÓMEZ, Antonio. La fortuna de lo escrito: funciones y espacios de la razón gráfica. (siglos XV-XVII). *Bulletin Hispanique*, Bordeaux, t. 100, n. 2, p. 360. juil./déc. 1998. O mesmo excerto é citado por María del Mar Graña Cid [GRAÑA CID, op. cit., p. 222.]

³⁶ No entanto, como se verá mais adiante, a pluma de Teresa foi contrastada, no contexto do pleito por seu patronato, com a espada de Santiago, como sendo objeto feminino, dotado de delicadeza. Mais sobre o tema na obra de Giuliana Di Febo [DI FEBO, Giuliana. *La Santa de la Raza: un culto barroco en la España Franquista*. Barcelona: Icaria Editorial, 1988.]

³⁷ Declaração de Francisco Peñalver, em Salamanca, 18 de março de 1610. [BMC 20, p. 53]

Em outro depoimento³⁸, Alonso de Andrada citou Pedro Monrey³⁹, que *“este testigo oyó decir que los billetes que de la dicha madre Teresa de Jesús recibía, los guardaba para cuando canonizasen...”*⁴⁰ Este excerto, entre outros, demonstra um claro vestígio de que a monja já poderia ser lembrada, mesmo em vida, por sua santidade, através da sua obra escrita⁴¹. De fato, como indica Fernando Bouza:

*“Ejemplos de un uso consciente de las imágenes y figuras para inmortalizar públicamente el recuerdo de personas o hechos son muy frecuentes desde el Renacimiento y no sólo en la estatuaría funeral, sino también dando a esas figuras un auténtico sentido de homenaje ciudadano.”*⁴²

Para as pessoas do século XXI, Teresa já é apresentada como Santa. Difícil pensar em sua figura a não ser com uma pena em uma mão e um livro na outra. Mas como se construiu o reconhecimento de sua santidade? Como foi moldada sua memória e que atores participaram naquela conjuntura? Qual foi o papel de seus escritos nos processos de beatificação da Madre? Que importância teve a presença das irmãs carmelitas descalças nas declarações ouvidas para a canonização de Teresa de Jesus?

Diante dessas considerações, proponho três objetivos principais a serem alcançados no desenvolvimento desta pesquisa:

1. Observar os Processos de Beatificação e Canonização de Santa Teresa de Jesus como uma fonte para a história social da cultura escrita e apresentar tal documento a partir de suas características materiais e de sua relação com os personagens que o construíram;

³⁸ Declaração de Alonso de Andrada, em Toledo, 5 de julho de 1596. [BMC 18, pp. 272-273]

³⁹ Segundo o declarante, Don Pedro de Monrey era *“hijo del Adelantado Mayor de Castilla, canónigo y obrero que fué de la santa Iglesia de Toledo y después de la Compañía de Jesús, persona de gran prudencia y espíritu...”* [Ibid., p. 272]

⁴⁰ Ibid., p. 272.

⁴¹ Segundo a Bula do Papa Gregório XV para a Canonização de Santa Teresa: *“...le Seigneur l’a remplie de sagesse et d’intelligence...”* Mais que ser lembrada por seus escritos; Teresa é mostrada como uma santa sábia e inteligente. [GREGÓRIO XV, Papa. Bulle de Grégoire XV pour la Canonisation de sainte Thérèse. In: FUENTE, Vicente de la. *Histoire de Sainte Thérèse: d’après les bollandistes ses divers historiens et l’édition de ses oeuvres*. Nantes (França): Mazeau, Libraire-Éditeur, 1882. Vol. 2. p. 470]

⁴² BOUZA, Fernando. *Imagen y Propaganda: capítulos de historia cultural del reinado de Felipe II*. Madrid: Akal, 1998. p. 34.

2. Compreender a circulação dos escritos de Santa Teresa entre as irmãs carmelitas descalças, a importância destas primeiras leitoras para a difusão das obras teresianas e como principais testemunhas dos processos de beatificação;
3. Investigar a relação entre os escritos teresianos e a memória da escritora, levando em conta a relação com os letrados, o incentivo dado pela Madre à leitura/escrita nos novos conventos e as disputas por sua memória no seio da Ordem do Carmelo Descalço.

A seguir, explicitarei alguns aspectos e justificativas sobre cada um dos objetivos citados.

1. *Observar os Processos de Beatificação e Canonização de Santa Teresa de Jesus como uma fonte para a história social da cultura escrita e apresentar tal documento a partir de suas características materiais e de sua relação com os personagens que o construíram.*

Michel de Certeau, ao escrever sobre a “edificação hagiográfica”, demonstrou que “cada vida de santo deve ser antes considerada como um sistema que organiza uma *manifestação* graças à combinação topológica de ‘virtudes’ e de ‘milagres’”⁴³. De fato, estes elementos estão bem representados em quase todas as narrativas feitas sobre Teresa. Obviamente, nos seus Processos de Beatificação e de Canonização não seria diferente, já que tal texto tem como objetivo explícito a edificação da sua figura como Santa.

As declarações começaram a ser feitas em 1591 e terminaram em 1610, pouco antes da beatificação, que se deu em 1614. Em 1590 havia sido editada a primeira biografia sobre Teresa, escrita pelo jesuíta Francisco de Ribera⁴⁴. No momento em que foram feitos os depoimentos, não somente a hagiografia já era conhecida, como seu autor, que havia sido confessor da Santa e professor de Sagrada Escritura na Universidade

⁴³ CERTEAU, Michel de. “Uma variante: a edificação hagiográfica”. In: _____. *A Escrita da História*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982. p. 266.

⁴⁴ RIBERA, Francisco de. *Vida de Santa Teresa de Jesús*. 3ª. Ed. Barcelona: Gustavo Gili Editor, 1908. [Introdução, notas e apêndices de Jaime Pons, SJ; estudo preliminar de Luis Martín, SJ]

de Salamanca, foi um dos primeiros a ser convidado a depor e citado várias vezes pelas testemunhas⁴⁵.

Com a impressão deste livro, começou, segundo Teófanés Egido, “a longa história ‘barroca’ de Teresa”⁴⁶, pelo protagonismo da santidade e dos milagres nas narrativas sobre a vida dos bons cristãos daquele tempo⁴⁷. Neste sentido, os milagres, os relatos sobre o corpo da Madre depois da morte (que teria ficado incorrupto) e outras revelações divinas (como os êxtases místicos) seriam os fios condutores da narrativa dos dois textos, além da descrição e exaltação da obra escrita da Santa, ainda que, como afirmarei no decorrer desta tese, este último aspecto tenha sido o diferencial deste processo.

Os depoimentos encomendados para a causa de beatificação e canonização da Madre Teresa de Jesus são pouco problematizados nos artigos e livros nos quais são citados. Na maioria das vezes, aparecem, como na biografia “*Tiempo y Vida de Santa Teresa*”⁴⁸, qual relatos da vida de Teresa, como de fato o foram, mas sem a presença de “filtros”, notários, de perguntas que guiavam o interrogatório e que, na realidade, faziam com que pouca coisa se desviasse do que se queria provar desde o início: que Teresa tinha escrito aqueles livros, que tinha fundado tais conventos com muito sofrimento e paciência, que tinha muitas virtudes cristãs, que se comunicava com Deus (nos limites que a Inquisição estabelecia), que tinha suas origens em uma nobre família de cristãos-velhos, que, por sua intercessão, haviam sido feitos alguns milagres, que seu corpo se encontrava incorrupto, enfim, que poderia ser considerada, ao fim daqueles processos, uma Santa.

Esses aspectos estão presentes em todos os depoimentos e quando lemos alguns deles, dá a impressão de estarmos lendo sempre o mesmo texto, porque são muito

⁴⁵ Teriam os autores dos artigos se guiado nesta biografia para redigi-los? É uma questão a ser considerada, mas que necessitaria um cotejo muito mais aprofundado entre o texto de Ribera e o dos processos.

⁴⁶ EGIDO, Teófanés. “El tratamiento historiográfico de Santa Teresa (Inercias y revisiones)”. Revista de Espiritualidad: Santa Teresa en su ambiente histórico, Madrid, vol. 40, ns. 159-160, p. 172, 1981.

⁴⁷ Ibid., p. 172. Ver, sobre o mesmo assunto, o artigo, também de Teófanés Egido, gentilmente cedido pelo autor via correspondência eletrônica [EGIDO, Teófanés. Hagiografía y Estereotipos de Santidad Contrarreformista (La manipulación de san Juan de la Cruz). Texto digitado.]

⁴⁸ MADRE DE DIOS, Éfren de la; STEGGINK, Otger. Tiempo y Vida de Santa Teresa. Madri: Editorial Católica, S.A., 1968.

parecidos. Talvez o interessante aqui seja justamente observar os “desvios”, não condenando por serem inverdades, mas tentando compreender que os motivos dessas diferenças estão no fato de que, apesar de estar se tratando de uma candidata à Santa, o documento cria – ou melhor, deixa aflorar - memórias diversas: a da irmã carmelita que foi sua companheira de fundações, a do confessor para quem ela contava seus segredos, a do catedrático da Universidade de Salamanca que sequer a conheceu, mas leu seus escritos, ou a do cavaleiro que ouviu muito falar da Madre Teresa pelas monjas carmelitas. Além disso, os notários que acompanharam os processos não devem ser vistos como pessoas repletas de neutralidade. Mas, ao mesmo tempo, considerar que houve pessoas que intermediaram o texto, transformando um relato oral para o escrito, não é o mesmo que pensar que, não sendo “objetiva”, a fonte torna-se inutilizável⁴⁹. O que ocorre é que resultaria quase impossível uma pesquisa em que se quisesse separar ou determinar a interpretação do notário em relação aos depoimentos contidos nos processos, porque eles deixam poucos sinais de intervenção, exceto seus escritos de cunho protocolar no início e no final de cada depoimento.

Os processos de beatificação de Teresa de Jesus constituem uma fonte especial de estudo sobre a figura da Santa. A princípio, o corpus documental, já extenso, era formado por uma publicação em três volumes de 1935, feita pelo carmelita Silvério de Santa Teresa. A partir disso, a investigação me levou às fontes originais, ou cópias destas, nos arquivos espanhóis⁵⁰, o que foi realizado entre junho e dezembro de 2009, no Arquivo Diocesano de Ávila, no Arquivo Silveriano de Burgos⁵¹, no Arquivo Histórico Nacional e na Biblioteca Nacional de Espanha de Madrid, onde tive contato com os processos originais e com outros documentos necessários para a pesquisa. Descobri serem as fontes muito mais extensas e dispersas do que se imaginava. Isto fez com que se repensasse o tema do meu projeto de pesquisa, com o aprofundamento de aspectos mais relevantes e a desistência da análise de algumas temáticas.

⁴⁹ GINZBURG, op. cit., p. 20.

⁵⁰ O que não teria sido possível sem o fomento da CAPES, pela concessão de bolsa de “doutorado-sanduíche”, modalidade PDEE, mas, principalmente, pela acolhida que tive no SIECE (*Seminario Interdisciplinar de Estudios de la Cultura Escrita*), cuja sede está na Universidade de Alcalá de Henares, sob a orientação de Antonio Castillo Gómez.

⁵¹ Cujo acesso foi facilitado pelo diretor do Arquivo, Fr. Miguel Ángel Díaz e pelos contatos de Fr. Davi Alves Soares e de Fr. Pedro Tomás Navajo, pelo qual serei sempre agradecida.

2. *Comprender a circulação dos escritos de Santa Teresa entre as irmãs carmelitas descalças, a importância destas primeiras leitoras para a difusão das obras teresianas e como principais testemunhas dos processos de beatificação.*

As testemunhas dos processos recordam que a Madre só pôde escrever tais obras por iluminação divina, já que era uma mulher sem letras. Para eles, uma mulher ter escrito aquelas obras era sinal de que tinha sido inspirada pelo Espírito Santo, já que Teresa não teria estudado em nenhuma universidade e nem poderia ser considerada “letrada”, como só os homens poderiam ser chamados:

“y de ser cierto y saber todos que la dicha madre Teresa de Jesús fué mujer sin estudios ni letras, que su estilo, arte y método de escribir se le dotó el Espíritu Santo, porque no es posible que en una mujer sin esta intervención hubiese tanta copia de letras humanas y divinas, si no tuviera por maestro al Espíritu Santo que la guiaba.”⁵²

A experiência mística, apesar de ser perigosa aos olhos da Inquisição, quando muito parecida com o fenômeno do *alumbradismo*, autorizava a tomada da palavra por parte das mulheres no século XVI. Conforme Antonio Castillo Gómez, entre as religiosas o mandato divino serviu como uma instância legitimadora para a escrita e, assim, estava sendo feita por Santa Teresa a apropriação de uma prerrogativa normalmente masculina. Uma palavra que, por muito tempo, foi considerada apenas “oral, cotidiana, íntima e pessoal”, tornava-se “pública” pela autoridade divina⁵³.

Segundo a opinião de María del Mar Graña Cid, naquele momento até o próprio modelo de gênero feminino se transformava, dando lugar para mais uma figura: a da mulher escritora e erudita:

“Tenemos, pues, ya desde finales del XVI, una imagen de mujer escritora/erudita canonizada que pasa a formar parte de los modelos de género femenino reconocidos por ciertos sectores de la cultura oficial, imagen que señala el paso a una escritura pública de mujeres – aunque los términos ‘público/privado’ hayan de tomarse con todas las

⁵² Declaração de Juan Muñoz (Núñez?) de Ortega, Tenente Corregedor, em Segóvia, 10 de junho de 1595. [BMC 18, p. 418]

⁵³ CASTILLO GÓMEZ, Antonio. *Entre la Pluma y la Pared: una historia social de la escritura en los siglos de oro*. Madrid: Akal, 2006. p. 186.

precauciones posibles -, a una escritura que no es sólo de carácter instrumental o administrativo, sino también creativo e intelectual. Sobre todo, a lo que podemos considerar una ‘conciencia de escritura femenina’ cuyos efectos sociales habrá que discernir.”⁵⁴

Outra garantia da palavra feminina foi a presença dos confessores. Se não fossem eles, a Madre não teria escrito seus livros, já que os fez por pedido deles; por obediência, é certo, mas para externar o que não poderia expressar de outra forma: sua experiência com Deus. (O que não podemos afirmar de suas cartas, pois a escrita epistolar é um pouco mais “livre”, pelo menos nesse sentido.) No entanto, como recorda Castillo Gómez, esse acompanhamento dos confessores ao mesmo tempo faz parte de uma estratégia disciplinante, já que o mesmo confessor que pede para escrever, censura a mesma obra⁵⁵.

Menciona-se também bastante nas declarações sobre a primeira impressão e as primitivas traduções dos livros teresianos. Mas, talvez se fale mais dos seus manuscritos que “correm” e que são copiados. Sobre estes assuntos desenvolverei melhor no segundo capítulo desta tese. O que cabe introduzir por ora é que as várias citações sobre o tema nos dão uma ideia do quanto se conhecia a Santa por suas obras e, inclusive, do alcance que estas tiveram até chegarem às livrarias das Índias:

“ha leído los libros que dejó escritos la madre Teresa de Jesús y andan impresos, y ha sentido grande provecho en su alma de la lectura de ellos, y ha aconsejado a muchas almas que los lean en las Indias del Perú y en Chile... y así cuantos llegan se venden luego.”⁵⁶

Ao estudar a circulação dos escritos de Santa Teresa naqueles primeiros anos de Carmelo Descalço, fiquei surpresa com a pouca – na verdade, quase ausência de – bibliografia sobre o assunto. Teresa teve suas obras impressas seis anos após sua morte e, enquanto ela era viva, seus livros eram copiados e enviados para os conventos que fundou e, provavelmente, depois de morta, ainda eram feitas cópias manuscritas de seus livros. Pelos processos podemos observar algumas monjas que diziam ter lido seus

⁵⁴ GRAÑA CID, op. cit., p. 218.

⁵⁵ CASTILLO GÓMEZ, op. cit., p. 193. [2006]

⁵⁶ Declaração de Luis Valdivia, em Madrid, 29 de janeiro de 1610. [BMC 20, p. 296]

escritos ainda como manuscrito. De modo geral, pode-se dizer que elas conheciam os destinos dos escritos teresianos⁵⁷ e ajudavam nas suas cópias e correções.

Sobre a história da circulação dos livros e da leitura, alguns pesquisadores vêm se debruçando sobre o tema desde o final da década de 1960. Robert Darnton colocou o aparecimento desta abordagem na disciplina histórica dentro do âmbito de uma bifurcação dos estudos da história intelectual, entre um tipo de história social, privilegiando as mentalidades e os “estudos de difusão” (com grande influência de autores como Pierre Bourdieu, Michel de Certeau e Norbert Elias) e outro tipo, que privilegiaria a análise do discurso⁵⁸. A solução encontrada por Darnton na análise da sociedade pré-revolucionária francesa foi conjugar um e outro tipo na pesquisa, combinando ambas as tendências da história intelectual, levando em consideração também fatores independentes: fontes não-literárias da opinião pública e a leitura como apropriação ativa e não como recepção passiva dos textos⁵⁹.

Na Espanha, a história do livro e da leitura no “*siglo de oro*” vem sendo retomada principalmente desde os anos noventa a partir das influências do italiano Armando Petrucci e do francês Roger Chartier, sob a denominação de uma “História Social da Cultura Escrita”. Conforme Manuel Peña Díaz:

*“La perspectiva de estos estudios responde a los parámetros de una historia sociocultural de la instrucción escolar y el proceso de alfabetización, como también del uso social de la escritura en el ámbito privado, sea en las relaciones del individuo con la administración, en la gestión de las actividades económico-profesionales, o en la resolución de los asuntos de carácter íntimo. Optar por esta vía de investigación sobre las prácticas de la escritura en la esfera de lo privado se complementa con el estudio de la difusión de la escritura pública en espacios abiertos a todos los habitantes de la ciudad.”*⁶⁰

⁵⁷ Como, por exemplo, se nota em depoimentos de Madre Isabel de Jesus (Jimena) [BMC 20, p. 125], Madre Isabel de Santo Domingo [BMC 19, p. 481] e Elena de Jesus [BMC 20, pp. 401-402].

⁵⁸ DARNTON, Robert. Os Best-Sellers Proibidos da França Pré-revolucionária. São Paulo: Companhia das Letras, 1998. pp. 186-196.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 197.

⁶⁰ DÍAZ, Manuel Peña. El espejo de los libros: lecturas y lectores en la España del Siglo de Oro. In: Id.; PÉREZ, Pedro Ruiz; PUJALTE, Julian Solana. (org.) La Cultura del Libro en la Edad Moderna: Andalucía y América. Córdoba: Universidad de Córdoba, 2001. pp. 146-147.

Este novo tipo de lidar com as fontes – que agora poderiam ser desde cartas, diários, cadernos de contas, ou até mesmo pichações nas paredes - tem o protagonismo de estudiosos de instituições variadas. Antonio Castillo Gómez, professor da Universidade de Alcalá de Henares, em introdução à obra *“Entre la pluma y la pared: una historia social de la escritura en los Siglos de Oro”*, afirma algo que demonstra o pensamento de parte deles:

“si algo caracteriza esta obra es su voluntad de considerar la escritura por lo que tiene de medio de comunicación social. Esto es, sin hacer de ella ni una simple fuente de información histórica, según ocurre en tantas ocasiones, ni mucho menos un testimonio de índole exclusivamente literaria. Aunque estas opciones son las que han seducido a la mayor parte de historiadores y filólogos, incluido un buen número de los que se mueven en el gremio de la historia cultural, la nuestra ahonda más en el hecho mismo de la escritura y en toda la cadena de sus implicaciones. Es decir, se presta mayor atención a la cotidianidad de esta tecnología de comunicación y a las prácticas que la definen.”⁶¹

As investigações são de temáticas variadas: desde as que buscam resgatar bibliotecas de nobres espanhóis do começo do século XVII até as que desejam estudar as escritas “populares”, passando pelas pesquisas sobre as escritas de mulheres – recorda-se aqui pesquisadoras como María del Mar Graña Cid⁶² e María del Val González de la Peña⁶³ - e sobre a alfabetização. A influência do italiano Armando Petrucci nesses novos estudos vem da renovação da paleografia, vista enquanto “saber indispensável para qualquer elaboração científica sobre a história da cultura escrita.”⁶⁴

Concordo com Antonio Viñao Frago, quando afirma que a produção escrita, a quantidade de textos em circulação, sua distribuição e comércio, a posse de livros e o

⁶¹ CASTILLO GÓMEZ, op. cit., p. 10. [2006] [grifo meu]

⁶² GRAÑA CID, María del Mar. ¿Leer con el alma y escribir con el cuerpo? Reflexiones sobre mujeres y cultura escrita. In: CASTILLO GÓMEZ, Antonio. *Historia de la Cultura Escrita*. Gijón: Trea, 2002. pp. 385-440; também em GRAÑA CID, María del Mar. Palabra escrita y experiencia femenina en el siglo XVI. In: CASTILLO GÓMEZ, Antonio. (org.) *Escribir y Leer en el siglo de Cervantes*. Barcelona: Gedisa, 1999. pp. 211-242.

⁶³ PEÑA, María del Val González de la [coord.]. *Mujer y Cultura Escrita: del mito al siglo XXI*. Gijón: Ediciones Trea, 2005.

⁶⁴ PÉREZ, María del Carmen Rubalcaba. *Prácticas de Cultura Escrita: aproximaciones y realidades*. Provincia de Santander, s. XIX. 2004. Tese (Doutorado em História) – Departamento de História Moderna e Contemporânea, Universidade da Cantábria, Santander. Disponível em: <http://www.tdr.cesca.es/>. Acesso em set. 2005. p. 43.

acesso à cultura escrita em suas diversas formas podem até serem considerados bons indicadores do nível de alfabetização e de difusão da leitura (no caso concreto da minha pesquisa, a difusão dos escritos teresianos entre as monjas). O que acontece é que tais indicadores acabam nos dizendo muito pouco sobre a atividade da leitura em si, sobre a leitura como prática social e cultural, o que, segundo o autor, ainda é uma história a ser feita e um desafio a todos⁶⁵.

Fernando Bouza, professor da Universidade Complutense de Madrid, em suas obras sobre a cultura escrita no reino dos Áustrias, em especial em *“Corre Manuscrito: una historia cultural del Siglo de Oro”*, expõe sobre a antiga crença de alguns historiadores de que com a invenção de Gutenberg, o manuscrito havia sido, aos poucos, banido:

*“...la difusión tipográfica no llegó a suprimir, como hemos visto, la realidad de la transmisión a través de copias manuscritas, sino que, más bien, se llegó a establecer una suerte de doble circulación en la que, según fuesen los intereses y necesidades, cabía correr manuscrito o correr impreso.”*⁶⁶

Portanto, Fernando Bouza afirma que as cópias manuscritas não só sobrevivem, como *“correm”* de mão em mão, referindo-se a sua difusão. Ainda segundo o mesmo autor, mesmo os iletrados tinham acesso ao escrito, através dos serviços de pessoas especializadas nas cidades, delegadas para tal ofício⁶⁷. Como já foi citado, para Armando Petrucci, a relação entre o manuscrito e o impresso se desenvolve sempre no sentido “da diferença e da oposição, jamais da ruptura”⁶⁸, o que poderá ser observado no estudo sobre a presença dos escritos teresianos nos Processos de Beatificação.

⁶⁵ FRAGO, Antonio Viñao. Por una Historia de la Cultura Escrita: observaciones y reflexiones. *Signo*: Revista de Historia de la Cultura Escrita, Universidad de Alcalá de Henares, n. 3, p. 66. 1996.

⁶⁶ BOUZA, Fernando. *Corre Manuscrito: una historia cultural del Siglo de Oro*. Madrid: Marcial Pons, 2001. p. 82.

⁶⁷ “... la escritura por delegación, en la que los letrados escribían textos o firmaban documentos en nombre de analfabetos.” [Ibid., p. 69.]

⁶⁸ PETRUCCI, op. cit., p. 118.

3. *Investigar a relação entre os escritos teresianos e a memória da escritora, levando em conta a relação com os letrados, o incentivo dado pela Madre à leitura/escrita nos novos conventos e as disputas por sua memória no seio da Ordem do Carmelo Descalço.*

Os estudos teresianos desde o começo estiveram intimamente ligados à figura de Teresa como escritora. Sobre suas obras, existem desde artigos acadêmicos da área de literatura espanhola, passando por páginas de centros de pesquisas e revistas especializadas na Internet⁶⁹, até os considerados “clássicos” no ramo, como os livros do Frei Maximiliano Herraiz García, que analisam “Caminho de Perfeição”, “Livro da Vida” e “Castelo Interior”. Outra obra de grande importância para o estudo dos livros teresianos é o de Ramon Menéndez Pidal, sobre o estilo e a linguagem de Teresa⁷⁰. Além destes, outros textos trabalham com a figura de Teresa como escritora, como manuais de literatura espanhola e textos que tratam sobre mística cristã. Os estudos referentes aos escritos de Santa Teresa vistos como literatura são os mais comuns entre os pesquisadores não carmelitas, tendo importantes estudos de autores de língua inglesa, como Alison Weber, Amanda Powell, Elizabeth Teresa Howe, Christopher C. Wilson, entre outros.

Entre os estudos históricos sobre Teresa de Jesus e a Ordem do Carmelo Descalço, a maior parte foi realizada por frades carmelitas descalços, ainda que, nem sempre, tenham sido feitos fora do âmbito acadêmico. É o caso, por exemplo, da tese de doutorado de Ildefonso Moriones, intitulada “*Ana de Jesús y la Herencia Teresiana*”⁷¹, que abriu uma nova corrente de estudos, dentro e fora do Carmelo Descalço, de resgate de biografias de alguns dos primeiros carmelitas descalços, relegados anteriormente ao esquecimento. Da mesma forma, recorro as importantes investigações a respeito do entorno social no qual viveu Teresa, realizadas por Teófanos Egido López, que, além de

⁶⁹ Por exemplo, VALVERDE, Maria de la Concepción Piñero. Aproximação à Obra Literária de Santa Teresa de Jesus. Disponível em: <http://www.hottopos.com/seminario/sem2/concha.htm> Acesso em jun. 2002.

⁷⁰ PIDAL, Ramon Menéndez. La lengua de Cristóbal Colón, el estilo de Santa Teresa y otros estudios sobre el siglo XVI. 2 ed. Buenos Aires: Espasa-Calpe Argentina S. A., 1944.

⁷¹ MORIONES, Ildefonso. Ana de Jesús y la Herencia Teresiana. ¿Humanismo cristiano o rigor primitivo? Roma: Teresianum, 1968.

frade carmelita, é catedrático de História Moderna na Universidade de Valladolid⁷². Ressalto a importância destes estudos na publicação de documentos espanhóis e da Casa Generalícia da Ordem do Carmelo Descalço, de Roma, até então inéditos, e na preocupação atual na criação de acervos e na organização dos mesmos para futuras pesquisas.

Em 1587, Frei Luis de León, entregou a primeira edição das obras completas da Santa para a Madre Ana de Jesus (Lobera), quando ela era priora do convento de Madrid. O escritor observou que, mesmo não tendo conhecido Teresa, podia vê-la nas suas filhas do Carmelo e nos seus escritos. E acrescentou: “os frutos que cada um deixa de si quando falta são o verdadeiro testemunho de sua vida.”⁷³ De fato, seus livros seriam sempre tratados como testemunhos diretos de sua vida. Isto vai decorrer em várias consequências metodológicas nos diversos relatos biográficos escritos a partir de então, pois, de alguma forma, eles desejam mostrar que os escritos de Teresa têm uma espécie de “efeito de verdade”, que ela não poderia mentir ao narrar nenhum dos aspectos de sua vida e que o simples fato de lê-los seria como entrar por uma porta aberta para a sociedade da época nua e crua. O relato autobiográfico de Frei Jerônimo Gracián, confessor da Madre, traz uma frase que é significativa neste sentido: “Quién fue la madre Teresa de Jesús, su espíritu, su gracia natural y sobrenatural, su blandura, discreción y prudencia, lo sabrás leyendo sus libros”⁷⁴. Quando, na verdade, o que temos nos escritos teresianos não é o que ela realmente foi, mas o que ela sentiu e experimentou diante de

⁷² Teófanos Egido tem como importantes obras a análise sobre a documentação encontrada a respeito da ascendência judia de Santa Teresa [LÓPEZ, Teófanos Egido. El Linaje Judeoconverso de Santa Teresa: (pleito de hidalguía de los Cepeda). Madrid: Editorial de Espiritualidad, 1986.] e a organização conjunta das atas do Congresso Internacional Teresiano de 1982, ocorrido na Universidade de Salamanca na ocasião dos 400 anos da morte de Teresa e que reuniu profissionais das mais diversas áreas do conhecimento [CARDEDAL, Olegario; CONCHA, Víctor García de la; LÓPEZ, Teófanos Egido [org.]. Actas del Congreso Internacional Teresiano. Salamanca: Universidad de Salamanca/ Universidad Pontificia de Salamanca/ Ministerio de Cultura, 1983.] Além disso, produziu alguns artigos sobre o tratamento historiográfico dado a Santa Teresa [por exemplo: LÓPEZ, Teófanos Egido. El tratamiento historiográfico de Santa Teresa (Inercias y revisiones). Revista de Espiritualidad: Santa Teresa en su ambiente histórico, Madrid, vol. 40, ns. 159-160, pp. 171-189, 1981.]

⁷³ LEÓN, Fray Luis de. Carta a las madres priora Ana de Jesús, y religiosas descalzas del monasterio de Madrid. Relata a importância das obras da Madre Teresa; carta que acompanha a primeira edição das obras para este mosteiro. Madrid, 15 set. 1587. Disponível em: <http://www.cervantesvirtual.com/>. Acesso em jul. 2002.

⁷⁴ GRACIÁN, op. cit., p. 161. [grifo meu]

algum acontecimento, contado de modo retrospectivo⁷⁵. Entender isso é essencial para analisar os relatos dos Processos, já que ao resgatar os escritos de Teresa, os depoentes buscam, principalmente, dar autoridade ao que contam.

Em alguns textos se demonstra que o que ainda está em jogo nos estudos teresianos, desde a década de 1970, é a própria identidade e unidade da Ordem fundada (ou reformada) por ela. As raízes desta discussão se originam, principalmente, do estudo da figura de Teresa de Jesus como a Madre que iniciou a construção dos novos conventos carmelitas descalços. O ponto central da polêmica é o que Teresa quis realmente para a Ordem: se sua intenção era a fundação de uma nova ordem religiosa na Igreja, ou simplesmente uma reforma, “melhorando” o que já havia. A partir desta e de outras questões adjacentes a esta, se disputa até hoje a memória sobre a vida e as ideias de Santa Teresa, assim como são reinterpretadas as ações de Ana de Jesus (Lobera)⁷⁶, Maria de San José (Salazar)⁷⁷ e Jerónimo de la Madre de Dios (Gracián), carmelitas descalços que

⁷⁵ Como recorda Ângela de Castro Gomes em relação às “escritas de si”. [GOMES, Ângela de Castro “Escrita de si, escrita da História: a título de prólogo” In.: Id. (org.). *Escrita de Si, Escrita da História*. Rio de Janeiro: Ed. FGV, 2004, p. 15]

⁷⁶ Ana de Jesus nasceu como Ana de Lobera em 1545, em Medina del Campo e é considerada Venerável pela Igreja Católica. Ficou encarregada, depois da morte da Santa, de reunir seus escritos para que se fizesse a primeira edição destes. Tornou-se rapidamente um dos braços direitos de Teresa em suas fundações e teve uma grande amizade com São João da Cruz, o qual lhe dedicou o comentário de “Cântico Espiritual”. Envolveu-se diretamente, com Maria de San José (Salazar), na crise carmelita de 1590. Por conta disso, ficou presa durante três anos em uma cela fechada. Em 1604, viajou a Paris para fundar o primeiro convento carmelita descalço na França. Fundou também em outras cidades desse país, como em Dijon, e em Flandres. Faleceu no convento fundado em Bruxelas, em 1621. Além do Padre Julián de Ávila, ela é a única cuja declaração feita para os Processos de Beatificação da Madre Teresa estão em primeira pessoa. Segundo nota de Antonio Fortes e Restituto Palmero em seus escritos, o presidente do tribunal que lhe interrogou era seu amigo e é possível que ela – ou uma secretária sua - tenha redigido seu depoimento para ler diante do presidente e do notário apostólico [BMC 29, pp. 49; 91-92. No caso de Julián de Ávila, o capelão de vários mosteiros fundados por Teresa escreveu sua declaração de próprio punho.] Além deste testemunho, conserva-se dela crônicas de fundações, de Granada (“*Relación de la fundación de Granada*”, de 1586) e de Paris (“*Relación del viaje a Francia y de la fundación de Paris*”, de 1605), cartas, atas, um escrito sobre o Frei Luis de León (“*Declaración sobre los trabajos de Luis de León*”, de 1591), outro sobre o jesuíta Baltasar Alvarez (“*Declaración sobre las profecías del P. Baltasar Alvarez, SJ*”). Outro pequeno escrito que se apresenta em suas obras é sobre Santa Teresa, escrito em 1587, no contexto em que havia um pleito entre as carmelitas de Ávila e de Alba de Tormes pelo corpo da Madre Fundadora. Ana de Jesus, priora do convento Madrilenho, foi apresentada como testemunha primeira do convento de Ávila na “*Declaración sobre la familia y conventualidad de Santa Teresa*”.

⁷⁷ Nasceu como Maria de Salazar em 1548 e conheceu Teresa na casa de Dona Luisa de la Cerda, em Toledo, onde servia esta senhora da nobreza. Também se envolveu nas disputas ocorridas após a morte da Santa, chegando a ficar encarcerada em cela no mosteiro por um ano e sem direito a voz e a voto por dois anos. [MORUJÃO, Isabel. *Entre duas memórias: Maria de San José (Salazar) O.C.D., fundadora do primeiro Carmelo descalço feminino em Portugal*. Disponível em: <http://ler.letras.up.pt/>. Acesso em out. 2006. p. 248.] Fundou o primeiro convento carmelita descalço em Portugal, na capital Lisboa, e morreu em 1603. Lia

desempenharam importante papel nos primeiros anos após a morte de Teresa, como se verá a partir do segundo capítulo e, principalmente, no terceiro capítulo desta tese⁷⁸.

Segundo Ildefonso Moriones, o Carmelo Descalço conviveu, ao longo dos séculos, com duas memórias que caminham juntas e, muitas vezes, em conflito. A própria variedade de denominações - *Reforma* ou *Fundação*, por exemplo - seria indício desta diversidade de enfoques⁷⁹. Para este autor, os problemas de memória histórica da Ordem Carmelita Descalça vêm justamente da época da Reforma/Fundação empreendida por Teresa. Ou seja; das diferentes interpretações que tal empresa teve na época é que se configurou também como se interpretaria a figura de Teresa no futuro. Assim se entende o embate entre simpatizantes de Jerônimo Gracián, suposto herdeiro do “humanismo teresiano” e de Nicolás Dória, ora caracterizado como carrasco⁸⁰, ora colocado como restaurador do rigorismo necessário para a prática da verdadeira fé católica⁸¹. No fundo, o que aparece é a questão da herança da Madre, que será ainda assunto por muito tempo na historiografia da Ordem Carmelita.

Entre as carmelitas descalças do século XVI e do começo do XVII, as mais estudadas são Ana de Jesus (Lobera) e Maria de San José (Salazar). A primeira mereceu uma tese de doutorado famosa e polêmica entre os carmelitas, realizada por Ildefonso Moriones, conforme já foi citado acima. A Madre também foi muito estudada por María Pilar Manero Sorolla, que se dedicou a estudar vários dos personagens destes primeiros anos da *descalcez* carmelita, desde Jerónimo Gracián até María de San José (Salazar), entre outros, desde a perspectiva de seus escritos⁸². A portuguesa Isabel Morujão soube trabalhar muito bem com o resgate da personagem de Maria de Salazar, dedicando, entre

espanhol, francês e latim e escreveu “*Libro de Recreaciones*”, “*Consejos que da una priora*”, “*Carta de una pobre y presa descalza*”, entre outras correspondências e poesias.

⁷⁸ Deixarei de lado um estudo mais aprofundado sobre Ana de San Bartolomé (Manzanas). A participação da Beata Ana de San Bartolomé, enfermeira e secretária da Santa, foi dúbia na disputa Doria *versus* Gracián que será analisada no capítulo 3. A monja escreveu uma “*Defensa de la Herencia Teresiana*”, tomando partido do superior Frei Nicolás Doria, mas não sendo totalmente contra Frei Jerónimo Gracián. [SAN BARTOLOMÉ, Beata Ana de. *Obras Completas*. Burgos: Editora Monte Carmelo, 1998. p. 434-475]

⁷⁹ MORIONES, Ildefonso. *El Carmelo Teresiano y sus problemas de memoria historica*. Vitoria: Ediciones del Carmen, 1997. p. 13.

⁸⁰ Id. *El P. Doria y el Carisma Teresiano*. Roma: 1994.

⁸¹ Como em algumas crônicas dos primeiros anos de Carmelo Descalço [EGIDO, op. cit, pp. 175-176 (1981)]

⁸² Por exemplo: SOROLLA, María Pilar Manero. *Diálogos de Carmelitas: Libro de Recreaciones de María de San José*. Disponível em: <http://cvc.cervantes.es/>. Acesso em maio 2005.

outros, um artigo publicado na Revista Península do Departamento de Letras da Universidade do Porto, explorando as biografias escritas pelos carmelitas e as memórias criadas sobre a monja⁸³.

Para fins de aproximação e de comparação, existe um bom material sobre os mesmos temas relacionados a religiosas hispano-americanas da mesma época. O maior número de estudos é relacionado à Juana Inés de La Cruz, religiosa mexicana que discutiu questões referentes à mestiçagem e à mulher em pleno século XVII⁸⁴. Seguindo o exemplo dessas análises, tem-se resgatado outras mulheres escritoras da América Espanhola⁸⁵, em especial por estudiosos norte-americanos da área dos estudos de gênero e da literatura⁸⁶. De modo geral, há uma boa quantidade de bibliografia a respeito das religiosas no início da Idade Moderna, em especial pelos estudos literários e pelas análises que buscam investigar as relações, pelo escrito, dessas irmãs com seus confessores. Devo acrescentar o trabalho de María del Val González de la Peña, da Universidade de Alcalá de Henares, com estudos sobre a relação das mulheres com as letras⁸⁷.



Diante do que foi exposto a respeito dos objetivos desta investigação, sigo os mesmos para compor os três capítulos da tese. No primeiro capítulo, denominado “A

⁸³ MORUJÃO, op. cit.

⁸⁴ Um exemplo é o estudo de María Dolores Bravo sobre a relação entre Sor Juana e seu confessor. [ARRIAGA, María Dolores Bravo. El discurso de la espiritualidad dirigida: Antonio Núñez de Miranda, confesor de Sor Juana. Disponível em: <http://www.cervantesvirtual.com/>. Acesso em out. 2006.] Por questões práticas, não farei tal estudo comparativo, ainda que seja uma sugestão para trabalhos futuros de outros pesquisadores.

⁸⁵ Como os textos de Patricia Alvarez [ALVAREZ, Patricia Martinez i. La oralidad femenina en el texto escrito colonial: Úrsula de Jesús. Revista Andina, Cuzco, n. 38, pp. 201-223, 1º. semestre 2004.] e a edição digital do livro organizado por Lavrin e Loreto [LAVRIN, Asunción; LORETO, Rosalva. (ed.) Monjas y beatas: la escritura femenina en la espiritualidad barroca novohispana: siglos XVII y XVIII. Disponível em: <http://www.cervantesvirtual.com/>. Acesso em out. 2006.]

⁸⁶ Exemplo disso é a obra de Kathleen Myers [MYERS, Kathleen Ann. Neither Saints nor Sinners: writing the lives of women in Spanish America. New York: Oxford University Press, 2003. Disponível em: <http://www.questia.com>. Acesso em out. 2006.] e os estudos empreendidos por Alison Weber na Universidade da Virginia, Estados Unidos.

⁸⁷ Cito aqui a importante contribuição que foi a organização de um volume sobre o tema, a partir de trabalhos do VII Congresso Internacional de História da Cultura Escrita [PEÑA, María del Val González de la [coord.]. Mujer y Cultura Escrita: del mito al siglo XXI. Gijón: Ediciones Trea, 2005.]

Canonização de Santa Teresa de Jesus: o documento, os depoentes e a vida da Madre contada nos processos”, será analisada a fonte principal de pesquisa: os Processos de Beatificação e de Canonização da Madre Teresa de Jesus. Este documento será observado sob o ponto de vista das características materiais de sua edição e de seus manuscritos, tendo em vista que constituem uma importante fonte de pesquisa para a história da cultura escrita. Também será abordada a participação dos depoentes na causa da canonização de Santa Teresa: afinal, quem eram essas pessoas? O que elas pretendiam ao depor para a Causa de Beatificação e Canonização? Analisarei também alguns tópicos existentes na fonte principal sobre a vida de Teresa.

No Capítulo 2, intitulado **“Falando com elas ao escrever: as monjas carmelitas e a difusão da obra teresiana”**, o leitor encontrará um breve panorama sobre a relação que as mulheres do *“siglo de oro”* tinham com a cultura escrita e como era vista essa ligação. Da mesma forma, aprofundarei alguns aspectos discutidos nos processos de beatificação de Santa Teresa por suas principais depoentes: as monjas carmelitas descalças. No final do mesmo capítulo, escolhi fazer um breve panorama sobre um tópico de análise recorrente na historiografia sobre Cultura Escrita, que é o da relação entre a oralidade e a escrita.

O capítulo 3, que designei como **“Órfãos da Madre Fundadora: os escritos da Santa e as disputas por sua memória”**, terá como tema a construção de várias memórias sobre Teresa e a tensão entre elas, tendo como pano de fundo os problemas ocorridos durante os primeiros anos após a morte da Madre, de modo especial entre frades e monjas da Ordem Carmelita Descalça e as variadas conjunturas históricas nas quais a figura de Teresa foi resgatada e reinterpretada.

Ao final do texto desta tese de doutorado, consta como apêndice uma importante parte de minha pesquisa. Ao deparar-me com um corpus documental tão extenso, resolvi confeccionar uma tabela mais completa possível, para que pudesse me guiar na escrita desta investigação, a partir das características de cada um dos depoimentos analisados. Cada uma das declarações levou-me a um universo único criado por cada um daqueles depoentes, no qual pude observar, ainda que por uma pequena fenda, um ou outro

aspecto da vida daquelas pessoas e de suas relações com a religiosidade própria da época. Deixo o resultado de minha curiosidade por meio desta tabela e desta tese, para que outros pesquisadores possam abrir um pouco mais esta porta que dá acesso ao passado.

CAPÍTULO 1

A Canonização de Santa Teresa de Jesus:

o documento, os depoentes e a vida da Madre contada nos processos

Justas, touradas, competições literárias e festas de todos os tipos aconteceram na Espanha naquele dia 12 de março de 1622. O motivo para tanta celebração era que o Papa Gregório XV anunciara a elevação aos altares de Inácio de Loyola, Francisco Xavier, Felipe Néri e Isidoro Lavrador¹. De todos, somente Felipe Néri não era espanhol. Junto a esses novos santos católicos, uma mulher, chamada Teresa de Jesus. Naquele mesmo dia, terminava também o seu processo de canonização, que havia durado trinta e um anos, tendo sido iniciado em Salamanca, exatamente nove anos após a morte da Madre. Com o objetivo alcançado – a candidata à santa, enfim, canonizada – os processos perderam sua utilidade imediata, de atestar a santidade da Madre Teresa de Jesus, mas ganharam pó e significado histórico, pouco explorado até menos de um século atrás.

O objetivo deste capítulo é apresentar a fonte principal investigada, bastante mencionada pelos autores teresianistas, mas, muito pouco conhecida profundamente. Menciono aqui os processos que foram encomendados por ocasião da candidatura de Teresa de Jesus à beatificação e à canonização pela Igreja Católica. O intento principal é apresentar o documento, por suas características materiais e históricas, desvendando alguns dos tortuosos caminhos de confecção dos processos de beatificação, a partir dos personagens que fizeram parte da causa pela canonização de Teresa, de modo especial, os depoentes inquiridos a respeito da candidata nos diferentes interrogatórios. Além disso, pretendo observar qual a história da Madre Teresa que é contada nestes depoimentos e que, principalmente, interessava ser narrada naqueles anos após o Concílio de Trento.

¹ AHLGREN, Gillian T. W. Negotiating Sanctity: Holy Women in Sixteenth-Century Spain. *Church History*, Cambridge University Press/ American Society of Church History, vol. 64, n. 3, p. 375, set. 1995. Disponível em: <http://www.jstor.org/>. Acesso em maio 2008.

Será, pois, reconstruída a história dos processos de beatificação de Santa Teresa, considerando algumas propostas conceituais e metodológicas da história social da cultura escrita, entendida aqui como o estudo da “produção, difusão, uso e conservação dos objetos escritos”². Neste caso, desvelarei alguns dos caminhos pelos quais o documento foi construído ao longo dos últimos quatrocentos anos, considerando-o não somente como um objeto escrito qualquer, mas um objeto criado e modificado pelos personagens que lhe dotaram historicidade.

Deste modo, este capítulo está dividido em três partes. Na primeira delas, analisarei as características materiais da fonte histórica e de suas publicações. Na segunda etapa do capítulo, apresentarei os depoimentos e as testemunhas de modo geral, de modo quantitativo e qualitativo, assim como os outros agentes que intervieram nos processos. Na terceira parte, indagarei sobre os temas mais relevantes contidos na fonte, fazendo uma pequena contribuição ao estudo a respeito da construção de Teresa enquanto personagem histórico, tentando descobrir que aspectos são narrados sobre sua vida nos processos.

1. 1. Os Processos de beatificação da madre Teresa de Jesus: história de um documento

Teresa de Cepeda y Ahumada, tornada pela religião a Madre Teresa de Jesus, morreu em outubro de 1582, com 67 anos. Em 1591, seu corpo foi exumado, exatamente nove anos depois de seu falecimento. Segundo testemunhas – algumas delas, chamadas posteriormente para depor nos processos de beatificação – seu corpo estaria incorrupto, motivo mais que suficiente para começar a causa por sua canonização.

Se hoje acreditamos ou não nos fatos misteriosos ocorridos então – cura de pessoas ao tocar nas “reliquias”, odor agradável vindo do corpo e de tudo que o tocava, etc. - o que importa é que tais ocorrências seriam narradas em muitos depoimentos, por

² CASTILLO GÓMEZ, Antonio. “El Tiempo de la Cultura Escrita: a modo de introducción”. In: Id. (org.) Historia de la Cultura Escrita: del próximo oriente antiguo a la sociedad informatizada. Gijón: TREA, 2001. p. 19.

quem as teria testemunhado ou “ouvido dizer” e descritas como razões para que os processos acontecessem, sendo, de tal forma, consideradas incontestáveis pelos depoentes, juízes e procuradores da causa. Soma-se a isso a crença comum de que as mulheres tinham o corpo mais úmido, e, por esta razão, tinham mais dificuldade de incorrupção, o que também significaria um sinal a menos de santidade aos olhos da religiosidade popular e da Igreja. Segundo o relato de um dos depoentes, o licenciado Martin Arias:

“Sólo halló estar la punta de la nariz quitada, y dicen que se cayó una piedra estando enterrado, y que a lo que este testigo entiende y naturalmente puede colegir, esta incorrupción no puede ser naturalmente, principalmente siendo mujer y de suyo algo gruesa, porque las mujeres de suyo son muy húmedas y soculentas, con una humedad muy apta ad corruptionem, y que en este cuerpo todo esto ha faltado.”³

Mesmo sendo uma mulher e considerando a citada falta de deterioração do corpo de Teresa, este fato seria, portanto, segundo a concepção dos impulsionadores da causa, um sinal a mais de santidade da Madre, já que a incorrupção do corpo, neste caso, dependeria exclusivamente de uma força sobrenatural. O fato de ter se espalhado a notícia de que seu corpo sem vida estaria incorrupto acabou sendo tão importante, que o passo inicial para a sua canonização foi dado na diocese salmantina, com os primeiros depoimentos nas localidades de Salamanca e de Alba de Tormes, onde o corpo de Teresa havia sido exumado. Os custos das declarações foram inicialmente pagos pelo Duque de Alba⁴. A Santa estava em Alba de Tormes quando morreu em outubro de 1582, por obediência ao prelado, que a havia mandado ajudar a Duquesa de Alba, María Enríquez de Toledo, em seu parto, no qual nasceu Fernando Álvarez. O cunhado da duquesa, Fernando de Toledo, segundo relato da própria⁵, teria sido o doador dos 14 mil ducados iniciais necessários para a causa da canonização de Teresa. O Bispo salmantino Jerónimo Manrique foi o primeiro a pedir pessoalmente para que se realizassem tais declarações,

³ Declaração de Martin Arias, licenciado, em Alba de Tormes, 4 de abril de 1592. [BMC 18, p. 144]

⁴ A relação entre o legado de Santa Teresa e os duques de Alba vem da época de suas fundações e da própria morte da Madre, perpassando os séculos e merecendo um estudo mais aprofundado.

⁵ Declaração de María Enriquez de Toledo, Duquesa de Alba, em Valladolid, 17 de agosto de 1610. [BMC 20, p. 350]

justificando:

*“por cuanto en la villa de Alba de esta diócesis está el cuerpo de la madre Teresa de Jesús, primera fundadora de la dicha Orden, el cual por razón de no haberse corrompido y por otras cosas que Dios Nuestro Señor ha obrado maravillosamente en él, y que mientras vivió en esta vida la dicha madre Teresa hizo santa y ejemplar vida, es reputado y tenido dentro y fuera de su religión por cuerpo santo, y con él hay particular devoción...”*⁶

Diante disso, vários peritos, principalmente médicos, foram requisitados para que depusessem sobre as relíquias da Santa. Em todas essas primeiras declarações encomendadas pelo bispo de Salamanca, o notário público apostólico foi Juan Casquer, que também depôs ao final destas⁷. Sete perguntas (ou “*artículos*”) foram feitas às testemunhas naqueles primeiros processos, que começaram no dia 16 de outubro de 1591 e terminaram em 10 de abril de 1592⁸.

De forma que pode ser considerada bastante emblemática, o primeiro interrogado foi Domingo Bañez, sacerdote dominicano, confessor da Santa e catedrático da Universidade de Salamanca. Ele foi o autor da aprovação do “*Libro de la Vida*”, primeiro livro de Teresa, obra citada por uma grande quantidade de testemunhas. O segundo depoente foi o jesuíta Francisco de Ribera, autor da primeira biografia teresiana, escrita em 1590 e também muito citada ao longo dos processos. Portanto, além da importância dada ao descobrimento do corpo incorrupto da Madre, deve-se observar a ênfase de catedráticos da Universidade de Salamanca à questão dos escritos teresianos e de seu valor doutrinal. Isto transparece de modo especial nos testemunhos de Salamanca feitos em 1591, 1604 e 1610.

Em 1595, o rei Felipe II, sabendo das notícias sobre as relíquias de Teresa, mandou que o núncio Camilo Caetano pedisse novos depoimentos “em todos os lugares em que

⁶ BMC 18, p. 1.

⁷ Em Alba de Tormes, segundo ASB 107/N.

⁸ Os artigos destes primeiros Processos Informativos vão em anexo ao final desta tese e estão transcritos na edição de Frei Silvério de Santa Teresa, sobre a qual será abordada posteriormente. (BMC 18, pp. 2-5).

[Teresa de Jesus] viveu e foi conhecida”⁹. O núncio nomeou os juízes, para que se instruísem tais processos, cujo interrogatório continha as seguintes perguntas:

- “1. Primeramente, si conocieron a la dicha madre Teresa de Jesús; de dónde fué natural, y quiénes fueron sus padres, y si fué bautizada.*
- 2. Si saben que la dicha madre Teresa de Jesús fué mujer de grande espíritu, y que por medio de la oración trató con Nuestro Señor muchas cosas de su servicio.*
- 3. Si saben que la dicha Madre fué y dió principio a la Religión que llaman de Carmelitas Descalzos, y el fin que tuvo para emprender semejante obra.*
- 4. Si saben que la dicha madre Teresa de Jesús fué dotada de fe, esperanza y caridad.*
- 5. Si saben que la dicha Madre fué dotada de humildad, penitencia, obediencia, pobreza, castidad y de las demás virtudes.*
- 6. Si saben que la dicha madre Teresa de Jesús tuvo en esta vida grandes trabajos y que los llevó con ánimo y tranquilidad por amor de Dios.*
- 7. Si saben que la dicha Madre murió; y dónde y cuándo, y si en su muerte hubo algunas cosas notables y misteriosas.*
- 8. Si saben que Nuestro Señor obró por medio e intercesión de la dicha madre Teresa siendo ella viva algunos milagros.*
- 9. Si saben que Nuestro Señor obró por medio e intercesión del cuerpo o reliquias de la dicha Madre después de muerta algunos milagros.*
- 10. Si saben que la dicha Madre compuso unos libros que están impresos en su nombre y el fruto que se hace con los dichos libros, y de la devoción del pueblo con ella. – Doctor Bernabé del Mármol Zapata¹⁰”*

A assinatura é do notário apostólico, diante de quem os depoentes deveriam fazer o juramento “sobre um livro dos quatro Evangelhos santos” antes de discorrer sobre o questionário apresentado. Em 1589, o mesmo Bernabé del Mármol Zapata havia sido procurador de várias comunidades carmelitas descalças femininas para que se conseguisse um breve junto ao Papa que confirmasse as Constituições aprovadas pela Ordem em Alcalá de Henares, no Capítulo de 1581, que foi uma redação conjunta de Santa Teresa com os superiores carmelitas descalços. Estas Constituições, mesmo depois de terem sido aprovadas pelo Papa, foram modificadas sob a influência do provincial, Frei

⁹ SAGRADA FAMÍLIA, Hipólito de La. Los Procesos de Beatificación y Canonización de Santa Teresa. Monte Carmelo, n. 78, vols. 1-3, Editorial El Monte Carmelo, Burgos, p. 93. 1970.

¹⁰ BMC 18, pp. 153-154. Pedro Zapata, seu irmão, depôs para a mesma causa em Madrid, no dia 21/1/1610, quando Bernabé já era falecido. Pedro era casado com Justina Dantisco, irmã de Fr. Jerónimo Gracián. (Conforme declaração em BMC 20, pp. 284-287)

Nicolás Dória, o qual impôs regras mais rígidas em relação às monjas, tirando boa parte da autonomia que elas haviam conquistado na época das fundações de Santa Teresa¹¹. Estas alterações geraram uma grande crise na Ordem, fazendo com que algumas madres que eram consideradas como “herdeiras do espírito teresiano” fossem privadas de voz e voto e trancadas em seus mosteiros.

Foram ouvidas nesta segunda fase de interrogatórios testemunhas em Ávila, Piedrahita, Toledo, Madrid, Segóvia, Lisboa, Villanueva de la Jara, Huete, Cuerva, Malagón, Valladolid, Medina del Campo, Zaragoza, Valencia, Sevilla, Sanlúcar la Mayor e Palencia¹² entre 1595 e 1596. Em julho de 1597 abriram-se novamente os processos ordinários a fim de que se realizasse uma sessão única em Salamanca, para interrogar a priora do mosteiro salmantino, Madre Ana de Jesus. Nascida Ana de Lobera, ela foi uma das madres prioras que mais se destacaram na época que podemos chamar de primeira geração de carmelitas descalças, tendo sido uma das que ficaram privadas de voz e voto na crise citada acima. Colaboradora de Teresa, depois da morte desta, foi responsável pela edição de suas obras completas e pela fundação de conventos carmelitas descalços na França e em Flandres.

Em 1597, Felipe II redigiu uma petição ao Papa Clemente VIII, para que se continuassem os processos e a candidatura de Teresa à canonização. No mesmo ano, as igrejas de Castilla e de León recorreram ao Papa com o mesmo intuito, assim como a Universidade de Alcalá de Henares em 1601, vários bispos e nobres de 1601 a 1603 e o rei Felipe III em 1602¹³. Em 1604, no dia sete de fevereiro, a Sagrada Congregação dos Ritos, responsável pelas canonizações de novos santos em Roma, teve sua primeira sessão para tratar do assunto, sob a presidência do Cardeal Tolomeo Galli. Na mesma ocasião, os cardeais decidiram, por unanimidade, decretar que se fizessem os chamados **processos**

¹¹ BMC 29 p. 22. Tais mudanças serão debatidas posteriormente nesta tese, de modo especial o que diz respeito à escrita da história carmelita a partir daqueles acontecimentos.

¹² Os processos desta localidade não estão conservados, contudo, são citados por Frei Silvério de Santa Teresa [ASB 107/N]

¹³ SAGRADA FAMÍLIA, op. cit., p. 94-96. Algumas dessas cartas estão conservadas no arquivo dos Carmelitas de Burgos (ASB).

remissoriais, terminando assim, a etapa dos processos ordinários¹⁴.



Figura 4 – Depoimento de Ana de San Bartolomé, OCD, em Ávila, 19 de outubro de 1595, originais dos processos de beatificação de Teresa de Jesus, Arquivo Diocesano de Ávila, s/n. O volume está aberto no ponto em que a Madre Ana relatava sobre quando, sendo analfabeta, aprendeu a escrever com Madre Teresa de Jesus, tornando-se sua secretária particular. No centro da margem, do fôlio à direita, uma observação anotada provavelmente por uma terceira pessoa a respeito do relato: “milagro”. [Arquivo pessoal, fotografia de junho de 2009.]

Sob a petição do Papa, os processos foram reabertos ainda naquele mesmo ano, sob a presidência do bispo de Ávila, Dom Lorenzo Otaduy y Avendaño. Surgiram, dessa forma, os Processos Remissoriais *in genere*, autorizados e delegados pela Igreja em Roma. Os últimos processos, chamados *in specie*, surgiram entre 1609 e 1610, contendo 117 questões. Por questões práticas, não transcrevo aqui tais artigos. É necessário notar, entretanto, que eles são referentes à vida da Madre e aos possíveis milagres realizados por ela, como nos outros interrogatórios, mas apresentados de forma muito mais detalhada. O interessante neste caso é que os itens parecem seguir o conteúdo do “*Libro*

¹⁴ SAGRADA FAMÍLIA, op. cit., p. 97.

de la Vida” de Santa Teresa e de sua primeira biografia, escrita pelo jesuíta Francisco de Ribera. Nem todos os 117 artigos eram apresentados aos depoentes, somente os que interessavam, de acordo com cada caso e localidade¹⁵. Isso fazia com que, de alguma forma, a narrativa do depoimento fosse pautada de antemão, a partir da escolha e da ordem dos artigos que seriam apresentados a cada um dos depoentes por parte dos interrogadores. Os últimos depoimentos foram recolhidos em Ávila, Salamanca, Alba de Tormes, Madrid, Valladolid, Burgos, Cuenca (Valera), Málaga e Alcalá de Henares.

Em resumo, os processos que temos hoje disponíveis, feitos antes de 1614, quando foi reconhecida a beatificação da Madre, são os seguintes:

- **Processos Ordinários:** foram os depoimentos requeridos pelo Bispo de Salamanca Jerónimo Manrique (1591-1592) e o processo informativo do núncio Caetano, feito a partir da petição do rei Felipe II (1595-1597). Depois destas declarações é que a Sagrada Congregação dos Ritos em Roma poderia decidir se acatava ou não o pedido de continuar com a causa da beatificação da Madre, o que ocorreu somente em 1604.
- **Processos Apostólicos (ou Remissoriais):** por “apostólicos”, entenda-se “requeridos pelo Papa”. Como de costume, eram realizados dois: o remissorial *in genere* e o remissorial *in specie*, ou seja, que se remetia a questões gerais e a questões específicas, respectivamente. O primeiro foi feito em 1604 em Ávila e em Salamanca; o segundo, entre 1609 e 1610, nas cidades já citadas. Neste caso, os bispos das cidades onde ocorrem os depoimentos agem como delegados, executores do mandato apostólico, e não mais realizando por iniciativa pessoal *ex officio*, como foi no primeiro caso. Há aqui a intervenção dos procuradores da causa da beatificação e os processos dependem da aprovação ou não em sessões, nem sempre conclusivas, da Sagrada Congregação dos Ritos. Em julho de 1605, por exemplo, houve uma sessão da mesma em que, segundo as atas, o notário não estava presente, e, por isso, teve de ser suspensa. Em 1606, a causa ficou parada, por motivos de doença e morte do relator da Sagrada Congregação, o Cardeal Facchinetti. Apesar disso, a causa da canonização de Teresa foi considerada relativamente rápida para os padrões da

¹⁵ BMC 19, p. 205.

época¹⁶.

Segundo Igor Salomão Teixeira, “do ponto de vista jurídico, um processo de canonização é uma *inquisitio*.”¹⁷ Além de terem a configuração de um texto jurídico, os Processos de Beatificação de Santa Teresa formam um conjunto de relatos hagiográficos sobre a Madre. De fato, os processos, apesar de serem semelhantes a alguns processos criminais, contendo testemunhas, juízes, notários e interrogatórios, extrapolam o caráter jurídico, constituindo, ao mesmo tempo, também textos de cunho hagiográfico. O “réu” se torna, no final do processo, não um criminoso, mas um santo. André Vauchez¹⁸ revela que tais tipos de documentos não somente são pouco utilizados nas pesquisas, como, pelo menos até 1260, eles tendiam a ser mais breves e com menos depoentes. Este número foi aumentando com o passar do tempo, conforme também foi crescendo o controle episcopal sobre as canonizações¹⁹.

O autor ressalta ainda o fato de que, mesmo servindo à extensão do poder institucional da Igreja, os processos de canonização não foram objetos de uma leitura unívoca da hierarquia e dos fiéis, já que a devoção aos santos estava já muito arraigada entre os cristãos, enquanto manifestação da religiosidade popular. O Concílio ocorrido em Trento, de 1545 a 1563, reafirmou o valor do culto aos santos, mas procurou estabelecer um maior controle institucional por parte da Igreja sobre todos os passos dos processos de canonização, tentando abolir as práticas julgadas abusivas.

O maior problema decorrente do estudo dos processos de beatificação de Santa Teresa talvez tenha sido o da dispersão das fontes. Até as primeiras décadas do século XX, não existia uma ideia clara de onde estaria a maioria dos documentos, já que até então eram pouco conhecidos, inéditos e de pouco interesse. Julgo que tenha contribuído para

¹⁶ SAGRADA FAMÍLIA, op. cit., p. 100; 120.

¹⁷ TEIXEIRA, Igor Salomão. O tempo da santidade: reflexões sobre um conceito. Revista Brasileira de História, São Paulo, v. 32, n. 63, pp. 207-223, 2012.

¹⁸ VAUCHEZ, André, La Sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Age. D’après les procès de canonisation et les documents hagiographiques. Paris: École Française de Rome, 1988.

¹⁹ Sobre este tema, ver em ARMOGATHE, Jean-Robert. La fabrique des saints: Causes espagnoles et procédures romaines d’Urbain VIII à Benoît XIV (xviie-xviii siècles). Mélanges de la Casa de Velázquez. 2003, n. 33-2, pp. 15-31. Disponível em: <http://mcv.revues.org/158>. Acesso em fev. 2012.

isso três motivos principais. O primeiro deles seria o fato de os depoimentos terem sido recolhidos em diversas dioceses e, mesmo depois do envio de suas respectivas cópias notariais a Roma, seus manuscritos originais terem retornado, em sua maioria, às dioceses de origem, espalhadas pela Península Ibérica.

Em segundo lugar, devem ser levados em consideração os diferentes tratamentos dados a estas fontes. Vale aqui adentrarmos mais na análise deste motivo. Os manuscritos originais dos processos de Salamanca e de Alba de Tormes, realizados entre 1591 e 1592, estão protegidos por uma vitrine do Museu de Santa Teresa, na paróquia dos carmelitas descalços de Ávila, sem poderem ser consultados e sem o devido conhecimento por parte dos funcionários do museu. De outra parte, os testemunhos realizados em Ávila, também originais, organizados em dois tomos no formato *in folio*, apesar de estarem em péssimo acondicionamento no Arquivo Diocesano de Ávila, receberam no ano de 2008 uma edição completa e com a transcrição mais fiel possível, com a conservação da escrita peculiar da época em que foram redigidos. Tal edição foi incentivada pela Fundação *Gran Duque de Alba*, da província abulense. Por outro lado, os processos de 1610 realizados em cidades como Madrid e Toledo, assim como alguns processos “*compulsoriales*”²⁰, estão na Biblioteca Nacional da Espanha, depois de terem permanecido por séculos no arquivo conventual dos carmelitas de Madrid²¹. Dos outros depoimentos, somente existem cópias ou resumos, que em sua maioria foram feitos por Frei Silvério de Santa Teresa no início do século passado. Hoje as cópias destes depoimentos estão conservadas no Arquivo Silveriano, arquivo particular dos carmelitas de Burgos. Existem ainda algumas referências a outros depoimentos que possivelmente existiram, como os de Roma e de Flandres, os quais, apesar das fortes evidências de sua existência, nunca foram encontrados²². Observa-se, por conseguinte, que além dos

²⁰ Paralelamente aos processos ordinários e apostólicos, foram feitos os “*compulsoriales*”, que são atestados a respeito de assinaturas, documentos apresentados e de algumas declarações, assim como da veracidade dos testemunhos. Em 1610, por exemplo, são apresentados depoimentos a fim de provar a veracidade da assinatura de María de San José, madre priora do Carmelo de Lisboa, que havia declarado em 25/8/1595, em declaração escrita originalmente em português e traduzida ao castelhano nos mesmos “*compulsoriales*”. [BNE Mss 12032 T. 2, fl. 2v]

²¹ Segundo informações do catálogo em ASB Ms 213 (Índice del Archivo General de la Congregación de España – Madrid, San Hermenegildo)

²² Conforme propõe Hipólito da Sagrada Família, em obra já citada.

diferentes tratamentos a respeito das fontes, ainda existe uma diversidade de suportes materiais pelos quais elas circulam pelos arquivos - impressos, cópias manuscritas e originais – confeccionados por diversas pessoas e em épocas diferentes.

O terceiro motivo para que as fontes se encontrem tão dispersas seriam as grandes complicações causadas pelas guerras do século XX – de forma especial, a Guerra Civil Espanhola - na localização de tais documentos, seja pelo deslocamento ou destruição de arquivos conventuais, como o de *San Hermenegildo*, de Madrid, seja pelo possível saque de fontes referentes ao assunto para outros países.

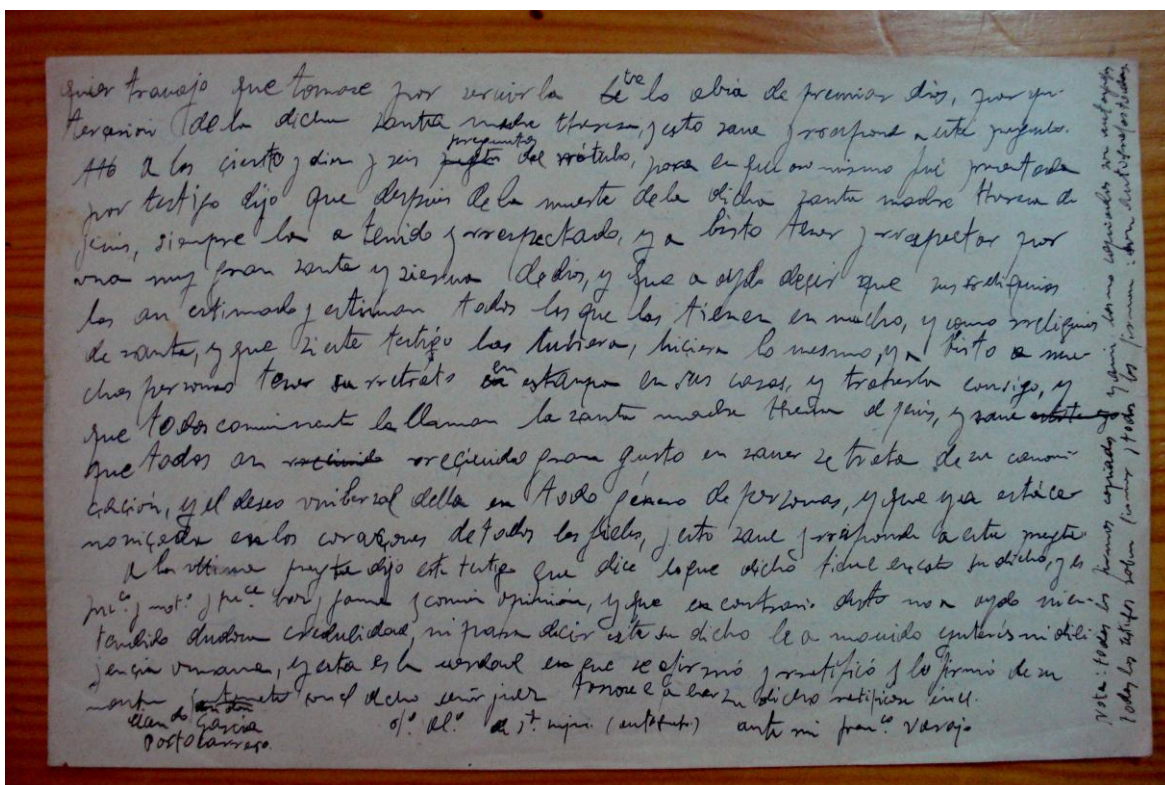


Figura 5 – Parte do trabalho de transcrição dos depoimentos dos Processos de Beatificação de Teresa de Jesus feito por Silvério de Santa Teresa. [Arquivo pessoal, fotografia de junho de 2009.]

De todos os modos, considerando as duas edições existentes destas fontes, meu enfoque na pesquisa em arquivos foi sobre os depoimentos que ainda estão inéditos, tentando, a partir disso, realizar um rastreamento mais completo possível a respeito dos testemunhos e buscando uma visão mais geral dos documentos estudado, já que este

havia sido editado de modo incompleto. Diante das fontes, confrontei-me com alguns problemas metodológicos. Além do volume e da dispersão já mencionados, segundo afirma José Luis Sánchez Lora, existem poucos estudos completos sobre este tipo de processo, com a utilização massiva das respostas dos depoentes²³. O mesmo autor, que investiga os processos de beatificação de São João da Cruz²⁴, propõe uma maneira de analisá-los, afirmando que:

*“los procesos poco o nada pueden aportar al conocimiento histórico del santo, antes muy al contrario, no sólo por la evidente manipulación de muchos testigos [...] sino por la manifiesta proyección en los testimonios de una determinada mentalidad y discurso religioso, con independencia de la personalidad específica del santo en cuestión. Por ello, una vez analizado el material informativo, considero que esta fuente lo es de primera mano y de una poco común calidad para el estudio no del santo sino de los testigos, de su visión del mundo y de las cosas, de su discurso religioso, y de la percepción que desde todo ello tuvieron de fray Juan de la Cruz.”*²⁵

Assim, os processos de beatificação, sendo construídos a partir de uma narrativa hagiográfica anteriormente estabelecida, falam muito mais dos depoentes, de suas visões de mundo, da sociedade e das instituições que impõem conceitos de santidade para cada época, que do Santo a ser canonizado. Como indicado por Sánchez Lora, não se pretende nesta investigação analisar nem a santidade, nem o santo, mas o interesse centra-se na **imagem criada do santo**, no arquétipo tal como durante séculos foi desenhado e difundido pela hagiografia²⁶. Neste sentido, torna-se importante a análise dos relatos contidos nos depoimentos e o conhecimento das testemunhas. Para o autor, isso se dá a partir do momento em que se faz com que os depoimentos falem por si, mas sempre considerando que “todo discurso é uma criação social”²⁷, ou seja, depende de quem, como e quando se profere tal discurso.

²³ LORA, José Luis Sánchez. El Diseño de la Santidad: la desfiguración de San Juan de la Cruz. Huelva: Universidad de Huelva, 2004. p. 14

²⁴ O que nos interessa, evidentemente, não só pela amizade deste Santo com Teresa, mas por muitos problemas ocorridos em seus processos serem semelhantes aos de Santa Teresa.

²⁵ LORA, op. cit., p. 15.

²⁶ Ibid., p. 19.

²⁷ Ibid., p. 16.

Em 1935, o teresianista Frei Silvério de Santa Teresa reuniu uma boa parte dos processos em uma edição de língua castelhana composta por três volumes, para a publicação pela editora Monte Carmelo, dos carmelitas descalços de Burgos. Diante de um trabalho exaustivo de recolher tais documentos, o organizador da obra mostrou também algumas indicações sobre as origens de cada depoente e suas relações com a santa. Mas também apontou quando não quis copiar todo o depoimento, afirmando: *“sólo publicamos lo más interesante de esta Declaración”*²⁸.

Quais os critérios que Silvério de Santa Teresa usou para a escolha dos depoimentos a serem publicados? A resposta não é tão simples, visto que o mesmo não teria deixado maiores pistas sobre isso nem em suas anotações²⁹. Entendo, entretanto, que sua edição tem um caráter fundamentalmente de divulgação da obra teresiana, e por isso a escolha dos depoimentos a serem publicados residiu naqueles cujos depoentes eram mais próximos à Santa (confessores, monjas que a conheceram, companheiras de fundações), assim como de pessoas de algum destaque na sociedade da época (bispos, nobres, funcionários do reino, licenciados, etc.), ou que simplesmente teria chamado a atenção do editor.

Quando reuniu os últimos processos de beatificação para publicá-los, Silvério era já um homem de cinquenta e seis anos³⁰. A edição de documentos referentes à Santa Teresa era algo comum para o frade carmelita, pois há vinte anos se dedicava ao ofício. Frei Silvério de Santa Teresa fundou em 1915 a Biblioteca Mística Carmelitana (BMC), coleção da Tipografia e depois Editorial Monte Carmelo, propriedade dos carmelitas de Burgos. Os primeiros nove volumes foram dedicados às obras completas de Santa Teresa. Entre os volumes 10 e 14, encontramos as obras de São João da Cruz, e entre os tomos 15 e 17, os escritos de Frei Jerônimo Gracián. Após os *“Procesos”*, editados em 1935, a BMC seria retomada somente em 1962, com a publicação do epistolário da Madre Isabel de los

²⁸ Conforme o editor anota na declaração de Pedro Vallejo, que depôs em Alba de Tormes, 3/4/1592 [BMC 18, p. 121]. Como esta, outras declarações foram publicadas de modo incompleto ou nem foram publicadas.

²⁹ Suas anotações a respeito da publicação dos processos estão também conservadas no Arquivo Silveriano de Burgos [ASB 106/M, ASB 37/A, ASB 107/N]

³⁰ Nasceu em 1878 e morreu em 1954.

Angeles. É interessante notar que 1915 e 1962 foram datas importantes no calendário do Carmelo Descalço. Na primeira data foi comemorado o quarto centenário de nascimento de Santa Teresa e em 1962 os quatrocentos anos da fundação de seu primeiro mosteiro, em Ávila. Neste sentido, as publicações têm também caráter comemorativo e de reescrita da história de Teresa a partir da memória que se faz dela e de seus atos nos diferentes momentos.

Segundo o próprio Silvério, a edição de 1935 teve fins principalmente informativos e ilustrativos da vida da Santa³¹ e, apesar do cuidado em relação à indicação das origens das fontes, por exemplo, outros detalhes, como algumas notas explicativas relativas às vidas dos depoentes deixam a desejar. Além disso, Silvério publicou os Processos em um contexto pré-Guerra Civil Espanhola, sobre o qual menciona:

“Las violentas convulsiones políticas y religiosas que viene padeciendo España en estos últimos años han trastornado el plan de estas publicaciones y ni por un momento se nos quita el temor de verlas interrumpidas bruscamente. Esto nos ha movido a editar esos Procesos cuanto antes, ya que contienen un caudal biográfico de precio incalculable, beneficiado sólo en parte muy pequeña. Cada testigo, puede decirse, hace una vida de Sta. Teresa.”³²

Segundo Eulogio Pacho³³, a partir de 1936, com os distúrbios causados pela Guerra Civil a coleção coordenada por Silvério sofreu uma interrupção. Contudo, observando as edições de outras obras do autor, pode-se ver que este continuou seu trabalho investigativo, publicando os quinze volumes de *“Historia del Carmen Descalzo en España, Portugal y América”³⁴*, de 1935 a 1952.

Além da edição de Silvério de Santa Teresa, existe a publicação parcial do Pe. Sobrino Chomón, já citada aqui³⁵. Sobre esta, cabe ainda recordar que contém somente os processos realizados em Ávila e contou com o incentivo da própria província abulense.

³¹ BMC 18, p. xxv.

³² BMC 18, p. xxviii.

³³ BMC 21, p. [6].

³⁴ SANTA TERESA, Silvério de. Historia del Carmen Descalzo en España, Portugal y América. Burgos: Ed. Monte Carmelo, 1935-1952. 15 tomos. [HCD]

³⁵ CHOMÓN, Tomás Sobrino. Procesos para la beatificación de la madre Teresa de Jesús: edición crítica. Vols. I e II. Ávila: Institución “Gran Duque de Alba”/Caja de Ahorros de Ávila, 2008. [FHA 75 e 76]

O fato de um sacerdote da diocese de Ávila – e não um frade pertencente à Ordem Carmelita – ter editado tais processos revela muito em relação ao entendimento de Teresa como “La Santa” daquela cidade e da Espanha como um todo³⁶, não sendo sua memória propriedade somente de uma ordem religiosa. Pode ser observada, a partir destas duas concepções diferentes de publicação dos processos, a tensão constante sofrida pela imagem de Santa Teresa. Enquanto, de um lado, ela se torna a Madre Fundadora dos Carmelitas Descalços, de outro, ela é a personagem histórica, mais ou menos idealizada, ilustre cidadã de Ávila.

1.2. A canonização de Santa Teresa de Jesus: depoimentos, depoentes e outros personagens

No dia 22 de janeiro de 1587, o Papa Sisto V havia criado a Sagrada Congregação dos Ritos, com a constituição “*Immensa Aeterni Dei*”. Este foi o órgão da Igreja que, a partir de então, cuidaria, dentre outras coisas, das investigações para as canonizações de novos santos. Para isso, as comunidades locais deveriam mandar provas que aquela pessoa poderia ser canonizada, além de uma investigação total da vida do candidato, por meio de um processo propriamente dito, com notários, juízes e testemunhas. Em seguida, com Urbano VIII e outros papas posteriores, houve uma “revolução processual”, acentuando cada vez mais as exigências da investigação sobre os méritos do candidato³⁷.

Segundo o estudo de Jean-Robert Armogathe, o século XVII seria, sobretudo, o século da “santidade sob controle”³⁸. A Sagrada Congregação dos Ritos lutou para que houvesse a proibição de todo culto público ou privado sem autorização da Santa Sé, havendo a necessidade de um processo de “*non cultu*”. No entanto, uma das condições colocadas para a canonização era a de o candidato ter “*fama sanctitatis*”. Como uma

³⁶ Sobre o assunto, ver o trabalho de Giuliana di Febo sobre o culto de Santa Teresa na Espanha sob a ditadura de Franco [DI FEBO, Giuliana. La Santa de la Raza: un culto barroco en la España Franquista. Barcelona: Icaria Editorial, 1988.]

³⁷ SAGRADA FAMILIA, op. cit., p. 91.

³⁸ ARMOGATHE, op. cit., p. 17.

pessoa poderia ter fama de santidade sem receber amostras da devoção do povo, a ponto de não constituir algum tipo de culto, público ou privado? Por conseguinte, com as contradições surgidas dos novos requisitos, diminuiu o número das canonizações no século XVII³⁹. O maior controle eclesiástico nas candidaturas refletia a luta da Igreja da Contra Reforma, que reconhecia santos e beatos identificados com a reforma de Trento. Conforme Armogathe:

“Les saints modernes sont ceux de la modernité: ils ont moins de visions, les phénomènes surnaturels sont estampés au profit d’une vie ascétique, sans rigueur excessive, de la prédication doctrinale et missionnaire et surtout de l’obéissance à l’Église. Les saints modernes sont des saints de la docilité, de l’exemplarité dans l’obéissance, avec moins des mystique et plus de vertus (même dans le cas de Thérèse de Jésus).”⁴⁰

De fato, Teresa é exposta nos seus processos de beatificação muito mais pela descrição de suas virtudes cristãs que pelos relatos de seus fenômenos místicos, como se pode deduzir a partir dos artigos apresentados aos depoentes. Ainda que eles apareçam nos depoimentos, os acontecimentos sobrenaturais relacionados à Santa Teresa estão muito mais ligados aos milagres e ao poder de suas relíquias que a visões e êxtases místicos.

Hipólito da Sagrada Família estudou as Atas da Canonização, encontradas no Arquivo Secreto do Vaticano e a fonte citada também sob o ponto de vista de sua tramitação em Roma. Além das edições de Silvério e Chomón já citadas, surpreendentemente, este foi o único estudo aprofundado encontrado sobre os processos e a causa da canonização.

O autor descobriu que essas Atas não registram os diferentes depoimentos, o que era comum nos processos da época⁴¹. Além disso, Roma e Flandres aparecem nessas Atas como lugares nos quais também foram colhidas declarações, contudo, não se sabe ainda

³⁹ ARMOGATHE, op. cit., p. 19.

⁴⁰ Ibid., p. 26.

⁴¹ SAGRADA FAMILIA, op. cit., p. 88.

onde se encontram tais documentos, se estão preservados e quem depôs naqueles interrogatórios⁴².

No mesmo texto, Hipólito também mostrou a pressão que houve sobre Roma de todas as partes da Europa para que houvesse logo a canonização de Teresa, a partir das cartas de reis, rainhas, bispos, cidades e universidades. Sabe-se, por exemplo, que uma das cartas endereçadas ao Papa, de novembro de 1611, era do Arquiduque Alberto e de sua esposa, a Infanta Isabel Clara Eugênia, príncipes regentes dos Países Baixos⁴³. Ambos eram amigos de Madre Ana de Jesus (Lobera) e de Frei Jerónimo Gracián, confessor da Santa, que, já expulso da Ordem Carmelita Descalça há quase 20 anos, vivia em Flandres na época⁴⁴.

Com os elementos mencionados, o autor pôde apontar alguns personagens que intervieram nos processos desde Roma:

- **Os procuradores da causa:** o que hoje chamamos de postuladores. Foram designados em 25 de julho de 1602, pela Congregação da Espanha: Frei Pedro de la Madre de Dios (da Congregação Italiana), Frei José de Jesus Maria (Definidor Geral) e Frei Juan de San Jerónimo (Procurador Geral em Roma, proveniente da Congregação da Espanha). A Ordem Carmelita encontrava-se dividida desde 1600 em duas congregações: da Itália e da Espanha. Para a causa da canonização de Teresa, o impulso inicial foi dado pelos seus conterrâneos. Contudo, com a substituição dos procuradores por seus sucessores, a Congregação Italiana foi reivindicando, com o tempo, sua autonomia⁴⁵. Na Itália foi feito um trabalho de tradução dos livros da Santa, para que ela pudesse ser mais bem conhecida e Frei Juan de Jesus Maria (“*el Calagurritano*”) escreveu em latim ciceroniano um compêndio da vida de Teresa,

⁴² SAGRADA FAMÍLIA, op. cit., p. 89. Além disso, Frei Silvério de Santa Teresa afirmou que foram realizadas declarações na França. [BMC 18, p. x]

⁴³ SAGRADA FAMÍLIA, op. cit., p.108.

⁴⁴ Conforme nos indica Frei Davi Alves Soares. [SOARES, Davi Alves. O P. Jerónimo Gracián de La Madre de Dios: pioneiro das missões do Carmelo Teresiano. 2007. Tesis para la obtención del grado de Licenciatura en Teología Espiritual – Facultad de Teología del Norte de España, Burgos. 2007. p. 59]

⁴⁵ SAGRADA FAMÍLIA, op. cit., p. 90.

dedicado ao Papa Paulo V⁴⁶. Os procuradores ou postuladores são responsáveis por fazer o *lobby* a respeito do candidato à canonização junto a Roma, a partir da divulgação dos escritos do futuro Beato e de sua biografia/hagiografia.

- **O promotor da fé:** compete a ele opor-se à beatificação e canonização de um candidato que não tenha provas suficientes para tanto. No processo teresiano, o papel de “advogado do diabo” coube a Juan Bautista Spada, que acabou não tendo muita participação no caso, a não ser a redação de seis perguntas no começo dos artigos do interrogatório dos processos remissoriais *in specie*⁴⁷.
- **Os juízes:** são os Cardeais da Sagrada Congregação de Ritos, não menos que dez. Presidia as reuniões normalmente o Cardeal Prefeito, que ao longo do processo, foram três: Cardeal Tolomeo Galli (Cardeal de Como), até 1607; Cardeal Pinelli (conhecido por ter sido protetor dos carmelitas descalços), até 1611, e Cardeal Antonio Maria⁴⁸.

Segundo indica Hipólito da Sagrada Família⁴⁹, o sumário das atas romanas comprova que Frei Silvério de Santa Teresa não publicou todos os processos que estavam na Espanha, fato que ele mesmo indica e que foi comprovada nesta pesquisa. Muitos depoimentos “se suprimem por não conterem nada de especial”⁵⁰. Em toda a edição de Silvério de Santa Teresa, pelo menos dezoito depoimentos foram indicados como não publicados.

No entanto, a partir da investigação realizada no Arquivo Silveriano e da edição de Sobrino Chomón dos processos de Ávila, este número aumentou consideravelmente, para 110 depoimentos, entre completos e resumidos, originais e cópias, que não foram impressos. Das 110 declarações, 36 são dos processos informativos (1591-1597) e 74 dos processos apostólicos (1604-1610). Apesar disso, o trabalho realizado pelo frade é digno de louvor, já que foram publicadas quase trezentas declarações, na ordem cronológica em que foram redigidas.

⁴⁶ Segundo Fr. Silvério de Santa Teresa, em BMC 18, pp. xxv-xxvi.

⁴⁷ SAGRADA FAMÍLIA, op. cit., pp. 104-105. Ou BMC 20, x-xi.

⁴⁸ Ibid., pp. 90-91.

⁴⁹ Ibid., p. 122.

⁵⁰ BMC 18, p. 530.

Ao todo, entre publicados e inéditos, temos o total de 409 depoimentos conhecidos. Há de se ter em conta, entretanto, que o número de declarações não é o mesmo que o de depoentes, já que alguns destes apresentaram-se duas vezes para os relatos, além do fato de que um dos testemunhos não contém, como os outros, somente um depoente, mas quatro⁵¹. No total temos o número de 389 depoentes conhecidos. Em sua maioria, pude verificar suas ocupações - considereei como “ocupação” o que os próprios declarantes falavam a respeito de si; se eram médicos, licenciados, nobre/“*hijodalgo*”, monjas, frades, clérigos diocesanos, bispos, etc. Podem ser encontradas também algumas informações a respeito da história de vida da maioria, por dados que eles mesmos contam nas declarações ou por outras fontes⁵².

Consideremos, pois, os dados apresentados na tabela localizada no apêndice ao final desta tese, que mostra as localidades nas quais foram feitos os depoimentos em cada etapa dos processos, o número destes em cada uma delas e o total. Note-se, a partir dos dados apresentados, a importância dos números de Ávila e de Salamanca, dioceses onde nasceu e morreu, respectivamente, a Madre. Madrid, que estava à época abrigando definitivamente a Corte espanhola, também é uma localidade onde muitos depoimentos foram feitos e onde existe um número proporcional considerável de depoentes que se declararam como “nobre” ou “*hijodalgo*”.

As declarações são, em boa parte, de pessoas que conviveram com Teresa, nos vários âmbitos em que ela atuou. Nos processos apostólicos, feitos a partir de 1604, uma maior quantidade de pessoas que depõem declaram não ter conhecido a candidata, principalmente pelo passar dos anos e a morte de alguns dos primeiros depoentes. Muitos, no máximo, tiveram algum contato com sua obra escrita ou estão fazendo parte dos processos por terem sido testemunhas de algum milagre. Com o passar do tempo,

⁵¹ Declaração de Luis de Mercado, Juan Gómez de Sanabria, Luis del Valle e Francisco de Herrera, médicos do Rei, em Madrid, 15 de fevereiro de 1610. [ASB 100/O]

⁵² Algumas informações sobre os interrogados obtive em biografias ou outras fontes, como MADRE DE DIOS, Éfren de la; STEGGINK, Otger. *Tiempo y Vida de Santa Teresa*. Madri: Editorial Católica, S.A., 1968., nas próprias notas dos processos, em HCD II, IV, VI, VIII e IX, e nas obras da Santa, em especial, no “*Libro de las Fundaciones*” e nas cartas.

portanto, não é a convivência com a Madre que conta nos relatos, mas o alcance de sua obra escrita e fundacional.

Das 389 testemunhas que depõem nos processos conhecidos, existe um grande equilíbrio entre homens e mulheres: 194 são do sexo feminino e 195 são do sexo masculino. Entre as mulheres, a maior parte é de monjas carmelitas descalças. Os depoimentos realizados por elas totalizam 142 dos 409 testemunhos, sendo que 100 destas religiosas foram declarantes nos processos informativos (70%).

De modo geral, pode-se observar que a extração social dos depoentes abarca quatro grupos principais: os homens da Igreja (clérigos diocesanos, bispos, membros do tribunal do Santo Ofício e religiosos das mais diversas ordens), os licenciados e médicos (além dos letrados ligados às Universidades, cuja maioria também era sacerdote), os nobres ou “*hijodalgos*” (pertencentes ao Ducado de Alba ou próximos da família de Teresa) e as monjas carmelitas descalças. Existem algumas exceções, como o caso de Pedro Hernández, que se declara como “mestre de obras de carpintaria” e diz ter ajudado nas obras da fundação de Salamanca⁵³, ou o de Matias de Medina, mercador⁵⁴.

Pode ser observado também, conforme tabela localizada no apêndice deste texto, que a maior parte dos que se declararam como nobre ou “*hijodalgo*” está nos processos apostólicos. Isto ocorre, a meu ver, por um motivo principal: nos primeiros processos foi escolhido maior número de depoentes que conheceram e que conviveram mais com Teresa. Nenhum destes grupos teria convivido tanto com a Madre do que suas próprias companheiras de ordem religiosa. Com o passar do tempo – e os processos apostólicos iniciam 22 anos após a morte da Madre – seria muito mais difícil encontrar testemunhas tão próximas, pela idade já avançada de muitas delas em 1591, quando se iniciam os primeiros processos. Os nobres acabam aparecendo nos últimos processos como atestado de veracidade dos fatos narrados sobre a Madre, mesmo que eles somente a conhecessem por seus livros, biografias ou milagres.

⁵³ BMC 20, pp. 28-29.

⁵⁴ ASB 100/I-4º

1. 3. A história de Santa Teresa contada nos processos

Cada um dos interrogatórios seguiu uma ordem de perguntas a ser respondida, diferente uma da outra. No entanto, apesar da quantidade de questões variarem, o conteúdo era mais ou menos o mesmo: se o depoente conhecera a Madre Teresa de Jesus, se sabia quem eram seus pais e sua família, se ela teve virtudes cristãs, se conhecera algo dos seus livros e dos seus escritos, se vira o seu corpo incorrupto, se sabia dos milagres que ela teria feito em vida e depois de ter morrido, etc. Para os interrogantes, era importante saber inclusive se Teresa teria escrito mesmo de próprio punho aqueles livros sobre os quais tanto se falava.

A primeira edição das “Obras Completas” de Teresa havia saído em 1588. Antes desta publicação, a primeira obra da Madre que foi publicada havia sido “*Camino de Perfección*”, em 1583, pelo arcebispo D. Teutonio de Braganza, em Évora, Portugal⁵⁵. Na realidade, estas obras não eram em nada “completas”, pois somente continham “*Libro de la Vida*”, “*Avisos*”, “*Exclamaciones*”, “*Camino de Perfección*” e “*Moradas del Castillo Interior*”. O “*Libro de las Fundaciones*” está excluído desta primeira edição, já que, segundo Davi Soares⁵⁶, “poderia suscitar entre os Descalços um novo fervor missionário, coisa que os Superiores entendem como prejuízo para os novos rumos que tomou a família teresiana.” O original do livro foi apresentado a Felipe II e colocado em sua coleção em El Escorial; somente em 1610, Frei Jerónimo Gracián, desde Bruxelas, decide imprimi-lo, mas, aos chegarem suas cópias na Península Ibérica, foram desacreditadas e ditas como apócrifas. Além disso, muitas pessoas já conheciam o que ela tinha escrito desde antes de sua morte, pela circulação de seus manuscritos entre os conventos, o que será analisado posteriormente.

Em um primeiro contato com as fontes, se tem a impressão de que os processos são todos muito parecidos. Entretanto, alguns detalhes não podem ser deixados de lado. Um destes aspectos são as particularidades das respostas dos depoentes nas diversas dioceses. Em Ávila, onde a santa nasceu e viveu grande parte de sua vida, a ênfase foi

⁵⁵ RIBERA, Francisco de. *Vida de Santa Teresa de Jesús*. 3ª. Ed. Barcelona: Gustavo Gili Editor, 1908. p. 401

⁵⁶ SOARES, op. cit., pp. 175-176.

dada a sua suposta origem nobre. A memória de uma Teresa filha de nobres e cristãos-velhos faz com que as evidências de sua real ascendência judaica seja esquecida propositalmente. A diocese de Salamanca, por outro lado, privilegiou os artigos sobre a obra escrita teresiana e sua doutrina, bem como a descoberta de seu corpo incorrupto, mais mencionada nas declarações deste bispado, da qual fazia parte Alba de Tormes.

Um dos temas mais citados nos interrogatórios é o dos milagres da Santa. Este tópico está relacionado de modo especial ao antigo culto do Ocidente Europeu das relíquias. Como já foi mencionado, uma das justificativas para que se empreendesse a causa de beatificação de Teresa foi a suposta incorruptibilidade do seu corpo ao ser exumado. Naquele momento, segundo algumas testemunhas, cortaram-se partes do corpo da Madre, para que servissem, além de prova de sua incorrupção, como relíquia. Esta foi apenas uma das exumações que o corpo da Santa sofreu, quando foi de Alba de Tormes a Ávila. Os dois mosteiros – de modo mais específico, os Duques de Alba e as carmelitas de Ávila – chegaram a pleitear na justiça sobre as relíquias, para ver com quem ficava. Ganhou Alba, onde estão até hoje.

O corpo inteiro da Madre, mesmo depois de anos sem vida, demonstraria, para os fiéis, um sinal de que aquela pessoa havia alcançado a Ressurreição em Cristo. Mais do que isso, partes daquele corpo poderiam fazer milagres. Por isso, os processos narram cenas consideradas macabras na atualidade em relação ao que se fez com os pedaços do corpo da Madre. Literalmente esquartejado, serviu de relíquia para metade da Europa ocidental. Diego de Yepes, confessor da Santa e bispo de Tarazona, narrou em seu depoimento sobre a exumação do corpo de Teresa e a mutilação que o mesmo sofreu da seguinte maneira:

“Y así, día de año nuevo de ochenta y cinco, sacaron las monjas el dicho cuerpo en la portería, donde este testigo y los que allí estaban lo vieron entero, sin corrupción alguna y con muy buen olor, tan asidos los huesos y nervios unos con otros, que cuando sacaron el cuerpo de la caja estaba derecho sin torcerse, como si fuera una tabla, y tal, que cuando las monjas le mudaron el hábito, con poca ayuda se tenía el cuerpo en pie, y los cabellos tenía tan asidos, que asiendo de ellos se levantaba la cabeza; y los pechos estaban levantados y llenos de carne, y el vientre

con sus heces, como cuando expiró, y la carne del dicho cuerpo tan tratable, que con el tacto del dedo se hundía y se levantaba. Y cuando trajeron este cuerpo de Alba a Ávila por consolar a las monjas que le tenían y habían de carecer de él, les dejaron el brazo izquierdo, que, aunque parece que no fué acertado cortárselo, fué manifiesta prueba de esta milagrosa incorrupción, porque se descubrió el hueso blanco y el tuétano amarillo, y la carne colorada y blanda, quedando el hombro tan cerrado y macizo, como si cortaran una pierna de carnero por medio del hueso, lo cual puso mayor admiración.”⁵⁷

Além do corpo, os escritos da Madre também estão contados entre as relíquias da Santa. Segundo o rótulo dos processos apostólicos remissoriais *in specie*, deveria se afirmar, no artigo de número 116 que *“no sólo se guardan su carne y vestiduras, mas también las cartas misivas y escritos con su mano”*⁵⁸. É interessante esta referência às cartas e a outros de seus escritos juntamente com pedaços de sua carne e roupas; significa que ambos estavam conservados e podiam ser utilizados como relíquias para curas e milagres. De fato, alguns depoimentos apontam que os escritos da Madre – de modo especial as cartas - tinham para alguns um significado além de sua doutrina e das letras que ali continham. Seria como o caso das *“cartas de tocar”* mencionadas por Fernando Bouza:

*“Una primera forma de contacto entre los iletrados y la escritura es la que aparece tras las nóminas, cédulas y cartas de tocar que tuvieron una extraordinaria difusión en los siglos XVI y XVII. En ellas, como veremos, el manuscrito es casi reducido a un abracadabra, a un amuleto o a un talismán, cuyos efectos se deben al principio mágico del contacto, insistiéndose en que obran con sólo traerlas sobre el cuerpo, sin que sea necesaria siquiera su lectura.”*⁵⁹

O que ocorre, porém, neste caso, é que este maravilhar-se diante dos escritos teresianos se deu em uma parcela da população letrada, diferentemente do que é citado no estudo de Bouza. Conforme a declaração feita em Sevilha de 17 de agosto de 1595 feita pelo Padre Garcíálvarez nos processos:

⁵⁷ Declaração de Diego de Yepes, Bispo de Tarazona e confessor da Santa, em Madrid, 22 de maio de 1595. [BMC 18, p. 285]

⁵⁸ BMC 20, p. lxxvii.

⁵⁹ BOUZA, Fernando. Corre Manuscrito: una historia cultural del Siglo de Oro. Madrid: Marcial Pons, 2001. p. 69.

“Y que sabe que todo el pueblo tiene gran devoción con la dicha Madre, y sus reliquias, hasta tomarle a este testigo personas muy graves y de la Compañía y otras muchas, cartas que tenía de la susodicha, y este testigo aprovecharse de sus cartas y reliquias para sus enfermedades y necesidades...”⁶⁰

É indispensável que pensemos que, de alguma forma, o processo já estava anteriormente determinado. Segundo o estudo de Sánchez Lora, na realidade, não existem perguntas a serem respondidas, porque os questionários não contêm tom interrogativo, mas enunciativo afirmativo; ao depoente não se pergunta pela verdade ou falsidade dos enunciados, mas se pede que diga o que sabe sobre cada “*artículo*” e como ficou conhecendo sobre o assunto. As respostas são sempre hagiográficas, porque a hagiografia foi prévia à abertura do processo⁶¹.

No caso dos processos de beatificação da Madre, duas seriam as histórias de vida de Santa Teresa mais citadas. A primeira foi publicada em 1590, pelo jesuíta Francisco de Ribera, que, como já mencionado, foi o segundo depoente dos processos. Este havia sido professor de Sagrada Escritura na Universidade de Salamanca de 1575 a 1591⁶² e cita o próprio livro em sua declaração. Ainda não se sabe do alcance que esta biografia teve então entre os leitores, mas entre as testemunhas do processo, pode ser afirmado que muitos deles a conheciam.

A segunda história de vida utilizada como fonte nos processos é o “*Libro de la Vida*”, primeiro escrito de Teresa. Ela teria o redigido em duas versões, sendo a primeira, de 1562, não conservada, chegando até nós a segunda, definitiva, terminada em 1565. Até 1575, o livro permanece nas mãos da Santa, passando pela censura e aprovação de seus amigos letrados. De 1575 a 1587, o livro cai nas mãos do Santo Ofício. Resgatado da Inquisição, ele é preparado junto a outros escritos para a primeira edição das “*Obras Completas*”, de 1588. Até 1592, cópias do manuscrito percorrem o âmbito universitário de Salamanca, onde Frei Luis de León, incentivador da edição, era catedrático. Desde

⁶⁰ Declaração de Pe. Garcíálvarez, em Sevilla, 17 de agosto de 1595. [BMC 19, p. 151]

⁶¹ LORA, op. cit., pp. 14-15.

⁶² Declaração de Francisco de Ribera, em Salamanca, 19 de outubro de 1591. [BMC 18, pp. 12-14.]

1592, a pedido de Felipe II, o manuscrito original de “Vida” descansa na biblioteca de El Escorial.

Apesar de outros escritos teresianos também serem citados nos depoimentos, este é o que parece ter maior relevância. Considero que a maior razão para este acontecimento seja a divulgação do livro nos corredores universitários de Salamanca, onde começaram as declarações para a causa de canonização da Madre.

É curioso e até paradoxal que um livro como “*Libro de la Vida*”, que narra tantas revelações místicas, visões, arroubos e êxtases, tenha influenciado tanto a redação dos processos de beatificação de Teresa, os quais não incorporaram tanto tal discurso. Os processos herdaram a forma hagiográfica, mas não o discurso místico. Isto se explica pelo entendimento a respeito dessas revelações, que poderiam, por vezes, ser confundidas com manifestações de “*alumbradismo*” e com as quais a Igreja não sabia lidar a não ser com a censura e a fogueira. Por isso, considero que outras imagens de Teresa, mesmo que pinçadas aqui e ali em seus escritos, acabaram sendo bem mais interessantes para os processos e a causa de sua canonização.

Na realidade, considerando que as hagiografias eram anteriores aos depoimentos, estes incorporaram parte daquelas, de modo especial o que interessava segundo o conceito de santidade tido na época. A maior consequência disso é que os processos não aportam nada novo ao que já se sabia sobre o santo, pois sua intenção não era investigadora, mas a de coletar testemunhos de milagres para reportar à Sagrada Congregação de Ritos⁶³.

Para a imagem de “santa milagreira”, com certeza a biografia de Francisco de Ribera contribuiu bastante. Tanto que algumas das citações sobre milagres da candidata aos altares vêm da memória da leitura de tal livro. Ao lado do convento de Alba de Tormes, onde a Madre havia falecido, uma árvore estava seca há muito tempo e testemunhas contavam que ela havia florescido no momento em que Teresa expirou. Além do suposto corpo incorrupto, diz-se também ter saído uma espécie de azeite de seu

⁶³ LORA, op., cit., p. 61.

corpo, o qual cheirava muito bem e que curava as pessoas das mais diversas enfermidades, sem falar que o sangue estaria como se fosse de uma pessoa viva. São histórias de fatos extraordinários como estes que comprovariam a santidade de Teresa. Diego Ortiz de la Fuente, um nobre que depôs em Toledo em 1596, perguntado sobre tais acontecimentos, responde:

*“A la séptima pregunta dijo: que no sabe más de haber leído en la historia de la dicha madre Teresa de Jesús que escribió el padre Ribera, de la Compañía de Jesús, que murió en Alba y lo demás que allí escribe de su muerte.”*⁶⁴

O milagre desempenha papéis fundamentais neste tipo de relato hagiográfico. Conforme mencionado por Sánchez Lora, a primeira destas funções é a de dotar o relato de verossimilhança, já que o hagiógrafo sabe, segundo a tradição aristotélica, que “é necessário dar preferência ao impossível que é verossímil sobre o possível que resulta incrível”⁶⁵. Por mais que pareça demasiado extraordinário e sobrenatural para nossas mentes do século XXI, é necessário afirmar que o milagre naquela sociedade era algo considerado, antes de tudo, real e aceitável. Por isso, o questionário dos processos não pergunta aos depoentes se acreditam em tais fatos sobrenaturais; a idéia é dizer o que se sabe sobre eles e como ficou sabendo dos acontecimentos⁶⁶.

*“el milagro es adjetivo, sirve para dar solidez y hacer creíble algo que importa más. Y eso que importa más no es Dios, al menos de forma inmediata, ni siquiera el santo propiamente dicho, sino lo que el santo representa.”*⁶⁷

Da mesma forma, o milagre serve também para atrair o leitor, para entretê-lo, segundo a máxima *“delectare et docere”*. No entanto, sobretudo, o milagre é condição da santidade; este não existe sem aquele⁶⁸. Segundo essa concepção, uma vez que Deus garante a santidade de uma pessoa, por meio do fato extraordinário, garante, ao mesmo tempo, todo um modelo religioso representado por aquela pessoa:

⁶⁴ BMC 18, p. 269.

⁶⁵ LORA, op. cit., p. 20.

⁶⁶ Ibid., p. 60.

⁶⁷ Ibid., p. 21.

⁶⁸ Ibid., p. 20.

*“modelo que antes que cristiano lo es eclesiástico en primera instancia, pues el santo lo será por declaración de la Iglesia, y por eso la santidad es histórica, pues junto al testimonio de Dios interviene la instancia temporal, y de ahí deriva una especie de ley tácita según la cual en cada momento subirán a los altares sólo aquellas figuras que encarnan, o que se les hace encarnar, los principios y modelos religiosos, o incluso políticos, que en esos momentos la Iglesia necesita fortalecer y difundir”*⁶⁹

Outro tópico bastante recorrente é o da origem social da Santa – na realidade, se formos observar nos *“artículos”*, sempre faz parte do início dos interrogatórios, o que era costume na época. Segundo Michel de Certeau, as hagiografias em geral são ficções a serviço do exemplar⁷⁰ e, por isso, é comum a atribuição da origem nobre do santo, como ocorre no caso destes depoimentos, mesmo que essa origem não seja real:

*“O sangue é a metáfora da graça. [...] A utilização da origem nobre (conhecida ou oculta) não é senão um sintoma da lei que organiza a vida de santo. Enquanto que a biografia visa colocar uma evolução e, portanto, as diferenças, a hagiografia postula que *tudo é dado na origem* com uma ‘vocação’, com uma ‘eleição’”*.⁷¹

Interessante notar que a maior parte dos que afirmam veementemente que Teresa era nobre “puríssima” foi encontrada entre as declarações de Ávila, onde ela passou a maior parte de sua vida e onde provavelmente conheceriam mais seus familiares, sabendo, portanto, que ela era em realidade neta de judeus conversos⁷². Segundo o testemunho de 1610 de Juan Ochoa Aguirre, regedor de Ávila, um *hijosdalgo* de 70 anos,

“tiene noticia que la dicha santa madre Teresa de Jesús fué hija legítima de los contenidos en el artículo, y por tal habida y tenida y comúnmente reputada, los cuales fueron personas nobles, hijosdalgo y cristianos viejos sin ninguna raza de moros, judíos ni penitenciados por el Santo Oficio, y esto dijo que lo sabe porque lo ha oído decir por público y

⁶⁹ LORA, op. cit., p. 21.

⁷⁰ CERTEAU, Michel de. Uma variante: a edificação hagiográfica. In: Id. *A Escrita da História*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982. p. 271.

⁷¹ Ibid., p. 273.

⁷² Temática muito bem explorada pela edição de Teófanos Egido dos documentos referentes às origens judaicas de Santa Teresa [LÓPEZ, Teófanos Egido. *El Linaje Judeoconverso de Santa Teresa*: (pleito de hidalguía de los Cepeda). Madrid: Editorial de Espiritualidad, 1986.]

*notorio en esta ciudad, y porque la dicha santa Madre fué prima de doña Catalina de Tapia, suegra de este testigo, y esto declara.”*⁷³

Declarações como esta colaboraram para que fosse discutida a imagem de Teresa como nobre e cristã-velha somente em torno da década de 40 do século XX. Naquela época, sob o regime ditatorial franquista, a Santa adquire características nacionalistas e é chamada de *“La Santa de la Raza”*, a *“raça espanhola”*. O termo, como vimos, é antigo: está relacionado com o significado assumido pela palavra *“raza”* desde os processos de canonização, como citado acima⁷⁴.

Sobre este aspecto, é curioso atestar que as Constituições do Carmelo fundado por Teresa, redigidas por ela em 1562 e em 1581 não tiveram em conta os decretos de *“limpieza de sangre”*, como costumeiramente acontecia em todas as ordens religiosas da época. No entanto, na redação das Constituições de 1597, em um conturbado momento da história carmelita, quinze anos após a morte de Teresa, existiam tais normas restritivas para a entrada de novos candidatos⁷⁵.

De fato, nota-se que desde os primeiros processos informativos para a beatificação, a fama de santidade da Madre Teresa de Jesus não deixava de englobar uma concepção de santidade vinculada à pureza de sangue. Mas não bastava ter o sangue puro; era necessário ser nobre. Por esta razão, poesias, hinos e outros escritos para os certames convocados pelas celebrações em honra de sua beatificação exaltavam a *“mulher forte”*, a virgem castelhana e a escritora e doutora de vida espiritual, imagens que vão acompanhadas da insistência em sua linhagem ilustre, o que demonstra como a nobreza foi usada como virtude na memória de Santa Teresa⁷⁶.

Em 1914, no centenário da beatificação de Teresa de Jesus, os estudos ainda demonstravam a grande preocupação pela genealogia de Teresa, que contava cada vez com mais parentes ilustres. Com a busca de um redescobrimto de uma comum identidade ou *“raza”*, a qual idealizaria a união de um povo em torno de uma mesma

⁷³ Declaração de Juan Ochoa Aguirre, em Ávila, 14 de julho de 1610. [BMC 19, p. 248] [grifo meu]

⁷⁴ DI FEBO, op. cit., p. 73.

⁷⁵ Ibid., p. 75.

⁷⁶ Ibid., p. 78.

língua e religião, foi instituída a *“Fiesta de la Raza”* em 12 de outubro, apenas três dias antes de sua data canônica, forjando, assim, o mito da *“Santa de la Raza”*⁷⁷. Os próprios escritos de Santa Teresa são exaltados a partir de então desde esta perspectiva hispânica. A prosa teresiana serviria, dessa forma, como símbolo do prestígio nacional, exemplo da língua “pura” e instrumento de unificação contra os regionalismos⁷⁸.

Outros temas emergem dos processos; um deles, que, mesmo não sendo muito frequente na documentação, acaba influenciando muito a figura que Teresa terá na memória dos carmelitas após sua canonização, a ponto de ser sempre citado em livros e artigos, é sobre o aspecto exterior da Madre. Os processos de beatificação e canonização de Teresa de Jesus nos apresentam uma Madre com um “rosto muito amigável”, de modo “que todas as pessoas que a viam se satisfaziam, indício do interior tão divino que possuía”⁷⁹. Miguel de Carranza, um carmelita “calçado”, dizia que ela *“era mujer morena y de buena estatura, el rostro redondo y muy alegre”*⁸⁰. Além dos milagres, da incorrupção do corpo, das suas virtudes cristãs, da doutrina dos livros, uma boa santa tinha que transparecer a beleza interior pela beleza exterior.

Apesar de muito citados, os documentos analisados nesta tese nunca haviam sido investigados com o intuito de perceber as relações com a cultura escrita da época, em especial a que ocorria nos mosteiros carmelitas. Mais do que uma fonte hagiográfica, como já foi aqui mencionado, os processos nos fornecem testemunhos sobre o dia-a-dia da escritora que conheceram (evidentemente, de modo idealizado), sobre o modo como os depoentes liam (ou ouviam) seus escritos e informações a respeito das primeiras impressões e traduções das obras de Teresa e dos manuscritos da santa que foram copiados por aquelas pessoas. Por essas razões, a fonte se torna privilegiada, no sentido em que em nenhuma outra existem tantas informações sobre esses aspectos reunidos.

Deve ser reafirmada aqui a idéia de que há uma projeção manifestada nos testemunhos de um determinado discurso religioso, colocando Santa Teresa de Jesus

⁷⁷ DI FEBO, op. cit., p. 85.

⁷⁸ Ibid., p. 87.

⁷⁹ Declaração de Dr. Diego de Polanco, em Medina del Campo, 9 de abril de 1596. [BMC 19, p. 54]

⁸⁰ Declaração de Fr. Miguel de Carranza, OCarm, em Valencia, 5 de setembro de 1595. [BMC 19, p. 133]

como uma santa alinhada aos padrões estabelecidos pela Contra Reforma e, fundamentalmente, própria da Idade Moderna, cuja vida é marcada por seus escritos. Considero, assim como Sánchez Lora, que os processos falam mais dos depoentes que do próprio santo, de sua visão de mundo, de seu discurso religioso e de como perceberam a vida de Teresa naquela época.

A santidade não é somente um processo de maturidade espiritual⁸¹, mas, necessitando do reconhecimento institucional – a canonização – responde a um contexto sócio-histórico determinado. Por isso, pode-se dizer que a santidade é também um conceito histórico, importante para compreender a religiosidade das etapas históricas após o surgimento do cristianismo.

⁸¹ AHLGREN, op. cit., p. 3

CAPÍTULO 2

Falando com elas ao escrever¹:

as monjas carmelitas e a difusão da obra teresiana

“Cada livro, cada volume que vês, tem alma. A alma de quem o escreveu e a alma dos que o leram e viveram e sonharam com ele. Cada vez que um livro muda de mãos, cada vez que alguém desliza o olhar pelas suas páginas, o seu espírito cresce e torna-se forte.”

Carlos Ruíz Zafón - *A Sombra do Vento*

As jovens monjas do mosteiro dedicado a São José, fundado por Teresa de Jesus em Ávila, estavam contentes com a resolução da Madre Fundadora de escrever mais um livro. Sabendo da licença que a Madre recebera do seu confessor, o padre Domingo Bañez, para escrever algo mais aprofundado sobre oração, as religiosas a “importunaram” a fim de que também registrasse alguns “avisos e conselhos” sobre o assunto, especialmente dirigidos a elas². A partir destes pedidos, Teresa se propôs a escrever o livro que atualmente conhecemos por “*Camino de Perfección*”, no qual a autora, se dirigindo àquelas religiosas, dissertou sobre alguns meios para se obter uma vida de oração e de entrega a Deus, a partir da prática de virtudes - caridade, desapego (ou mortificação) e humildade. Da mesma forma, recolhia alguns pensamentos sobre o que seria a prática da oração, a partir de suas leituras de livros espirituais da época³ e

¹ Adaptei para este título a citação de Teresa do prólogo de “*Moradas del Castillo Interior*”, que demonstra em parte como a escritora pensava ao redigir alguns de seus escritos, de modo especial os que dedicou às irmãs carmelitas: “*Iré hablando con ellas en lo que escribiré.*” [Pról. M, 5]

² CE. Pról., 1.

³ Alguns estudos foram publicados nas últimas décadas sobre as leituras de Santa Teresa, principalmente sobre a literatura religiosa do século XVI e a relação desta com as obras teresianas. Cito aqui os estudos de Tomás Álvarez [ÁLVAREZ, Tomás. *100 Fichas sobre Teresa de Jesús*. Burgos: Editorial Monte Carmelo, 2007 e Id. *Cultura de mujer en el s. XVI: el caso de Santa Teresa*. Burgos: Editorial Monte Carmelo, 2006], de Daniel Pablo Maroto sobre suas leituras e seus interlocutores, os teólogos e “letrados” [MAROTO, Daniel de

expunha um comentário aprofundado sobre as palavras bíblicas do Pai Nosso. “*Camino de Perfección*” tornava-se, desta forma, mais que um livro requisitado por um confessor, uma resposta às dúvidas daquelas moças, a quem a Madre dedica tais páginas, uma espécie de testamento, ou como chamam alguns autores, de “evangelho teresiano”, no qual a autora expõe sua idealizada comunidade do Carmelo Descalço, sua vocação e sua missão.

Os principais interlocutores das obras teresianas foram os confessores letrados e as irmãs carmelitas. Quando perguntada sobre o proveito espiritual que poderia ser extraído dos escritos da Madre Fundadora, a Madre Isabel de Santo Domingo⁴ indicava a seguinte resposta em seu depoimento aos processos de beatificação de Teresa:

“Preguntada si entiende dichos libros son de mucho fruto, respondió: que de muy grande, y en especial para mujeres, y particularmente para religiosas, porque contienen en si muy grandes y buenos avisos y doctrina para cualquiera estado, y particularmente para el de Religión, por tratar ella en ellos con mucha caridad de las virtudes y buenas costumbres necesarias para ella, y en particular de la obediencia, humildad, mortificación y oración con los medios necesarios para ellas y poderlas conseguir con el favor divino”⁵

Duas questões importantes podem ser depreendidas desta declaração de Madre Isabel de Santo Domingo. A primeira é que a mensagem e parte do conteúdo principal contidas no livro “*Camino de Perfección*” era de conhecimento da declarante, demonstrada pela menção a respeito da prática das virtudes cristãs exploradas na mesma obra. Teresa não dissertou sobre as virtudes em seus outros escritos, pelo menos não de

Pablo. Lecturas y Maestros de Santa Teresa. Madrid: Editorial de Espiritualidad, 2009] e de Juan Antonio Marcos, o qual versa sobre as estratégias e tensões do discurso teresiano em relação ao discurso oficial da Igreja da época, utilizando as bases teóricas da análise do discurso [MARCOS, Juan Antonio. Mística y Subversiva: Teresa de Jesús. Las estrategias retóricas del discurso místico. Madrid: Editorial de Espiritualidad, 2001] Para uma apreciação mais geral da literatura religiosa no período estudado, vale a pena conferir a análise de Rafael Pérez García a respeito da difusão em formato impresso deste gênero na Espanha Renascentista [GARCÍA, Rafael M. Pérez. La Imprenta y la Literatura Espiritual Castellana en la España del Renacimiento, 1470-1560: historia y estructura de una emisión cultural. Gijón, Ediciones TREA, S. L., 2006]

⁴ Nascida Isabel de Ortega, conheceu Teresa por meio de São Pedro de Alcántara. Foi Madre Priora nos conventos de Toledo e de Pastrana. Teve grande papel na fundação de Zaragoza, em 1588. Foi também priora do convento de Ávila, de 1606 a 1610, onde morreu, em 1623.

⁵ Declaração de Madre Isabel de Santo Domingo (de Ortega), OCD, em Zaragoza, 1595. [BMC 19, p. 101]

modo tão amplo e profundo como estão apresentadas em “*Camino*”, no qual a escritora despendeu alguns capítulos para a explicação de cada um deles.

O segundo aspecto que pode ser aludido a partir do excerto acima é que a religiosa carmelita aponta o proveito espiritual importante dos escritos teresianos “em especial para mulheres, e particularmente para religiosas”. De certa forma, esta afirmação demonstra boa parte do sentido que os livros teresianos adquiriram para as primeiras monjas carmelitas descalças. Elas eram as destinatárias da maioria dos escritos de Teresa – livros, cartas, poesias e obras de caráter jurídico, como as Constituições. Quando a Madre Fundadora assumia o papel de escritora, adquiria diante dos olhos das outras monjas os papéis de Mãe e de Mestra, o que ocasionava não somente a leitura e apreensão das mensagens das obras da Madre, mas também o cuidado na sua difusão manuscrita e impressa, assim como a conservação daquele material como herança para o futuro da ordem religiosa e como relíquias santas⁶.

Santa Teresa percebeu que deveria existir uma forma diferente para falar às mulheres, que se entendiam melhor umas às outras. Ela mesma reconhecia que poderia melhor entender as mulheres do que qualquer homem, evidenciando, algumas vezes, a sua opinião em relação à governança de suas fundações, na qual os prelados e confessores não deveriam se intrometer como o faziam em outros lugares, já que ali deveria ser território da Piora. Mesmo ao carmelita descalço Jerônimo Gracián, seu confessor a quem lhe devia obediência por voto, afirmara: “entendo melhor os reveses das mulheres que vossa paternidade”⁷. A Madre, ao escrever seu livro “*Moradas del Castillo Interior*”, colocava desta forma em seu prólogo:

⁶ Seria interessante um estudo mais pontual sobre a conservação dos vestígios escritos teresianos a partir da formação, organização e administração dos arquivos e museus conventuais em território castelhano. No entanto, acredito que o mesmo seria extremamente difícil, devido à grande quantidade de mosteiros, às ocasionais mudanças de residências, aos problemas gerados pelos saques de guerras e até mesmo pela dispersão dos artigos conservados a partir das fundações de novas casas, frutos das atividades missionárias dos carmelitas espanhóis nas Américas, na Itália, na França e na região de Flandres, ocorridas desde o século XVII.

⁷ “*Entiendo mejor los reveses de las mujeres que vuestra paternidad*” [Cta. 90, 4]

“Dijome quien me mandó escribir⁸ que, como estas monjas de estos monesterios de nuestra Señora del Carmen tienen necesidad de quien algunas dudas de oración las declare y que le parecía que mejor se entienden el lenguaje unas mujeres de otras, y con el amor que me tienen les haría más al caso lo que yo les dijese, tiene entendido por esta causa será de alguna importancia si se acierta a decir alguna cosa, y por esto iré hablando con ellas en lo que escribiré.”⁹

As monjas carmelitas, primeiras leitoras das obras teresianas e para quem a escritora dedica tantas páginas, são o objeto de análise deste capítulo. Guardiãs dos primeiros manuscritos dos livros, cartas e poesias da Madre Fundadora, tornaram-se também as maiores incentivadoras das primitivas edições. Assim sendo, esboçarei nas primeiras duas partes do texto um panorama sobre a relação que as mulheres do “*siglo de oro*” tinham com a cultura escrita e como era vista essa relação, a fim de, posteriormente, aprofundar alguns tópicos discutidos nos processos de beatificação de Santa Teresa pelas monjas como depoentes. Na última parte deste capítulo, mencionarei brevemente, a partir do material analisado, algumas relações entre oralidade e escrita.

2.1. Mulheres na Espanha do “siglo de oro”: algumas reflexões

O advento do movimento feminista, como sabemos, ocasionou o maior estudo a respeito da mulher ao longo da história, sujeito por muito tempo esquecido pela historiografia tradicional. Nos últimos anos foram produzidos importantes ensaios sobre a situação das mulheres no Renascimento hispânico. A bibliografia é obviamente vasta, portanto, cito aqui um artigo muito elucidativo a respeito dos estudos feministas na Espanha, escrito por Cristina Segura Graiño¹⁰. Nele, a autora sintetiza os últimos quarenta anos de investigação sobre o assunto, fazendo uma ótima análise a partir de algumas tendências que nortearam a pesquisa da História das Mulheres na Espanha ao longo das últimas décadas.

⁸ Frei Jerónimo Gracián.

⁹ Pról. M, 5.

¹⁰ SEGURA GRAIÑO, Cristina. Recepción y evolución de la Historia de las Mujeres. Introducción y desarrollo en relación con la Historia de España. *Vasconia*. n. 35, 2006, pp. 13-30. Disponível em: <http://www.euskomedia.org/PDFAnlt/vasconia/vas35/35013030.pdf>. Acesso em mar. 2007.

Segundo a autora, esta História passou por quatro etapas. A primeira, que ocorreu nos anos de 1970, marcou o início das investigações a respeito da mulher espanhola¹¹. O período era marcado ainda pelo franquismo a nível político e, por conta disso, as primeiras associações de luta em defesa das mulheres eram clandestinas. A partir de 1975, as associações tornaram-se públicas, facilitando a entrada das militantes na Universidade e a criação de bibliotecas e livrarias temáticas a respeito da História das Mulheres. A preocupação era, em primeiro lugar, fazer visíveis as mulheres na História que era tradicionalmente contada, trazendo à tona a denúncia de uma situação injusta ao longo do tempo. Foram escritas as primeiras teses de doutorado sobre o tema e traduzidas importantes obras para o idioma castelhano¹².

A segunda etapa indicada por Cristina Segura Graiño foi a do desenvolvimento, ocorrida principalmente nos anos 80 do século passado e marcada pela aplicação da crítica feminista à elaboração da História das Mulheres na Espanha. Foram criados os primeiros seminários e grupos de pesquisa, nas universidades de Barcelona, Autónoma de Madrid, Complutense de Madrid, de Granada e de Málaga¹³. A nível governamental, foi criado o *Instituto de la Mujer*, que impulsionou e financiou estudos importantes. Com as novas possibilidades de visitas a centros investigativos no exterior, houve a influência maior de teóricas norte-americanas do *Women's Studies*¹⁴. Na Espanha, esta influência se traduziu na tendência de um “feminismo da igualdade” entre homens e mulheres, aportando o **gênero** como método de trabalho, dando lugar, portanto, a uma História na qual se valoriza a participação social da mulher em comparação com a do homem ao longo do tempo¹⁵.

A partir dos anos 90, ocorreria a terceira etapa alistada por Cristina Segura Graiño, na qual, segundo ela, se daria uma época de crise nos estudos feministas, por conta de enfrentamentos e debates entre duas grandes correntes teóricas: o “feminismo da

¹¹ SEGURA GRAIÑO, op. cit., p. 14.

¹² Ibid., p. 15.

¹³ Ibid., pp. 17-18.

¹⁴ Ibid., p. 20.

¹⁵ Ibid., p. 22.

igualdade” e o “feminismo da diferença”¹⁶. Este último se caracterizaria pela defesa dos valores propriamente femininos, estabelecendo uma diferença entre homens e mulheres, cada um em seu espaço, desempenhando seu papel. O interesse desta tendência historiográfica se deu pela criação cultural feminina, favorecendo o conhecimento dos debates intelectuais na defesa da mulher, ocorrida a partir do final da Idade Medieval, e chamada de “querela das mulheres”¹⁷. Os estudos influenciados por este aporte teórico voltaram-se à reconstrução do pensamento feminino ao largo da História, sobretudo o científico. Portanto, importantes trabalhos a respeito da cultura escrita feminina tiveram origem a partir daqueles debates. A partir do embate entre estas duas grandes correntes – o “feminismo da diferença” e o “feminismo da igualdade” - ocorreram inclusive cisões de grupos de pesquisa temáticos e a busca por novos caminhos teóricos, com investigações motivadas justamente pelo debate¹⁸.

O período atual da investigação histórica sobre a mulher espanhola tem uma maior incidência do “feminismo de igualdade”. Segundo a autora, o conhecimento histórico, apesar de muitos avanços investigativos, segue sendo patriarcal, já que a produção de textos a respeito do assunto é pouco lida fora do “gueto”, no qual é produzido, estando a mulher, enquanto sujeito histórico, ainda ausente do discurso dos historiadores de modo geral e somente presente nestes estudos ditos feministas. Isto prova que a preocupação daquelas primeiras historiadoras das mulheres espanholas, que seria o de transformar a escrita da História, ainda deve ser retomada.

Entendido como se deram tais estudos, volto à situação feminina no Renascimento espanhol. Manuel Fernandez Álvarez apresenta uma visão geral sobre as mulheres no período, analisadas a partir de alguns papéis que desempenharam na sociedade, seja o de mulher casada, o de religiosa, o de prostituta ou de feiticeira¹⁹. Por

¹⁶ SEGURA GRAIÑO, op. cit., p. 25.

¹⁷ Ibid., p. 23. Também sobre o tema da “*querelle des femmes*” em GRAÑA CID, María del Mar. Palabra escrita y experiencia femenina en el siglo XVI. In: CASTILLO GÓMEZ, Antonio. (org.) Escribir y Leer en el siglo de Cervantes. Barcelona: Gedisa, 1999. p. 221.

¹⁸ SEGURA GRAIÑO, op. cit., pp. 25-26.

¹⁹ ÁLVAREZ, Manuel Fernandez. Casadas, Monjas, Rameras y Brujas: La olvidada historia de la mujer española en el renacimiento. Madrid: Espasa Calpe, 2002. Devo mencionar também um texto interessante de Emilie Bergmann, sobre a exclusão do discurso feminino na cultura humanística [BERGMANN, Emilie L.

um lado, o autor revela a visão idealizada que as mulheres adquiriram no mundo cortesão. Segundo este pensamento, que deixa seus rastros nas “*novelas de caballerías*”, a mulher é mais que aquela que pode dar à luz; ela é uma dama, objeto de desejo do cavaleiro. A mulher preconizada por aqueles escritores era bela, culta, piedosa e merecedora de grandes façanhas masculinas para sua conquista. Este ideal feminino foi explorado em obras como “*Amadís de Gaula*”, uma espécie de “*best-seller*” do século XV, no verso e na prosa de autores como Garcilaso de la Vega e na pintura renascentista.

Por outro lado, o ponto de vista com maior impacto social seria o dos moralistas²⁰. O exemplo recordado pelos escritores era sempre o de Eva, no livro do Gênesis da Bíblia. Eva representaria a mulher sendo facilmente enganada pelo demônio, cuja má herança teria passado a todas do mesmo sexo, herança da qual as mulheres não poderiam se livrar; uma tradição judaico-cristã, portanto. No entanto, no mesmo cristianismo apareceria outra corrente, valorizadora da figura feminina, a partir do culto da Virgem Maria, mas tal corrente teve menor peso entre aqueles moralistas. Segundo Manuel Fernandez Álvarez, isso ocorreu porque o pensamento moralista também estava sob a influência da cultura clássica de Aristóteles e Eurípedes, que enfatizava a desvalorização do feminino²¹.

Juan Luis Vives foi um daqueles pensadores moralistas mais citados e de maior influência na época. O estereótipo feminino que se formou foi o da “mulher sábia”; a sabedoria feminina, no entanto, não tinha um significado intelectual, mas religioso e moral²². A mulher que era sábia, o era, antes de tudo, por ser prudente. Às mulheres, Vives aconselhava a instrução, mas sob algumas condições, já que, passando de certos limites, esta poderia representar grande perigo à honra das moças. Por isso, é conhecida a frase de Juan Luis Vives a respeito de como deveria ser a mulher: “*no la queremos tan docta quanto honesta e boa*”²³. Além disso, no seio da família espanhola do

La Exclusión De Lo Femenino En El Discurso Cultural Del Humanismo. Disponível em: <http://cvc.cervantes.es/>. Acesso em maio 2005.]

²⁰ ÁLVAREZ, op. cit., p. 95.

²¹ Ibid., pp. 96-97.

²² GRAÑA CID., op. cit., p. 219.

²³ “*No la queremos tan docta como honesta y buena*”. Citado em Ibid., p. 220.

Renascimento, era valorizado o fato de nascerem mais varões que moças. Se as crianças que nasciam eram, de forma reiterada, meninas, isto era tomado como grande desgraça, por razões econômicas (pela questão sempre difícil dos dotes) e sociais (pelo perigo da honra e da sucessão direta da linhagem)²⁴.

Esta visão moralista a respeito da mulher transparece várias vezes nos depoimentos aqui estudados. Em algumas declarações percebe-se que a mulher era vista com desconfiança, muito mais se não fosse descendente da nobreza e não tivesse algumas virtudes necessárias, como honestidade e discrição. No caso de Teresa, descendente de judeus “conversos” e escritora de livros espirituais, contrariando a tradição de São Paulo, na qual as mulheres não deveriam ensinar²⁵, a explicação para que uma mulher como ela fosse elevada aos altares era sempre difícil de ser dada. Diego Rodriguez, que era ouvidor do Conselho do Duque de Alba e licenciado pela Universidade de Salamanca, expôs esta dificuldade em seu depoimento de maio de 1610, afirmando:

“que cuando este testigo se para a considerar las muchas cosas que de ella se escriben y dicen no acaba de admirarse de ver que en un sexo tan frágil como el de una mujer se haya hallado tanto pecho, valor y brío y tan gran santidad que en tiempo que la Iglesia de Dios estaba tan llena de religiones aprobadas y todas tan santas haya sido bastante una mujer y esa monja y encerrada y pobre y no hija de reyes ni títulos ni poderosa en la tierra”²⁶

“Pecho, valor y brío”: valores relacionados à virilidade, ao mundo masculino. Para ser uma pessoa capaz de se tornar protagonista de sua história, era necessário assemelhar-se aos homens. A própria Teresa parece incorporar parte deste pensamento, quando escreve às monjas que elas deveriam ser como varões fortes, não como “mulherzinhas”, o que às vezes foi interpretado pela historiografia como um recurso

²⁴ ÁLVAREZ, op. cit., p. 106.

²⁵ Recordado pela própria Santa em “Camino de Perfección”: “Pues todas háveis de procurar de ser predicadoras de obras, pues el Apóstol y nuestra inhabilidad nos quita que lo seamos en las palabras.” [CE. 23, 1]

²⁶ Declaração de Diego Rodríguez, em Alba de Tormes, 12 de maio de 1610. [ASB 100/LL, p. 17.]

retórico da escritora para demonstrar ironia, entrando em conflito com a opinião dos moralistas²⁷.

Assim, ao pensar a comunidade carmelita ideal em seu *“Camino de Perfección”*, Teresa de Jesus afirmava:

*“No querría yo mis hermanas pareciesen en nada sino varones fuertes; que si ellas hacen lo que es en sí, el Señor las hará tan varoniles, que espanten a los hombres.”*²⁸

Pensamento semelhante explora a Madre em carta redigida na cidade de Burgos, aos 30 de maio de 1582, destinada a Madre Ana de Jesus (Lobera): *“que vuestra reverencia y las demás están más obligadas a ir como varones esforzados y no como mujercillas”*²⁹. Exemplifico mais esta questão com uma afirmação do depoente Paulo Bravo de Cordoba y Sotomayor, atestando sobre a qualidade e veracidade da declaração de Maria Enriquez de Toledo, Duquesa de Alba, que havia testemunhado para os processos de beatificação de Teresa em Valladolid, aos 17 de agosto de 1610³⁰. O declarante menciona que a Duquesa, *“aun siendo casada se conocían en ella las virtudes que trascendían de su estado y salían más al de Religiosa”*³¹. Ou seja, a Duquesa tinha virtudes, mesmo sendo casada; em outras palavras, este pensamento demonstra certo preconceito em relação às mulheres casadas, já que seu estado de mulher leiga estaria, segundo este ponto de vista, longe das virtudes que eram esperadas em uma mulher cristã, valores que, para os pensadores moralistas, eram sempre relacionados ao da vida de uma religiosa consagrada. Dessa forma, o mundo conventual idealizado da Contra Reforma servia de exemplo, apresentando o silêncio e a castidade como valores fundamentais às mulheres espanholas da época³².

²⁷ Como pode ser conferido no estudo de Alison Weber sobre as estratégias retóricas utilizadas pela Santa em seus principais escritos. [WEBER, Alison. *Teresa of Avila and the Rhetoric of Femininity*. New Jersey: Princeton University Press, 1996.]

²⁸ CE. 11, 8

²⁹ Cta. 433, 13

³⁰ BMC 20, pp. 347-350.

³¹ Declaração de Paulo Bravo de Cordoba y Sotomayor, em Valladolid, 30 de agosto de 1610. [ASB 100/P, p. 5.]

³² GRAÑA CID, op. cit., pp. 219-220.

A opinião de Santa Teresa sobre ser uma mulher casada é conhecida. O pai a queria em um bom casamento, mas certo dia ela resolveu fugir no meio da noite de sua casa, para entrar no mosteiro de Encarnación, em Ávila³³. Em “*Camino de Perfección*”, a Madre expressou parte de seu pensamento a respeito, dessa maneira:

*“Ansi como dicen ha de hacer la mujer, para ser bien casada, con su marido: que si está triste, se ha de mostrar ella triste, y si está alegre, aunque nunca lo esté, alegre. Mirad de qué sujécion os havéis librado, hermanas.”*³⁴

Teresa indicava, portanto, a situação de subordinação das mulheres casadas em relação a seus esposos, da qual as monjas estariam livres ao estarem encerradas nos mosteiros. O carmelita Luis Ruiz Caballero em seu depoimento mencionava a opinião de Teresa a respeito do casamento nos seguintes termos:

*“y que desde los primeros años tuvo muy particular deseo de ser religiosa y ofrecerse al servicio de Dios, como sabe después lo hizo, aborreciendo siempre el ser casada...”*³⁵

Em outra ocasião, os processos de beatificação exemplificam parte deste pensamento a partir do depoimento da carmelita Isabel de Jesus³⁶. A declarante narra a história de quando ela estava se decidindo pela vocação religiosa, com dezesseis anos de idade. Em um primeiro momento, seu pai não o permitiu, fazendo inclusive com que a filha ficasse trancada em seus aposentos por mais de dois meses, a fim de que não se tornasse monja. Segundo seu relato, naquele momento de agonia teria aparecido para ela, quando estava rezando, a visão da Madre Teresa de Jesus, indicando que não havia motivo para preocupações, já que o desejo de Isabel de ser religiosa seria realizado de uma forma ou de outra. No entanto, dias depois do ocorrido, o pai, ameaçando-a de ficar sem herança, convenceu a filha a casar-se “*con quien él quiso y trató*”³⁷. Alguns meses depois do casamento, Isabel teria tido, segundo seu relato nos processos, uma nova visão da Madre Teresa, avisando que seu martírio terminaria logo e ela poderia, enfim, entrar

³³ V. 4, 1

³⁴ CV. 26, 4

³⁵ Declaração de Luis Ruiz Caballero, OCC, em Madrid, 16 de janeiro de 1610. [BMC 20, p. 275] [grifo meu]

³⁶ Declaração de Isabel de Jesus, irmã leiga OCD, em Toledo, 4 de agosto de 1595. [ASB 100/I-9^o]

³⁷ Ibid., p. 6.

para o convento, como desejava. Na seqüência deste fato, Isabel de Jesus narra a morte de todos os familiares contrários a sua escolha, seu pai, seu marido, sua mãe e seu irmão, tudo em um intervalo de poucos meses, o que a deixou livre para realizar o que queria.

Neste caso específico, o casamento aparece como uma prisão para a mulher. Santa Teresa foi a figura que deu alento, defendendo a mulher naquela condição e levando-a para o mosteiro, onde, aparentemente, apresentou-se maior liberdade, sem a ingerência dos familiares contrários à vontade da moça. Um conceito que vai se formando e que de alguma forma transparece nos relatos dos processos é de que Teresa seria uma espécie de protetora das mulheres. Muitos milagres da Beata que foram narrados naquele documento relacionam-se com o mundo feminino e suas particularidades:

“El pueblo todo la tiene grandísima devoción y en sus necesidades se encomiendan a ella y la piden su intercesión y tienen su figura e imagen con particular devoción y lo mismo sus reliquias y una alpargata y que este testigo vió en esta ciudad en su monasterio le procuran preñadas en sus necesidades y enfermos con gran confianza de que les ha de hacer nuestro Señor mercedes por medio de la dicha Madre”³⁸

É notável o número de declarações que narram curas realizadas em mulheres que sofriam algum tipo de perigo na hora do parto. Além disso, alguns casos descritos nos depoimentos relacionam a importância do nascimento da criança e do milagre da Beata para a sucessão familiar, como, por exemplo, no relato que segue:

“Este testigo ha oido dezir a la señora Doña Maria Corella y Mendoza condesa de la Puebla, que supo de la señora Doña Catalina de Mendoza, marquesa de Mondejas, difuncta ya, que deseano tener hijos y dejar sucesión la dicha señora marquesa, escribió una carta a la santa madre Teresa de Jesús, pidiéndola que rogasse a nuestro Señor la diesse hijos y sucesión.”³⁹

Algumas vezes, as relíquias da Madre foram levadas junto aos ventres das parturientes, a fim de que ocorresse normalmente o nascimento da criança:

³⁸ Declaração de Francisco de Castro, médico, em Sevilha, 23 de setembro de 1595. [ASB 100/S, pp. 5-6] [grifo meu]

³⁹ Declaração de Diego de Castro, nobre, em Madrid, 12 de fevereiro de 1610. [ASB 100/O, p. 2]

“Estando esta testigo de parto, muy afligida y en gran peligro de muerte, porque había dos días que no podía parir, y dando boces llamando a la Madre de Dios, pasó por la calle el licenciado Ribadeneyra, clérigo presbítero, vecino desta ciudad, [...] y el dicho licenciado Ribadeneyra, movido de charidad, se quitó una nómina⁴⁰ que tenía al cuello, diciendo que era una reliquia de la madre Teresa de jhs, fundadora de los descalços, y se la puso sobre el vientre, y luego al punto parió bien sin peligro ninguno.”⁴¹

A despeito da posição da Madre Teresa às vezes ambígua em relação ao seu próprio sexo, Alison Weber concluiu que em sua vida e em suas obras há o desenvolvimento de uma “consciência feminista”. De fato, diferentemente das místicas da Idade Média que se sentiam como veículos do poder divino, Teresa defendeu o pensamento de que as mulheres enquanto grupo eram capazes de discernir, por exemplo, a respeito da autenticidade ou não de sua experiência espiritual e compreender as Sagradas Escrituras sem intermediários. Foi contra a discriminação da Igreja do “*siglo de oro*” em relação às mulheres, recordando que na Igreja primitiva as mulheres não teriam sofrido discriminação⁴². Reafirmou ainda o direito dos conventos à autonomia administrativa em relação aos frades da Ordem, assim como o direito à criação de uma pedagogia espiritual feminina⁴³.

2.2. A difícil conquista feminina da escrita e da leitura no século de ouro

Considerando o conjunto das experiências culturais relacionadas à escrita na Espanha do século XVI, sabe-se que, dentro daquele mesmo período cronológico, a educação feminina poderia diferir segundo sua condição social, idade, ou lugar de

⁴⁰ Uma “*nómina*” era uma relíquia na qual estavam escritos nomes de santos. Tive a experiência de, ao pesquisar no Arquivo Silveriano de Burgos, conhecer algumas cartas de Santa Teresa e mesmo de outras monjas carmelitas contemporâneas à Madre, cujas assinaturas haviam sido recortadas do papel para que se transformassem nessas relíquias.

⁴¹ Declaração de Antonia Barroso, em Málaga, 3 de setembro de 1610. [ASB 100/N, p. 2] O mesmo fato foi descrito na declaração de Alonso de Galbez Ribadeneyra, licenciado, em Málaga, 3 de setembro de 1610. [ASB 100/N, pp. 1-2]

⁴² CE. 4, 1.

⁴³ WEBER, Alison. Teresa de Ávila. La mística femenina. In: MORANT, Isabel. (dir.) Historia de las mujeres en España y América Latina. Madrid: Cátedra, 2005. pp. 107-129. (Vol. II: El Mundo Moderno.) p. 126.

nascimento⁴⁴. Durante a Idade Média, o “contexto tradicional” de escrita feminina seria o monástico⁴⁵. A partir do “século de ouro”, as mulheres aristocratas, por exemplo, podiam ler até latim, como algumas moças da Corte, enquanto que aquelas que estavam nos grupos sociais menos favorecidos muitas vezes poderiam saber somente escrever seus próprios nomes. Por isso, o estudo das assinaturas em processos não nos dá uma correta avaliação do impacto da cultura escrita nos depoentes, já que quase todas assinam em seus depoimentos, mas nem todas, por exemplo, revelam que leram algum livro, ou que saberiam escrever mais do que o próprio nome. Dos 409 depoimentos estudados nesta investigação, apenas 11 declarações não apresentam as assinaturas originais das declarantes, todas mulheres. De modo geral, elas contêm a expressão: “*y no firmó porque dixo no saver escribir.*”⁴⁶

Segundo Elisa Ruíz García⁴⁷, havia o hábito de separar leitura e escritura como se fossem dois graus independentes no processo de alfabetização. Isto fazia com que se pensasse que as mulheres podiam ler (preferentemente obras de cunho religioso), mas não escrever. Armando Petrucci, sobre o assunto, argumenta que:

*“Los desequilibrios en la relación de uso entre capacidad de escribir y capacidad de leer parecen debidos sobre todo a la voluntad por parte de las clases superiores de la sociedad de imponer y de mantener alguna forma de control ideológico-social, ejercitado sobre las clases subalternas preferentemente a través de los mecanismos del sistema escolar-educativo.”*⁴⁸

Graña Cid indica a necessidade de matizar algumas interpretações, que negaram a participação da mulher no Renascimento, relacionando baixos níveis de alfabetização à discriminação feminina. Segundo esses autores, tal discriminação teria sido fortemente influenciada, no caso ibérico, pela ideologia católica da Contra Reforma⁴⁹. A autora aponta, no entanto, que “os dados históricos conhecidos sobre o universo escrito levam a

⁴⁴ RUÍZ GARCÍA, Elisa. El universo femenino y las letras (siglos XV-XVII). In: PEÑA, María del Val González de la [coord.]. *Mujer y Cultura Escrita: del mito al siglo XXI*. Gijón: Ediciones Trea, 2005. p. 97.

⁴⁵ GRAÑA CID, op. cit., p. 228.

⁴⁶ Como indicado na declaração de Antonia Barroso, em Málaga, 3 de setembro de 1610. [ASB 100/N]

⁴⁷ RUÍZ GARCÍA, op. cit., p. 99.

⁴⁸ PETRUCCI, Armando. *Alfabetismo, escritura, sociedad*. Barcelona: Gedisa, 1999. p. 34.

⁴⁹ GRAÑA CID, op. cit., p. 211.

pensar em uma dupla linha de força de restrição/liberdade”⁵⁰. Assim, convivendo com a tendência negativa das políticas de educação, assistimos a intensificação da presença feminina no âmbito da cultura escrita e no uso e desenvolvimento dos sistemas de comunicação gráfica da época⁵¹.

As posições historiográficas criticadas por Graña Cid foram motivadas por alguns estudos quantitativos, nos quais os níveis de alfabetização das mulheres sempre apareceram ínfimos. Isso se deu principalmente pela quantificação das assinaturas. Por isso, a autora sugere a análise de outras fontes, como alguns documentos inquisitoriais e a menção em obras literárias e morais, que demonstravam, sobretudo, o perigo real que representava a conquista feminina da escrita e da leitura no século de ouro.

De fato, a difusão da imprensa e das obras em vernáculo fez com que cada vez mais mulheres tivessem acesso, ainda que restrito e mediado, à cultura escrita. Se é sabido que elas liam, resta saber o quê. De acordo com María del Mar de Graña Cid:

*“Las mujeres provocaban la alarma inquisitorial con su avidéz lectora, en especial de novelas de caballerías y aventuras fantásticas, aunque tampoco dejaban de lado las lecturas religiosas.”*⁵²

A literatura profana era usualmente lida de modo voluntário, enquanto que a leitura de cunho religioso era, na maioria das vezes, realizada de forma mediada e imposta⁵³. Desde o fim do século XVI já existia nos cânones a imagem de uma mulher escritora/erudita, que então passava a formar parte dos modelos de gênero feminino reconhecidos socialmente. Este fato assinala a transformação de uma escrita privada a uma escrita pública feminina, que não é somente de caráter instrumental ou administrativo, mas também criativo e intelectual, processo que Graña Cid chama de

⁵⁰ GRAÑA CID, op. cit., p. 212.

⁵¹ Ibid., pp. 212-213.

⁵² Ibid., p. 216.

⁵³ RUÍZ GARCÍA, op. cit., p. 103. Sobre a relação específica entre Santa Teresa, seus escritos e os “*libros de caballerías*”, ver minha dissertação de mestrado. [SANTOS, Luciana Lopes dos. “*Fémina Inquieta y Andariega*”: valores e símbolos da literatura cavaleiresca nos escritos de Santa Teresa de Jesús (1515-1582). 2006. 153 pp. Dissertação de mestrado (Programa de Pós-Graduação em História) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre. 2006.]

“consciência de escrita feminina”⁵⁴. De alguma forma, pode-se dizer que a canonização de Santa Teresa pela Igreja Católica acabou fazendo parte deste movimento de mudança, mesmo que alguns membros da mesma Igreja tenham considerado seus escritos como hereges e contrários à doutrina cristã.

A partir desta tomada de consciência, a conquista da escrita pelas mulheres tornava-se um comportamento desafiador e subversivo, o que decorria do fato da cultura escrita não ser mais exclusivamente masculina. A partir do momento em que as mulheres se apropriam desta prerrogativa normalmente do sexo oposto, são capacitadas a interpretar e dar sentido à realidade e a si mesmas. Por consequência, segundo Antonio Castillo Gómez:

“en el caso de las religiosas, el mandato divino o del confesor fuera casi siempre la principal instancia legitimadora, máxime si se aventuraban por los intrincados caminos del discurso místico [...] para entender la rebeldía de sus escritos debe hacerse considerando la tensa negociación respecto de los límites asignados entonces a la escritura femenina.”⁵⁵

Deste jogo de negociações, estratégias e limites impostos à escrita feminina, as fontes dão algumas amostras. O entendimento da obra de Santa Teresa como obra de alto conceito entre os estudiosos dá-se pela comparação de seus escritos com os de letrados e “varones”:

“Al artículo cincuenta y quatro del dicho Rótulo dijo su Señoría: que ha oydo celebrar los libros de la dicha madre teresa de Jesús, por cosa sanctissima, y de estilo y conceptos revelados según exceden a las obras compuestas por otros grandes y muy devotos varones y letrados, y su Señoría mismo ha leydo en estos libros algunas veces, y por ser tan subido como son sus secretos y lenguaje, le han movido a tanta estimación”⁵⁶

⁵⁴ GRAÑA CID, op. cit., p. 218.

⁵⁵ CASTILLO GÓMEZ, Antonio. Dios, El Confesor y La Monja. La autobiografía espiritual femenina en la España de los siglos XVI y XVII. *Syntagma*: Revista del Instituto de Historia del Libro y de la Lectura. n. 2, p. 61, 2008. [También em Id. *Entre la Pluma y la Pared*: una historia social de la escritura en los siglos de oro. Madrid: Akal, p. 186]

⁵⁶ Declaração de Juan de Idiaguez, em Madrid, 23 de dezembro de 1609. [ASB 100/O, p. 4] [cópia de BNE Ms. 12036]

Um fato narrado nos processos pelo dominicano Domingo Bañez, que havia sido confessor da Madre, indica este mesmo pensamento. O declarante cita um tal Frei Juan de Salinas, que havia perguntado:

“¿Quién es una Teresa de Jesús que me dicen que es mucho vuestra? No hay que confiar de virtud de mujeres; [...] Y este testigo le respondió: Vuestra Paternidad va a Toledo y la verá, y experimentará que es razón de tenerla en mucho”

Após o encontro de Teresa com Juan de Salinas, este teria então dito ao depoente:

“Respondió a este testigo con gran donaire, diciendo: ¡Oh!, habíadesme engañado, que decíades que era mujer; a la fe no es sino hombre varón y de los muy barbados; dando a entender en esto su gran constancia y discreción en el gobierno de su persona y de sus monjas...”⁵⁷

Ou seja, para que Teresa fosse vista com autoridade, compará-la a um homem foi a saída mais segura. De acordo com Castillo Gómez⁵⁸, a conquista da escrita pelas mulheres tem um ponto de inflexão no caso de Santa Teresa de Jesus, como também indica Sonja Herpoel em sua obra sobre a influência da escrita autobiográfica teresiana na constituição de um modelo de escrita religiosa feminina a partir da Idade Moderna⁵⁹. O ato que poderíamos considerar como simbólico na transmissão deste modelo é certamente o descrito na declaração de Ana de San Bartolomé para os processos de beatificação de Teresa de Jesus.

“También se acuerda esta declarante que estando un día la Madre en Salamanca, a do habían ido de Valladolid en la jornada que tiene dicho, hallándose la santa madre Teresa de Jesús fatigada por tener muchas cartas a que responder, la dijo a esta declarante: si tú supieras escribir, ayudárame a responder a estas cartas. Y ella le dijo: deme Vuestra Reverencia materia por donde deprenda. Díóla una carta de buena letra de una religiosa descalza, y díjola que de allí aprendiese. Y esta testigo la replicó que la parecía a ella que mejor sacaría de su letra, y que a imitación de ella escribiría. Y la santa Madre luego escribió dos renglones de su mano y dióselos; y a imitación de ellos escribió una carta

⁵⁷ Declaração de Pe. Domingo Bañez, dominicano, em Salamanca, 16 de outubro de 1591. [BMC 18, p. 9] [grifo meu]

⁵⁸ CASTILLO GÓMEZ, op. cit., p. 185.

⁵⁹ HERPOEL, Sonja. A la zaga de Santa Teresa: autobiografías por mandato. Amsterdam/Atlanta: Rodopi, 1999.

esta testigo aquella tarde a las hermanas de San José de Ávila. Y desde aquel día la escribió y ayudó a responder las cartas que la Madre recibía, sin haber, como dicho tiene, tenido maestro ni aprendido a escribir de persona alguna, ni haberlo aprendido jamás, y sin saber leer más de un poco de romance, y con dificultad conocía las letras de cartas; por do conoce ser obra de Nuestro Señor para que ayudase a la Madre en los trabajos y cuidados que por su amor pasaba con tanta alegría y regocijo.”⁶⁰

A publicação do *Índex Librorum Prohibitorum* pelo inquisidor Valdés, em 1559, foi um duro golpe às leitoras da segunda metade do século XVI, transformando-se em obstáculo para as leituras que haviam nutrido a experiência espiritual interiorizada daquelas mulheres. No entanto, a escrita feminina não deixou de crescer com essas medidas. Sobre isso, Graña Cid argumenta que:

“Como ella [Teresa] misma indica, fue la publicación del Índice y la imposibilidad subsiguiente de leer la Biblia en vernáculo el hecho que la impulsó a escribir, a trazar sobre el papel las palabras que Dios le dictaba al oído, más que el argumento que se emplea de forma habitual, o sea, el mandato del confesor aunque, evidentemente, éste se dio.”⁶¹

Do mesmo modo, outras medidas da Contra Reforma fizeram com que o convento se tornasse cada vez mais um espaço de cultura escrita:

“los conventos femeninos [...] favorecidos por la política oficial de la Iglesia, plenamente centrada en el enclaustramiento de las mujeres, o bien aumentan de número o bien se ven sacudidos por intensos programas de reforma que favorecen la incursión femenina en el mundo de las letras. Este será el contexto de escritura femenina por antonomasia desde la segunda mitad del siglo XVI.”⁶²

Neste espaço conventual, a autobiografia chegou a constituir fenômeno bastante corrente no século XVII, mas não surgiu do nada. Antes disso, a autobiografia espiritual já era conhecida, a partir da tradição medieval de Hildegard de Bingen, Angela de Fulgino e

⁶⁰ Declaração de Ana de San Bartolomé (Manzanas), OCD, em Ávila, 19 de outubro de 1595. [BMC 18, p. 173.]

⁶¹ GRAÑA CID, María del Mar. Palabra escrita y experiencia femenina en el siglo XVI. In: CASTILLO GÓMEZ, Antonio. (org.) *Escribir y Leer en el siglo de Cervantes*. Barcelona: Gedisa, 1999. p. 230.

⁶² *Ibid.*, p. 230.

Catarina de Siena⁶³. Desde o século XVII, a autobiografia por mandato moderna deixou de ser um fenômeno exclusivamente carmelitano, sendo sua prática difundida progressivamente entre outras ordens religiosas, mas tendo como caso exemplar o “*Libro de la Vida*” de Teresa de Jesus⁶⁴.

Conforme Pedro Cátedra⁶⁵, o estudo feito a partir das regras monásticas medievais demonstra que desde o século V até o século X, a leitura foi cedendo importância para o trabalho manual. A preocupação pela aprendizagem dos textos sagrados por parte das monjas foi, ao longo do tempo, decaindo na mentalidade dos legisladores monásticos⁶⁶. Foi a partir dos preceitos da *Devotio Moderna* e da privatização do culto, surgidos com a modernidade, que o convento e sua rotina teriam como características a leitura em voz alta e comunitária, com a alternância de momentos de leitura individual e silenciosa. A jornada, mediada e celebrada a partir da Liturgia das Horas e do manuseio do breviário como suporte material⁶⁷, fazia com que cada vez mais fosse necessária a alfabetização das mulheres que buscavam os conventos.

Observando o contato das mulheres com a cultura escrita nos conventos, segue a pergunta: os mosteiros do “*siglo de oro*” teriam sido um espaço de liberdade? Segundo Antonio Castillo Gómez, pensar os conventos como espaços de liberdade menospreza o fato de que eles estavam sujeitos a determinadas regras, reproduzindo em seu interior a hierarquia inerente à sociedade estamental⁶⁸:

*“la libertad no era igual para todas las monjas y sería más apropiado hablar de los conventos como ámbitos de libertad para mujeres privilegiadas o, para ser más rigurosos, de libertad vigilada.”*⁶⁹

⁶³ HERPOEL, op. cit., p. 8.

⁶⁴ Ibid., p. 50.

⁶⁵ CÁTEDRA, Pedro M. Lectura Femenina en el Claustro. (España, siglos XIV-XVI). In: COURCELLES, Dominique; JULIÁN, Carmen Val. *Des Femmes & Des Livres*. France et Espagnes, XIV^e-XVII^e siècle. Paris : École nationale des chartes, 1999. pp. 7-54.

⁶⁶ Ibid., p. 8.

⁶⁷ RUÍZ GARCÍA, op. cit., pp. 105-106.

⁶⁸ CASTILLO GÓMEZ, op. cit., p. 60. (2008)

⁶⁹ CASTILLO GÓMEZ, op. cit., p. 186. (2006)

Pode-se dizer, portanto, que constituía um espaço de liberdade relativa, já que era vigiada. Santa Teresa de Jesus, quando fundou o mosteiro dedicado a São José em Ávila, teve como finalidade uma situação utópica para a sociedade espanhola da época. Em alguns escritos, como em *“Camino de Perfección”*, evidenciava-se a crítica da honra e do comportamento da nobreza, tendo como contrapartida a valorização da virtude da humildade. No primeiro texto legislativo da nova ordem religiosa fundada pela Madre, as Constituições, uma das normas era a seguinte: *“Nunca jamás la priora ni alguna de las hermanas pueda llamarse don”*⁷⁰. Este pensamento chegava a ser revolucionário em uma época na qual os mosteiros tendiam a reproduzir a divisão da sociedade: a própria Teresa, quando ainda vivia em *“Encarnación”*, era chamada de *“Doña Teresa de Ahumada”*.

De fato, como argumenta Pedro Cátedra, inclusive as leituras, na maior parte das vezes, eram influenciadas por essas relações sociais:

*“Estas lecturas piadosas tan característicamente cortesanas – algunas de las cuales está a medio camino de la devoción y de la declarada ficción – encuentran un nuevo espacio para su uso entre las monjas, quienes no son otras que familiares o clientes de la nobleza que les dota el convento. La patrimonialidad económica y jurídica es también una patrimonialidad ‘intelectual’, que [...] explica mucho del cultivo literario en el ámbito del convento. Pero también nos indica las líneas de las lecturas de este tipo de comunidades mendicantes.”*⁷¹

A partir desse pensamento, Electa Arenal e Stacey Schlau⁷² formularam a idéia que faz dos conventos os principais lugares de produção escrita feminina moderna, até o ponto de considerá-los como “comunidades intelectuais”. Um aspecto importante a se levar em conta é o de que aquelas religiosas quase sempre escreviam sob um mandato divino, o que, de alguma forma, acabava por legitimar a tomada da pena pela mulher:

“Si la palabra femenina podía ser motivo de desprecio y desconsideración en una sociedad tan patriarcal y misógina como lo era aquella del llamado Siglo de Oro, es evidente que no era igual lo que

⁷⁰ Cs. 6, 15

⁷¹ CÁTEDRA, op. cit., p. 24.

⁷² ARENAL, Electa; SCHLAU, Stacey. *Untold Sisters: hispanic nuns in their own works*. Albuquerque: University of New México Press, 1989.

podía esperarse cuando la mujer se presentaba a sí misma como la pluma de Dios o de la Virgen”⁷³

De fato, a principal possibilidade de acesso das mulheres à escrita foi justamente a escrita de cunho religioso, fundamentalmente autobiografias, cartas e poesias. Esta via deu perdurabilidade e transcendência à palavra feminina, que em suas origens se apresentava como “oral, cotidiana, íntima e pessoal.”⁷⁴

O mandato divino, neste contexto, dava autoridade às palavras, constituindo uma fonte de saber que qualquer um - homem ou mulher - poderia ganhar, diferentemente do recebido em um contexto acadêmico⁷⁵. Este ponto de vista foi explicitado em alguns depoimentos dos processos de beatificação de Teresa de Jesus, como no excerto que segue:

“le parece a este testigo que es obra del Espíritu Santo porque una mujer sin su divina ayuda se le parece era posible escribir cosas de tan alta doctrina en especial que como del libro en que escribe su vida consta nunca jamás aprendió Teología ni otra ciencia alguna”⁷⁶

Tal opinião não era exclusiva dos homens da época. Magdalena de San Jerónimo, ao depor em Madrid em 1610, afirmava:

“que sabe que la dicha madre Teresa de Jesús dexó scriptos los libros que dize la pregunta y articulo que andan en molde⁷⁷, porque en vida de la dicha Madre supo que los escribía por mandado de su confessor, y esta testigo ha leydo los dichos libros; y le parece según la alteza de las palabras y doctrina, que fuera ymposible haberlos scripto muqer sin auxilio particular de Dios Nuestro Señor, como entiendo le tuvo la dicha madre.”⁷⁸

⁷³ CASTILLO GÓMEZ, op. cit., p. 63. (2008)

⁷⁴ CASTILLO GÓMEZ, op. cit., p. 186. (2006)

⁷⁵ TIMONER, María Mar Cortés. Teresa de Cartagena y Teresa de Jesús: el difícil camino hacia la escritura en femenino. In: PEÑA, María del Val González de la [coord.]. Mujer y Cultura Escrita: del mito al siglo XXI. Gijón: Ediciones Trea, 2005. p. 141.

⁷⁶ Declaração do Licenciado D. Juan de Medina, em Alba de Tormes, 11 de maio de 1610. [ASB 100/LL, pp. 10-11.]

⁷⁷ Em letra de molde; em outras palavras, impressos.

⁷⁸ Declaração de Magdalena de San Jerónimo, em Madrid, 12 de janeiro de 1610. [ASB 100/O, p. 6.] [Cópia de BNE Ms. 12036] [grifo meu]

Relato interessante é o que nos deixou o sacerdote Alonso Mexia de Tobar. O declarante expõe que as obras de Santa Teresa não eram aceitas por todos, pelo fato de terem sido escritas por uma mulher:

“le parece que es de la doctrina mas grave y demás espíritu que hay hoy en la Yglesia de Dios, y que con ellos se han hecho notables provechos porque su doctrina y lo que en ellos se dice, se hecha claro de beer no ser dictado de entendimiento humano, ni una muger pudiera dezir cosas tan graves, donde se tocan tan altos misterios y puntos de Theologia, sino que es doctrina dictada del cielo, y ansi lo dise la dicha madre Teresa de Jesús”⁷⁹

Mais adiante em seu depoimento, Padre Alonso relataria um fato muito curioso sucedido com ele. A partir de um comentário seu a respeito das obras de Teresa de Jesus diante de outro sacerdote, “Padre religioso muy docto e grave de una de las Ordenes mendicantes y lector de Theologia en el Convento donde residia”, este, diante do elogio de Padre Alonso,

“... perseveró en desir mal de las dichas revelaciones, y que no era justo que una muger escribiesse sus revelaciones ni se le diesse crédito, y no se queriendo convencer con las razones que este testigo le fué diciendo en aprobación dellas, y como otras muchas sanctas havian scripto sus revelaciones, las quales se estimaban y reverenciaban, y se les daba crédito y fee; y siendo los de la dicha madre Teresa conforme a ellos, no se le havia de dar menos fee y crédito, y estando aprobadas por los hombres más graves y doctos deste Reyno”⁸⁰

Com a recusa do tal sacerdote em aceitar as idéias a respeito da obra teresiana e de suas possíveis revelações, o depoente resolve pedir que ele leia pelo menos “o livro que deixou escrito a dita madre Teresa”⁸¹. O resultado foi o seguinte:

“Y el dicho frayle dixo que no se havia de ocupar en leer semejantes libros de mugeres y qastar el tiempo mal qastado. Por permisión deste testigo, se puso a leerle, y este testigo se le enbió a su convento; y

⁷⁹ Declaração de Alonso Mexia de Tobar, em Madrid, 14 de janeiro de 1610. [ASB 100/O, p. 2] [Cópia de BNE Ms. 12036] [grifo meu]

⁸⁰ Declaração de Alonso Mexia de Tobar, em Madrid, 14 de janeiro de 1610. [ASB 100/O, pp. 3-4] [grifo meu]

⁸¹ Neste caso apenas se fala de “o livro”, que poderia ser tanto as “Obras Completas”, recém-editadas, quanto qualquer um dos livros escritos por Teresa de Jesus.

después, a cabo de algunos días que se le bolvió a enviar a este testigo le escribió dándole las gracias de se le haber enviado, y diciendo grandes cosas y bienes en alabanza de la sanctidad de la dicha madre Teresa y de sus libros, y que desde allí adelante había de ser predicador de ello y de su sanctidad, y que el libro le había desengañado y enseñado a ser religioso y esto responde.”⁸²

“Não havia de se ocupar em ler semelhantes livros de mulheres e gastar o tempo mal gasto”: a resistência à leitura das obras teresianas (que, por motivos óbvios, aparece muito pouco nos processos de beatificação) surgiu por elas terem sido frutos do pensamento de uma mulher, necessitando, por isso, de justificativas para seu reconhecimento. Dessa idéia de que Teresa de Jesus somente havia escrito obras tão profundamente doutriniais por conta da inspiração divina, decorre a opinião de alguns de que seus escritos não continham imperfeições, borrões, reescritas ou emendas. Conforme, por exemplo, o depoimento do carmelita Baltasar Ponce, tudo o que Santa Teresa escrevia *“era como si algún otro se lo dictase y que jamás borró renglón ni período ni enmendó palabra alguna de las que la primera vez tenía escritas”⁸³*.

Ao mesmo tempo em que esta declaração demonstra que o depoente teve acesso aos manuscritos teresianos, mostra também que, provavelmente, teve acesso somente aos manuscritos finais (muitas vezes copiados pelas religiosas carmelitas e não pela Madre), já que os primeiros autógrafos sofreram com modificações, censuras e correções. O mesmo declarante enfatiza ainda uma convicção sua, que Deus, naquele momento, preferiria as mulheres para comunicar sua sabedoria:

“el dicho deposante quedaba admirado y espantado y alabando a Dios que ahora en nuestros tiempos dejase Dios los sujetos fuertes y así tan evidentemente echase mano de los sujetos flacos y femeninos para comunicar de sus órdenes y gracias y de espíritu de profecía y de sapiencia y temor de Dios”⁸⁴

⁸² Declaração de Alonso Mexia de Tobar, em Madrid, 14 de janeiro de 1610. [ASB 100/O, p. 4.] [grifo meu]

⁸³ Declaração de Baltasar de Ponce, OCarm, em Valencia, 30 de agosto de 1595. [ASB 100/S, p. 14.] [Também na declaração de Diego de Silva y Mendoza, em Madrid, 23 de novembro de 1609. (BMC 20, p. 258)]

⁸⁴ Declaração de Baltasar de Ponce, OCarm, em Valencia, 30 de agosto de 1595. [ASB 100/S, p. 13]

Na mesma linha de raciocínio, o declarante Juan Muñoz de Ortega afirmava que até a forma de escrever, tão própria de Teresa, tinha sua razão de ser somente na inspiração do Espírito Santo:

“... y de ser cierto y saber todos que la dicha madre Teresa de Jesús fué mujer sin estudios ni letras, que su estilo, arte y método de escribir se le dotó el Espíritu Santo, porque no es posible que en una mujer sin esta intervención hubiese tanta copia de letras humanas y divinas, si no tuviera por maestro al Espíritu Santo que la guiaba.”⁸⁵

Mulher sem estudo só poderia adquirir sabedoria a partir da inspiração do Espírito Santo, como garantiu o declarante Diego de Villena:

“Y que atento a que era mujer que no había estudiado, tiene por cierto haber adquirido la dicha doctrina por medio de la oración, y ser cosa milagrosa que una mujer de su cabeza sola pudiese escribir y enseñar cosas tan aventajadas en materia de espíritu, y tan ajustadas con la verdadera fe católica; lo cual juzga este testigo no pudiera ella haber alcanzado por sí, sin particular favor y enseñanza del Espíritu Santo.”⁸⁶

Declarações como as citadas foram frequentes nos processos de beatificação de Teresa de Jesus, dando-nos uma ideia de parte do que se pensava sobre as mulheres e do que teria sido o preconceito a todo tipo de escrita feminina naquele século XVI. Segundo aquelas testemunhas, os livros de Santa Teresa de Jesus continham uma “*celestial doutrina*”, e mesmo os homens mais doutos não alcançariam a destreza da escritora:

“la dicha santa madre Teresa de Jesús por cosa muy cierta escribió cuatro libros [...] todos ellos tan llenos de celestial doctrina como de ellos se ve; que, cuando no hubiera otra razón que descubriera su santidad, ésta bastara; pues es cierto que fuerzas de ingenio de una mujer humana, no se podía extender a tanto. Y aún los varones muy doctos, por aventajadas habilidades que tuviesen acompañadas de trabajo y cuidado, no acertaran a declarar, ni aun podrían, con claridad y destreza que la dicha Santa lo hacía, cosas tan secretas, tan grandes y dificultosas, que pasan en lo escondido entre el alma y su Dios.”⁸⁷

⁸⁵ Declaração de Juan Muñoz de Ortega, licenciado, em Segóvia, 10 de junho de 1595. [BMC 18, p. 418]

⁸⁶ Declaração de Diego de Villena, SJ, em Ávila, 9 de agosto de 1610. [BMC 19, p. 315] [grifo meu]

⁸⁷ Declaração de Jerónimo de la Madre de Dios, OCD, em Salamanca, 22 de março de 1610. [BMC 20, p. 68]

Deus, então, compensaria a falta de estudos de Teresa⁸⁸, transformando a obra escrita de Teresa no principal motivador da sua canonização.

No caso específico de Santa Teresa enquanto escritora é necessário recordar a importância de um novo gênero que encontrou em Teresa uma de suas maiores divulgadoras, mesmo que, algumas vezes, contra sua vontade: a autobiografia espiritual feminina. Uma das características deste tipo de escrita é a alusão à inferioridade de entendimento e à indignidade de estar na posição de ensinar outros que, teoricamente, teriam maior capacidade para fazê-lo. A inspiração divina que Teresa evoca com muito mais cuidado que frequência seria o diferencial para a valorização de seus escritos, mas também o maior fator de perigo diante da possibilidade de uma investigação por parte dos tribunais do Santo Ofício.

A autobiografia espiritual feminina assimila, dessa forma, estratégias defensivas na sua escrita. Apesar disso, os textos examinados por Sonja Herpoel transparecem uma tendência crescente de uma conscientização daquelas escritoras por suas próprias condições enquanto sujeitos autônomos⁸⁹.

A materialidade do escrito faz com que a experiência mística adquira uma dimensão real suscetível à investigação ante a suposta heresia. A mediação do confessor, que muitas vezes foi vista como um simples controle da escrita feminina, e que teve, de fato, função importante de censura, se transformou, com o passar do tempo, em um trabalho de colaboração entre as duas partes⁹⁰.

Segundo Antonio Castillo Gómez, “a mediação do confessor pode ser vista como uma garantia de possibilidade da palavra da mulher, mas, ao mesmo tempo, como parte de uma estratégia disciplinante”⁹¹. Por isso, a melhor palavra para descrever os confesores daquelas escritoras é **mediação**:

⁸⁸ Declaração de Alonso de Manrique, Arcebispo de Burgos, Burgos, 1º de julho de 1610. [BMC 20, p. 432]

⁸⁹ HERPOEL, op. cit., p. 7.

⁹⁰ CASTILLO GÓMEZ, op. cit., p. 69. (2008)

⁹¹ CASTILLO GÓMEZ, op. cit., p. 193. (2006)

“El confesor no solamente constituye un apoyo durante los momentos difíciles, sino que además actúa de intermediario entre la penitente y la Iglesia. Por otra parte, la Inquisición delega sus poderes en él para que ejerza un control represivo.”⁹²

Teresa de Jesus teve inúmeros confesores durante seus anos na Ordem Carmelita, mas alguns deles se notabilizaram pela importância que a própria Madre lhes dava, por meio de seus escritos. Talvez o que tenha exercido o papel mais preponderante na construção dos manuscritos teresianos e nas primeiras edições das obras de Teresa, assim como na guarda de seus pertences e obras, tenha sido o carmelita descalço Frei Jerônimo Gracián. A ausência de um depoimento seu nos processos de beatificação é um dos maiores mistérios da história carmelita descalça; apesar de algumas evidências a respeito da existência de tal testemunho, aparentemente essa documentação não foi preservada, pelas contingências do tempo ou mesmo por sua destruição deliberada. Frei Gracián tinha uma postura bem particular a respeito da mulher⁹³, a qual foi explorada amplamente no início de seu *“Dilucario del verdadero espiritu”*⁹⁴, escrito em 1604:

“Dicen algunos que la doctrina alta y de espíritu, no se había de escribir por mujeres, o si la escribiesen, no es bien que salga a público y se imprimen sus libros; porque las mujeres no tienen tanto talento, ingenio y sabiduría que puedan leer y enseñar. ‘Callen las mujeres en la Iglesia, dice el Apóstol’ [mas] el alma del hombre y la de la mujer no difieren en otra cosa más que en estar encarceladas en prisiones de diversas hechuras, pues no es otra cosa el cuerpo, sino cárcel y castillo, donde el alma está encerrada, y todas son de naturaleza inmaterial, divina y del cielo, y poco menores que los ángeles, entre los cuales no hay diferencia de sexo; y si por causa del cuerpo, con cuyos órganos e instrumentos las almas ejercitan sus operaciones, en los hombres se hallan virtudes muy diferentes que en las mujeres, porque ordinariamente son dotados de mayor fortaleza, firmeza, magnanimidad y sabiduría; y, en las mujeres suele resplandecer más la blandura, compasión, piedad y devoción [...] algunas veces se han visto y ven cada día mujeres muy varoniles y sabias, como también hombres afeminados e ignorantes.”⁹⁵

⁹² HERPOEL, op. cit., p. 16.

⁹³ Sobre o “feminismo” de Gracián, ver a tese de Ildefonso Moriones [MORIONES, Ildefonso. *Ana de Jesús y la Herencia Teresiana. ¿Humanismo cristiano o rigor primitivo?* Roma: Teresianum, 1968. pp. 94-99.]

⁹⁴ Publicado pela BMC, mas aqui citado a partir de *Ibid.*, pp. 95-96.

⁹⁵ MORIONES, op. cit., pp. 95-96. [grifo meu]

Interessante a constatação de Frei Gracián a respeito da opinião de alguns sobre a publicação e impressão da escrita feminina: esta, se ocorresse, que permanecesse no âmbito privado. A impressão dos escritos femininos estava intimamente relacionada ao rompimento das barreiras impostas entre homens e mulheres, entre público e privado. A gravidade do ato da publicação de um texto escrito por uma mulher residia na inversão dos papéis estabelecidos por uma sociedade tipicamente misógina.

Certamente, a opinião de Jerónimo Gracián identifica-se com seu papel na defesa das monjas e mesmo de uma maior independência das religiosas em relação aos frades carmelitas. A própria Madre parece ter depositado em Gracián muito mais confiança que em outros frades, por causa dessas suas opiniões, como demonstra o relato do frade carmelita:

“La Madre Teresa de Jesús, viéndome en su Orden, envió a mandar a las monjas Carmelitas Descalzas de Pastrana que me obedeciesen como a su persona, que hasta entonces no había consentido que ningún fraile, ni calzado ni descalzo, tuviese en ellas mano ni superioridad alguna, temiendo, como ella después me dijo con lágrimas, la opresión con que los frailes suelen tratar a las monjas con título de obediencia, quitándoles la santa libertad de espíritu de escoger buenos confesores, y algunos la que les da el consuelo que ella tanto estimaba y ellos tanto abominan.”⁹⁶

Sendo exceção, a opinião de Jeronimo Gracián custou-lhe a expulsão, em 1592, da Ordem Carmelita Descalça que ajudou a fundar.

2. 3. As monjas carmelitas como depoentes dos processos

As monjas carmelitas eram maioria entre todos os depoentes dos processos de beatificação de Teresa de Jesus. Como já foi observado no primeiro capítulo, os depoimentos realizados por elas totalizam 142 do total de 409 testemunhos. Talvez se não fosse essa fonte, muitas histórias de vida das monjas dos primeiros anos da Ordem do Carmelo Descalço teriam sido perdidas. Neste documento podemos encontrar

⁹⁶ BMC 17, p. 81.

informações sobre suas famílias, de onde vieram, se e como conheceram a Madre e por quais mosteiros já haviam passado, ainda que tais dados estejam, muitas vezes, incompletos.

Entre o universo de ordens religiosas da Espanha do século XVI e as carmelitas descalças, encontramos algumas especificidades. Em primeiro lugar, pode ser notada a consciência daquelas mulheres de que, entre elas, existiriam duas gerações distintas – as que viveram no tempo de Teresa e as que eram de uma época imediatamente posterior, que não haviam convivido com a Madre Fundadora, mas que conheceram algumas contemporâneas da Santa. Demonstram este pensamento alguns documentos da época, mas indico aqui uma carta redigida por Isabel de los Ángeles e destinada a Estefanía de la Santísima Trinidad, em 1623, um ano depois da canonização de Teresa⁹⁷:

*“Soledad ace, yja mía, que se bayan acabando las antiguas del tienpo de Nuestra Santa Madre; mas ellas an andado camino, y a nosotras nos falta de le andar. En él estamos, yja mía, y no sabemos el tienpo que durará, y así es justo no perder tienpo, que es perder eternité.”*⁹⁸

A fundação do Carmelo Descalço na França a partir de 1604, iniciativa da qual a Madre Isabel participou ativamente, teve como grande motivação a tradução dos escritos de Santa Teresa e da biografia de Francisco de Ribera para o idioma francês⁹⁹. Para o próprio empreendimento foi frisada a importância de obter fundadoras que realmente haviam convivido com Teresa de Jesus, a fim de que seu “espírito” continuasse presente¹⁰⁰.

O papel exercido por aquelas monjas que haviam convivido diretamente com Teresa seria fundamental, e a própria Madre Fundadora havia contribuído para esta

⁹⁷ A Madre Isabel escrevia desde Limoges, na França, onde havia fundado um mosteiro em 1618. Isabel foi uma das irmãs carmelitas que haviam saído de Salamanca para a fundação do Carmelo Descalço na França, cuja história está bem explorada na obra de Julen Urkiza sobre a complexa e tumultuada busca por candidatas para a empreitada. [URKIZA, Julen. Comienzos del Carmelo Teresiano Francés: búsqueda de candidatas (1604). Burgos: Editorial Monte Carmelo, 2004.]

⁹⁸ Carta de Isabel de los Ángeles a Estefanía de la Santísima Trinidad, Limoges, 4 de agosto de 1623. Carta 28. [BMC 21, p. 63.] A escrita desta carta, como a de outras da mesma autora, mistura os idiomas castelhano e francês, por isso a curiosa presença da palavra “eternité” no excerto citado.

⁹⁹ URKIZA, op. cit., pp. 31-33.

¹⁰⁰ Ibid., p. 57.

valorização. Muitas delas haviam se tornado Madres Prioras nos conventos recém-fundados por influência direta de Teresa de Jesus. A função a ser desempenhada pela superiora no novo Carmelo é algo fundamental para o que já foi chamado de “novo método de governo”¹⁰¹. Diferentemente de outras comunidades religiosas, a responsabilidade da vida das irmãs carmelitas descalças deveria recair sobre a Priora, apenas com a ajuda discreta de confessores – restritos ao campo sacramental – e de visitantes. Como a própria Madre Teresa escreveria: “ningún remedio tienen monesterios de monjas, si no hay de las puertas adentro quien guarde.”¹⁰² Teresa também argumentava: “en nuestras cosas no hay que dar parte a los frailes”¹⁰³ A autoridade das Prioras e a independência dos conventos em relação aos frades foi algo perseguido desde o tempo que Teresa estava viva e se transformou em motivo de prisões, supressão de voz e voto de algumas monjas e até de expulsão da Ordem nos anos posteriores.

Frei Jerônimo Gracián demonstrou a importância das Prioras, citando, no trecho a seguir, as irmãs que julgava serem “as primeiras”:

“Las primeras que entraron en la Orden y no habían sido de las Calzadas y fueron las que dilataron en diversas provincias, se llamaban María de San José, que llevó la Orden a Portugal fundando el monasterio de San Alberto, en Lisboa; Catalina de Cristo, en Navarra y Cataluña; Tomasina Bautista, que desde Burgos dio principio a las de Vitoria y a otras; María Bautista que, siendo priora de Valladolid, crió y doctrinó a María de San José que vino a Consuegra y dio principio a los monesterios de la Mancha. Ana de Jesús, primera priora de Beas, que fundó el convento de Granada, y crió siendo priora de Madrid a Catalina de Jesús, que viniendo a Génova dio principio a los monesterios de Italia, y ella con sus compañeras Ana de San Bartolomé, (que fue mucho tiempo compañera de la beata madre Teresa y después fundó en Tours), Isabel de los Ángeles, Beatriz de la Concepción, Isabel de San Pablo y Leonor de San Bernardo vino a Francia, donde se han fundado conventos en París, año de 1604; Pontois, el de 1605; Dijon, el mismo año; Amiens, año 1606, y se van multiplicando en otras partes; y de Francia pasó a Flandes y ha

¹⁰¹ MORIONES, op. cit., p. 19.

¹⁰² Cta. 159, 9

¹⁰³ Cta. 359, 4

*fundado conventos en Bruselas, el año 1607, y el mismo año en Lovaina y Mons de Henao, el de 1608.”*¹⁰⁴

A maioria das monjas citadas por Frei Gracián tinha em comum o fato de ter saído da Espanha a fim de fundar novos mosteiros em Portugal, na França, em Flandres e na Itália. De alguma forma, elas eram vistas não somente como discípulas, mas também como divulgadoras da herança deixada pela Madre Fundadora. Por conseguinte, a fama dessas irmãs acabava chegando aos ouvidos dos superiores; este fato, somado à consciência de alguns frades da perda de poder em relação aos mosteiros femininos e mesmo a uma concepção diferente de vida religiosa, fez com que algumas delas sofressem certa perseguição nos anos posteriores à morte de Teresa de Jesus, de modo especial a partir da última década do século XVI, justamente quando iniciavam os primeiros depoimentos para os processos de beatificação da Madre. Um fato que exemplifica esta conjuntura é a busca de candidatas para a fundação do novo Carmelo na França, de 1603 a 1604.

O Padre Geral da Ordem, Frei Francisco de la Madre de Dios, primeiramente não aceitou que fossem as irmãs carmelitas espanholas as fundadoras na França – preferia que fossem as da Itália¹⁰⁵. A cada candidata considerada ideal pelos franceses, o Padre Geral dava sua negativa. A ideia era evitar missões e fundações distantes, pensando que, extendendo o Carmelo Descalço, surgiriam “relaxações” e outros “desvios” de ordem moral. Por outra parte, como escreveria o cronista dos descalços, Frei José de Santa Teresa¹⁰⁶:

“Corría entonces en España opinión entre algunos de los mayores, que siendo nuestra Reforma más principalmente dedicada a la contemplación, que a la acción, no convenía encargarse de Misiones, y fundaciones tan remotas, porque el dilatarse, era perderse, resfriar la virtud, y estenderla por el cuerpo de otros Reynos. [...] Hablando en

¹⁰⁴ BMC 16, pp. 490-491

¹⁰⁵ URKIZA, op. cit., p. 42.

¹⁰⁶ José de Santa Teresa, frade designado pela OCD a escrever uma História Geral da Ordem, publicou em 1683 uma obra chamada *“Reforma de los Descalzos de Nuestra Señora del Carmen, de la primitiva observancia, hecha por santa Teresa de Jesús, em la antiquíssima religión, fundada por el gran profeta Elías.”*. A citação que segue é do tomo 3 da referida obra, p. 477, citada aqui a partir de URKIZA, op. cit., p. 58.

particular de las Monjas, sentía por cosa escrupulosísima el darlas. *Qué harán (dezían) mujeres ignorantes entre las tinieblas de la Francia, sin Frayles que las alumbren? sin maestros de su profesión, que las enseñen?*¹⁰⁷

Quase todas as carmelitas descalças daquela “primeira geração”, de acordo com as informações relatadas nos processos, faziam parte da pequena ou da alta nobreza espanhola. Por conseguinte, a maioria parece ter certo acesso à cultura escrita anterior à entrada no convento. A partir do Concílio de Trento, surgiram novas determinações a respeito da formação dos sacerdotes, que desde então fariam seus estudos nos seminários. Durante os anos em que Santa Teresa fundou os mosteiros descalços, três colégios de frades carmelitas foram abertos na Espanha: o Colégio de São Cirilo, em Alcalá de Henares, ligado à universidade “*complutense*” e fundado em 1570; o Colégio de São Basílio, em Baeza, em 1579; e o Colégio de Santo Elias, em Salamanca, anexado à Universidade de Salamanca, em 1581. Conforme Frei Jerônimo Gracián,

*“Para el aumento de una Orden no hay mejor camino que plantar seminarios en las Universidades de estudiantes, porque allí toman el hábito los buenos sujetos [...] aunque me convidaban con diversas fundaciones en diversos pueblos, siempre fue mi opinión que los conventos habían de ser pocos, de gente escogida y en ciudades principales, particularmente Universidades de estudios, para dilatarse esta Orden [...] como había dilatado la de la Compañía de Jesús.”*¹⁰⁸

A ideia de Santa Teresa era de que as monjas não ficassem para trás. Se não podiam, pelas circunstâncias da época, ir à Universidade, pelo menos que tivessem contato com homens letrados e que fossem leitoras e estudiosas a respeito da vida espiritual, dos santos, da Regra do Carmelo, das Constituições e da Bíblia. Sobre isso, a Madre Maria de San José, argumentava:

“Para gobernar religiosas en paz, y hacerlas adelantar en virtud es necesaria una ciencia superior a la de los hombres aun santos y sabios

¹⁰⁷ Grifo meu.

¹⁰⁸ GRACIÁN, Jerónimo de la Madre de Dios. Peregrinación de Anastasio. Ed. preparada por Juan Luis Astigarraga. Roma: Teresianum, 2001. Citado em MORIONES, op.cit., p. 87.

[...] *Por esto, las religiosas son en muchos puntos más hábiles para enseñarse a sí mismas.*¹⁰⁹

A preocupação de Teresa com as candidatas aos mosteiros também acabou recaindo, por conta disso, na cultura escrita que elas traziam de seu ambiente familiar, até incentivando as analfabetas a serem alfabetizadas ou as que já sabiam ler e escrever a produzirem textos de uso interno à comunidade, como os poemas e cantos próprios para as festas comunitárias. Sobre isso, uma carta de Teresa de Jesus para Madre Maria de San José exemplifica este estímulo: *“De cómo le va en lo espiritual no me deje de escribir, que me holgaré, que según ha pasado no puede ser sino bien, y las poesías también vengan.”*¹¹⁰

Com a morte da Madre Fundadora e a eleição de Frei Nicolás Dória como novo provincial, visto como “observante e penitente”, as Constituições redigidas por Teresa receberam correções drásticas do padre. As transformações foram no sentido de retirar qualquer tipo de liberdade que a Madre fundadora havia dado às monjas, de modo especial, referentes à independência dos mosteiros femininos frente aos frades e ao acesso daquelas mulheres às letras.

As monjas (note-se que não todas, mas encabeçadas pela Priora do convento de Lisboa, Maria de San José, e pela superiora de Salamanca, Ana de Jesus), descontentes com a situação e com as mudanças empreendidas por Dória, recorrem ao Papa Sisto V. Este as concede um breve favorável, aprovando enfim as Constituições como haviam sido escritas pela Madre Fundadora, antes da eleição de Nicolás Dória e sem as modificações introduzidas por este. Entretanto, a morte do Papa e a influência de Dória diante da Corte de Felipe II e do Papa Gregório XIV fizeram com que o breve anterior fosse revertido e que houvesse a punição das monjas envolvidas na manifestação. A isso, se seguiu o isolamento de Frei Jerônimo Gracián, até sua expulsão dos carmelitas descalços em 1592; a supressão de voz e voto de Maria de San José e Ana de Jesus, até as prisões das Madres em cárcere conventual. Assim relatou Maria de San José sobre o acontecimento:

¹⁰⁹ SALAZAR, María de San José. *Escritos Espirituales*. Roma: Postulación General OCD, 1979. p. 535. Citado em MORIONES, op. cit., p. 163 como Aviso 1, OC.

¹¹⁰ Cta. 396, 18.

“No contentos con esto, de allí a un año me mandan echar en una cárcel con un candado, y que ninguna hermana me hablase ni tratase, so pena de graves penas; ni oyese misa sino los días de precepto; ni confesase ni comulgase sino de mes a mes; y aun esto me concedieron al cabo de hartos meses que había estado presa; por lágrimas y ruegos de las hermanas, jamás quisieron aflojar de este rigor.”¹¹¹

Recordo que estes fatos, resumidamente contados aqui, se deram entre 1588 e 1592. Isso significa que os processos de beatificação de Teresa de Jesus surgiram no meio deste turbilhão de disputa pela memória e herança da Madre Fundadora.

Pelos relatos apresentados nos processos, os manuscritos de Teresa não parecem passar pelas mãos dos frades carmelitas, com exceção de Frei Gracián que, além da influência direta no processo de redação, publicou pela primeira vez, juntamente com Madre Ana de Jesus, o *“Libro de las Fundaciones”* de Teresa, em 1610. Os frades de modo geral desempenham um papel muito pequeno em relação às primeiras impressões, deixando o protagonismo neste campo às monjas.

Alguns testemunhos de leitura no convento chegaram até nós pelas monjas, através de seus depoimentos nos processos de beatificação. A irmã Casilda de Padilla, sobre os livros teresianos, mencionou que *“especialmente se leen en este dicho convento con mucho provecho”¹¹²*. A monja, contudo, não especificou se eram livros impressos, se eram cópias ou até originais manuscritos. Fernando Bouza argumenta que a historiografia de modo geral nunca ignorou a presença do manuscritos na vida cultural do século XVI. No entanto, como afirma o autor:

“hay que reconocer que se solía considerar teniendo a lo tipográfico como referencia principal, lo que indudablemente repercutía en los resultados del análisis. Así, por ejemplo, los manuscritos preparados para la imprenta han despertado el mayor interés de los estudiosos, al suponer que gracias a ellos se podría establecer la edición más fidedigna de aquel texto que había terminado por circular impreso.”¹¹³

¹¹¹ Citado em MORIONES, op. cit., p. 304. Sobre a Madre Ana de Jesus, ver Ibid., p. 320.

¹¹² BMC 20, p. 417

¹¹³ BOUZA, Fernando. *Corre Manuscrito: una historia cultural del Siglo de Oro*. Madrid: Marcial Pons, 2002. pp. 20-21.

Focando a análise no manuscrito que se tornou impresso, se esqueceu dos manuscritos que haviam surgido sem ter aquela mesma razão. É o caso, por exemplo, das cartas¹¹⁴. O estudo do vai-e-vem dos escritos teresianos demonstra a importância dessas cópias na difusão das ideias e da vida da Madre Fundadora, diferentemente do que poderia se pensar se analisássemos tais manuscritos como tendo uma finalidade oposta a do impresso. Fica claro, portanto, que não somente as obras impressas serviram para a difusão do pensamento de Teresa, mas as cópias de seus escritos, fundamentalmente feitas por monjas carmelitas, também alcançaram o mesmo objetivo.

Por alguns relatos chegados a nós pelos processos de beatificação, pode ser observado que alguns “benfeitores” dos conventos fundados pela Santa também tinham consciência do destino dos livros teresianos, como afirma Maria Enríquez de Toledo, Duquesa de Alba:

¹¹⁴ A epistolografia constituiu um ramo especial entre os estudos de Cultura Escrita das últimas décadas. Sobre questões metodológicas a respeito do uso de cartas como fontes para a História, temos a importante obra organizada por Antonio Castillo Gómez e Carlos Sáez [CASTILLO GÓMEZ, Antonio, SÁEZ, Carlos. (org.) Las Correspondencias en la Historia: modelos y prácticas de escritura epistolar. (Actas del VI Congreso Internacional de Historia de la Cultura Escrita). Madrid: Calambur Editorial S.L, 2002.] Também podem ser citados, no âmbito da escrita de cartas na Espanha da Idade Moderna, o capítulo escrito por Francisco Gimeno Blay [BLAY, Francisco M. Gimeno. “Missivas, mensageras, familiares...”. Instrumentos de comunicación y de gobierno en la España del quinientos. In: CASTILLO GÓMEZ, Antonio. (org.) Escribir y Leer en el siglo de Cervantes. Barcelona: Gedisa, 1999. pp. 193-209.] e o estudo de Diego Bonilla referente a escritos femininos de caráter privado [NAVARRO BONILLA, Diego. Del Corazón a la Pluma. archivos y papeles privados femeninos en la Edad Moderna. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2004.] Especificamente sobre o epistolário de Santa Teresa, ver os textos de Carmen Rodríguez [RODRÍGUEZ, Carmen. Infraestructura del epistolário de Santa Teresa. Los correos del siglo XVI. In: CARDEDAL, Olegario; CONCHA, Victor García de la; LÓPEZ, Teófanos Egido (org.). Actas del Congreso Internacional Teresiano. Salamanca: Universidad de Salamanca/ Universidad Pontificia de Salamanca/ Ministerio de Cultura, 1983. Vol. I. pp. 65-90.], do hispanista Francisco Sedeño Rodríguez [RODRÍGUEZ, Francisco Javier Sedeño. El epistolario teresiano: para una hipótesis desde la intertextualidad. Disponível em: <http://www.spanport.ucsb.edu/>. Acesso em ago. 2005.] e de Sergio Vergara [VERGARA, Sergio. Las cartas de Santa Teresa de Ávila, modelo epistolar de América. Disponível em: <http://www2.cyberhumanitatis.uchile.cl/19/svergara.html#5>. Acesso em ago. 2008.] A respeito dos códigos utilizados por Santa Teresa em algumas de suas cartas, de modo especial na correspondência trocada com Frei Jerónimo Gracián, ver o artigo de Cristóbal Cuevas García [GARCÍA, Cristóbal Cuevas. Los criptónimos en el epistolario teresiano. In: CARDEDAL, Olegario; CONCHA, Victor García de la; LÓPEZ, Teófanos Egido [org.]. Actas del Congreso Internacional Teresiano. Salamanca: Universidad de Salamanca/ Universidad Pontificia de Salamanca/ Ministerio de Cultura, 1983. Vol. II. pp. 557-580.] Sobre as cartas fora do gênero epistolar, ver artigo de Sylvia Roubaud e Monique Joly [JOLY, Monique; ROUBAUD, Sylvia. Cartas son cartas. Apuntes sobre la carta fuera del género epistolar. Criticón: Literatura y civilización del Siglo de Oro español, Toulouse, n. 30, pp. 103-125, 1985. Disponível em: <http://cvc.cervantes.es/>. Acesso em mar. 2007.]

“que sabe que la dicha Madre escribió el libro de su Vida y Moradas y el Camino de Perfección para sus monjas, que todo anda impreso. Y lo sabe porque en muriendo la dicha Madre, le depositó en poder de Su Excelencia el padre fray Antonio de Jesús, entonces Provincial suyo, y todo estaba escrito de su propia mano de la dicha Madre, y Su Excelencia le dió para sacar copias de él para sus monasterios, y después se imprimió, estando ya aprobado por la Santa Inquisición, como lo oyó decir por cierto, y esto responde a este artículo.”¹¹⁵

Nesta citação é interessante frisar que a Duquesa de Alba atesta que foi pedido para que, além de ser feita a impressão dos livros teresianos, também se fizessem “cópias para os mosteiros”. Hoje nos parece estranho que, tendo um livro impresso, se faça cópias manuscritas do mesmo para sua divulgação. Entretanto, foi uma prática comum da época. Sobre a coexistência entre cópias manuscritas e impressas, as monjas carmelitas nos relatam várias vezes nos processos de beatificação analisados. Depondo em Burgos, em 1610, a irmã Elena de Jesus afirmou:

“Y el rey don Felipe II, ha oído decir esta testigo que tenía el original de estos libros en la librería del Escorial entre los de otros Santos con particular reverencia; y otro libro de las Fundaciones de la dicha santa madre Teresa, que escribió por su mano y no anda impreso, cuyo original esta en el Escorial, sabe esta testigo que un aposentador de Su Majestad le diese licencia para acabarle de sacar a su casa; y así le acabó y traía consigo en grande estima, y encareciéndole con muchas palabras, y esta testigo se le pidió y trasladó, y está en este monasterio de San José, donde le tienen por un tesoro. Y otro cuaderno que escribió sobre los Cantares que por obedecer a un confesor no quiso sacar a luz la santa Madre y lo quemó, ha aparecido después de su muerte un traslado, el cual tiene esta testigo, que se le dió el dicho aposentador, y esto es lo que sabe y responde a esta pregunta.”¹¹⁶

Somente neste excerto podemos observar três cópias manuscritas de obras teresianas com significados e objetivos distintos. Os livros que se guardam no El Escorial não são somente relíquias da Santa, mas adquirem um sentido político na medida em que Felipe II se via, de alguma forma, como guardião não só de seu Reino, mas da Cristandade como um todo. O segundo traslado citado, de “Fundaciones”, é mantido no mosteiro de

¹¹⁵ Declaração de Maria Enríquez de Toledo, Duquesa de Alba, em Valladolid, 17 de agosto de 1610. [BMC 20, p. 348]

¹¹⁶ Declaração de Elena de Jesús, OCD, em Burgos, 25 de junho de 1610. [BMC 20, pp. 401-402]

San José “como um tesouro”. O último manuscrito mencionado é uma cópia de um texto que havia se perdido e que se desejava manter.

A Madre Isabel de Santo Domingo também demonstrou conhecer bem os livros que andavam impressos e mesmo aquelas cópias manuscritas “*que andan de mano*”¹¹⁷. Maria de los Mártires, por outra parte, demonstrou ter tido contato tanto com os originais teresianos, como com o impresso que, segundo ela, teriam sido fiéis aos manuscritos:

*“Dijo que los libros que en dos cuerpos andan impresos en nombre de la dicha madre Teresa, los compuso Su Reverencia, y que lo sabe esta testigo porque los leyó escritos de mano de la dicha madre Teresa, y es lo mismo lo que está impreso. Y que ha oído decir el provecho que hacen a los que los leen, pero en particular lo ha experimentado entre las religiosas, que es grandísimo, y parece que cuando los leen oyen hablar a la dicha Madre...”*¹¹⁸

Podem ser observadas evidências de outras obras circulando entre os conventos, afinal, as monjas não liam somente as obras da Madre Fundadora. Em carta datada de julho de 1622, escrita em Limoges (França), Isabel de los Ángeles escrevia:

*“Por el libro que mi yja me dice que me ynbía, aquí tenemos todas las obras del autor, tenemos en francés, que son en extremo lindos, y doi a mi yja mil gracias de me le aber ynbiado en español que, aunque leo el francés, por lo urdinario leo sienpre en español”*¹¹⁹

O envio de livros de um mosteiro a outro era comum. No caso mencionado, ainda evidenciou o contato das irmãs com textos de outros idiomas. Transparece ainda em alguns relatos a intenção de manter alguns textos em versões não impressas. Argumenta Graña Cid que as formas de transmissão dos escritos de mulheres comumente não abandonam seu formato originalmente manuscrito,

¹¹⁷ Declaração de Madre Isabel de Santo Domingo (de Ortega), OCD, em Zaragoza, 1595. [BMC 19, p. 481]

¹¹⁸ Declaração de Madre Maria de los Mártires (Hurtado), OCD, em Zaragoza, 30 de agosto de 1595. [BMC 19, p. 132.] [grifo meu] Também sobre o conhecimento dos depoentes dos processos a respeito das obras teresianas impressas, ver, por exemplo, declaração de Juan Bautista de Baeza, em Sevilla, 1595. [ASB 100/S, p. 5.]

¹¹⁹ Carta de Isabel de los Ángeles a Estefanía de la Santísima Trinidad, Limoges, 3 de julho de 1622, carta 26. [BMC 21, p. 59]

“algo explicable, en primer lugar, por su propio carácter transgresor y el inherente potencial de peligro, pero también por las diferentes mediaciones que activaban manuscritos e impresos. La imprenta suponía, lógicamente, una mayor visibilidad pública, un peligro mayor, y su acceso estaba mucho más controlado, fundamentalmente por hombres.”¹²⁰

Notemos que neste caso “visibilidade pública” não é sinônimo de maior difusão dos textos. Enquanto que o impresso aparece para as autoridades, os manuscritos que corriam pelos mosteiros foram talvez mais efetivos na transmissão do pensamento teresiano. No mesmo sentido, é elucidativo o depoimento de Frei Sebastián de la Parra, que mencionou seu conhecimento de pequenos fragmentos, “*papeles sueltos*”, dos livros teresianos, publicados em lugares e suportes materiais distintos:

“Y que algunos fragmentos de los libros los ha visto este testigo impresos de por sí, sueltos y en otros libros particulares, como son devocionario de fray Alonso de Madrid, religioso de la Orden de San Francisco, y otros papeles sueltos; de donde este testigo colige que, si no los tuvieran por de provecho, no los imprimieran para que anduvieran públicamente como andan.”¹²¹

Ou seja, se não fossem proveitosos¹²², não seriam publicados. O que supõe que haviam outros escritos que não seriam impressos, por não serem “proveitosos”, ou que não estavam publicados ainda, por precisarem passar por uma série de adequações ao que era permitido, além das licenças eclesiásticas necessárias.

Essas monjas exerceram um papel interessante na própria autoria dos livros teresianos. A cópia manuscrita, de acordo com Fernando Bouza, revela-se então como uma forma de transmissão na qual é possível reconhecer várias mãos e, portanto, mais de um autor¹²³. No caso da redação colaborativa das obras de Santa Teresa, os processos de sua beatificação oferecem curiosos relatos. Como, por exemplo, a escrita de cartas por parte da Madre, que teria sido algumas vezes um procedimento comunitário:

¹²⁰ GRAÑA CID., op. cit., p. 232.

¹²¹ Declaração de Frei Sebastián de la Parra, O. Cist., em Salamanca, 19 de fevereiro de 1610. [BMC 20, p. 2.]

¹²² No contexto de um processo de beatificação da Idade Moderna, o significado de “proveitoso” sempre vai ser o de estar conforme a doutrina da Igreja Católica.

¹²³ BOUZA, Fernando. Corre Manuscrito: una historia cultural del Siglo de Oro. Madrid: Marcial Pons, 2001. p. 21.

“le han dicho dos hermanas legas que hoy viven en este convento, que era tanta su humildad, que se iba a tratar con ella, y que mostraba las cartas que escribía, pidiéndoles consejo y su parecer.”¹²⁴

Assim também ocorreu com a correção dos originais de *“Camino de Perfección”*:

“Y dice esta testigo que los libros ha visto esta testigo de la misma mano de la madre Teresa, y en particular el del Camino de Perfección, que con ella lo corrigió esta testigo para enviarlo a D. Teutonio de Braganza, arzobispo de Evora”¹²⁵

A Madre Isabel de Jesús (Jimena) fornece o relato a seguir a respeito de sua colaboração nos traslados de livros de Teresa de Jesus:

“El que se intitula Camino de Perfección trasladó esta testigo del propio original de la dicha madre Teresa de Jesús. El de Las Fundaciones hizo esta testigo los cuadernos para comenzarle a escribir, que le comenzó la dicha Madre en este monasterio de Salamanca. El que llaman Castillo Espiritual, y de Las Moradas del alma también sabe ser cierto ser suyo; todos son de gran provecho”¹²⁶

Assim também María de San José (Gracián), monja carmelita e irmã de Frei Jerônimo Gracián, indicou, no relato a seguir, a respeito das cópias de livros e de cartas, sendo alguns desses textos escolhidos para a publicação incentivada pelo escritor Luis de León:

“esta testigo conoció en la dicha madre Teresa de Jesús grande espíritu; y lo sabe porque ha tenido muchos papeles y cartas suyas escritas de la Madre Maria Bautista, con quien ella comunicaba más en particular, y otras cartas escritas al padre fray Domingo Báñez, su confesor, en que le daba cuenta de algunas cosas particulares de su espíritu y avisos que Nuestro Señor le daba; y sabe esta testigo que muchas cosas de espíritu dejó escritas de su mano, que después de muerta esta testigo las trasladó. Y el padre fray Luis de León y otras personas doctas fueron de parecer que algunas de ellas se imprimiesen, que son las que están al cabo de la Vida de la dicha Madre, y otras por ser muy subidas de espíritu y no todos las alcanzarán no se imprimieron, y otras que

¹²⁴ Declaração de Catalina del Nacimiento, OCD, em Villanueva de la Jara, 18 de outubro de 1596. [ASB 100/T, p. 3.] Sobre o mesmo aspecto, declara Francisca de San Eliseo, OCD [ASB 100/T, p.2]

¹²⁵ Declaração de Madre Jerónima del Espíritu Santo (de Acevedo y Villalobos), OCD, em Madrid, 27 de maio de 1595. [BMC 18, p. 292]

¹²⁶ Declaração de Madre Isabel de Jesus (de Jimena), em Salamanca, 20 de julho de 1610. [BMC 20, p. 125]

*tocaban a personas particulares, que por ser vivas las personas a quien tocaban, no se imprimieron...*¹²⁷

Talvez um dos testemunhos mais significativos a respeito disso tenha sido o de Madre Ana de Jesus (Lobera). A Madre Priora de Salamanca ficou responsável pela reunião de tudo que havia sido escrito pelas mãos de Teresa, para que se publicasse a primeira edição das obras “completas” de Teresa de Jesus. É digno de nota o fato de que este depoimento está na primeira pessoa do singular, diferentemente do resto dos processos, que indicam os declarantes na terceira pessoa, por serem transcritos pelo notário, a partir do que declaravam oralmente as testemunhas. O original da declaração de Ana de Jesus perdeu-se, mas é provável que ele tenha sido escrito de próprio punho e lido diante dos responsáveis pelos inquéritos e do notário, que, após sua leitura, o copiou junto aos outros depoimentos. Perguntada se ela saberia que os livros publicados com o nome de Teresa de Jesus haviam sido mesmo da Madre, respondeu:

“sélo tan cierto como las demás cosas que aquí tengo dichas, así por habérselos visto escribir, como por algunos traslados que de ellos sacaba. Cuando venían a sus manos, decía: Dios los perdone a mis confesores que dan lo que me mandan escribir, y ellos por quedarse con ello trasládalo y truecan algunas palabras, que ésta y ésta no es mía, y luego las borraba y ponía entre renglones de su letra, lo que le habían mudado, y así los que se imprimieron y andan ahora impresos se sacaron de los originales de su propia letra, y yo con licencia y orden de los preladados los junté, que estaban en diferentes partes, para darlos al maestro fray Luis de León, que fué a quien los remitió el Consejo Real, y él sin mudar palabra de lo que halló escrito de nuestra madre Teresa de Jesús dió la censura para que se imprimiese, que es el de su Vida de la Madre, y el segundo se llama Camino de Perfección, y el tercero de Las Moradas. De estos tiene los originales el rey en la librería de San Lorenzo, y el de Las Fundaciones, de su propia letra de la Madre, también lo pidió Su Majestad al doctor Sobrino, que se halló a la muerte del maestro fray Luis de León, y por esta causa se le dieron para que me le volviese a mí con otros papeles que tenía juntos, para imprimirlo, a petición de Su Majestad de la Emperatriz, que por ocupaciones que había tenido el dicho maestro fray Luis de León no se había impreso, y como murió, quedó comenzado y no se pudo acabar, y así sé que tiene el Rey este libro de Las Fundaciones en poder de su guardajoyas, y que muchas personas desean verle impreso, porque, aunque algo de él

¹²⁷ Declaração de Madre Maria de San José (Gracián), OCD, em Madrid, 27 de maio de 1595. [BMC 18, p. 317]

imprimió el padre doctor Ribera, de la Compañía de Jesús, en el libro que hizo de la vida de la santa Madre, como no vió este original dejó mucho por decir de tanta importancia, que al tiempo que yo le tuve en Madrid para lo dicho, le presté a un sucesor de la Casa de Ferrara, que estaba allí por embajador del Duque de Alba, y en solos dos o tres días que le leyó le hizo tal efecto, que se determinó a ser cartujo.”¹²⁸

Primeiramente, notemos que Ana de Jesus recordou as reclamações da escritora a respeito das alterações realizadas em seus manuscritos pelos confessores e sua preocupação de atestar que a letra contida nos autógrafos seria mesmo de Teresa. Em um segundo momento, Madre Ana justificou a ausência de “*Libro de las Fundaciones*”, o livro que “muitas pessoas desejam ver impresso”, na coletânea publicada, dessa maneira: “por ocupações que havia tido Frei Luis de León”. Reconhecendo o esforço do editor, ao mesmo tempo Ana de Jesus silenciava a respeito da causa mais provável para a ausência: a proibição de levar “*Fundaciones*” à tipografia por parte dos superiores carmelitas, os mesmos que poucos anos antes haviam deixado a Madre Ana em cárcere conventual, sem direito a voz ou voto.

A maioria dos copistas modernos foi assim descrita por Armando Petrucci:

“poseían otro estatus social y otra cualificación profesional u otro oficio; eran maestros de escuela o de gramática, preceptores, bibliotecarios, estudiantes universitarios y, más a menudo, notarios o cancilleres y eclesiásticos de los niveles menos elevados de su carrera (monjes, clérigos, frailes, algunos capellanes, algunos curas, religiosas y, excepcionalmente, algunos canónigos). Se trataba, pues, de hombres que tenían una relación constante y cotidiana con el mundo de la cultura escrita, con los libros, las escrituras formales, la lengua y la cultura oficiales. Eran hombres de pluma que no sólo escribían libros, sino que los leían y poseían, en razón misma de sus funciones culturales y sociales.”¹²⁹

A convivência de traslados e textos tipográficos de um mesmo escrito evidencia o que vários historiadores da cultura escrita já haviam identificado. Com o início da produção impressa, não houve fim do manuscrito, assim como atualmente ainda persiste,

¹²⁸ Declaração de Ana de Jesus (Lobera), OCD, em Salamanca, 5 de julho de 1597. [BMC 18, pp. 484-485]
[grifo meu]

¹²⁹ PETRUCCI, op. cit., p. 125.

também não vemos o fim do livro enquanto suporte material, mesmo com o avanço das tecnologias de informação. Petrucci afirma que:

“En el curso de la historia de las sociedades de expresión escrita, los procedimientos manuales e intelectuales que contribuyen de manera concreta a la realización de las escrituras o, mejor, de los testimonios escritos, han sido directamente influidos y determinados por los instrumentos, los materiales y las técnicas adoptadas y han variado enormemente en el tiempo. Lo cual quiere decir que las técnicas de escritura comprometen en cada ocasión, de diferentes maneras, las aptitudes intelectuales, visuales y manuales de aquellos que escriben, determinando la duración de la ejecución, la posición física y los gestos, en suma, la relación con el espacio y el tiempo.”¹³⁰

No caso dos relatos a respeito das práticas de leitura e escritura dos textos da Madre Teresa de Jesus, resta saber se ler aquelas obras impressas significava o mesmo que lê-las em forma manuscrita. Parece-me que não e por várias razões; as primeiras edições dos textos teresianos foram feitas em dois grandes tomos, o que já, por si só, dificultava a leitura. Certamente o contato com apenas uma das obras naquelas cópias manuscritas realizadas em pequenos cadernos era muito mais prático para o transporte e para o ato solitário ou comunitário da leitura – o que dizer, então, das cartas? Além disso, e talvez essa seja a razão mais importante, estamos falando de processos de beatificação que visam provar a santidade de uma mulher e, seguindo a tradição da Igreja Católica, os autógrafos transformaram-se rapidamente em relíquias da Santa.

As obras teresianas, vistos como relíquias, poderiam ter as mesmas propriedades do corpo da Santa, inclusive com o que se chamou de “*olor de santidad*”:

“A la décima pregunta dijo que tiene por muy cierto y es público que el libro que anda estampado de la vida de la dicha Madre ordenado por el padre Fray Luis de León es de la dicha Madre y este testigo ha visto originalmente la parte del que llaman de Las Moradas del alma y los tuvo en su poder casi un mes antes que llegase a su noticia la incorrupción y olor del cuerpo y que todo el dicho tiempo salía del dicho libro un olor suavísimo tanto que desde que entraba en el aposento lo sentía siempre que en él lo tuvo y no sabiendo de donde procediese el olor en el dicho libro dicho juzgaba si era de algún sahumero que se

¹³⁰ PETRUCCI, op. cit., p. 118.

hubiese al dicho libro o haber estado puesto entre algunos olores y preguntaba a la gente de su casa a que olía aquel olor y nunca supieron decir de qué fuese porque no parecía de olor de la tierra y después a cabo de harto tiempo que vino a su poder un pedazo de paño de lienzo con algún jugo de lo que salía del brazo de la dicha Madre oliéndolo vió era el mismo olor que el del libro y así juzgó desde entonces no ser olor artificial sino el del cuerpo y que la participaba el libro.”¹³¹

A partir da análise dos processos de beatificação, outro tópico relacionado aos escritos teresianos impressiona no que se refere à importância dada a ele para a difusão das obras teresianas. Menciono aqui as primeiras traduções dos textos teresianos, citadas no ponto 56 do Rótulo dos processos:

“Iten, que se han traducido en lengua latina, francesa, italiana y polaca, y que en todas estas naciones los estiman en mucho; y por la veneración que se debe a estos libros y a su autor, Felipe II, rey de las Españas, procuró haber el original de su Vida, el cual mandó guardar en la librería de El Escorial, juntamente con el original de San Juan Crisóstomo con particular reverencia y distinción de otros libros, y así es verdad.”¹³²

Francisco de Ribera já havia indicado sobre as traduções das obras teresianas em sua biografia¹³³ e, além de tornar-se um dos itens do questionário dos processos, alguns depoimentos recordam o mesmo tópico. Basilio Ponce de León, mencionando uma correspondência que manteve com Madre Ana de Jesus, afirmou:

“hizo particular voto a la dicha santa madre Teresa de Jesús de escribir su vida en latín, o poner en latín los libros suyos; y comunicando este voto con la madre Ana de Jesús, religiosa de la dicha Orden de Nuestra Señora del Carmen de las Descalzas, que al presente está en Flandes, por cartas la sobredicha respondió a este testigo que tradujese en latín todo el libro que la dicha santa Madre escribió, porque sabía que en eso se serviría más la dicha santa Madre. Y es la sobredicha madre Ana de Jesús una de las mujeres santas que esta edad ha tenido, y al juicio de muchos que la han conocido, de igual santidad con la sobredicha santa Madre Teresa de Jesús, y aun en muchas ocasiones se le ha conocido espíritu profético, y visto tantas cosas suyas tan grandes, que admiran, y saldrán a luz cuando Dios fuere servido de llevársela. Y en cumplimiento de este voto, este testigo prosigue en la traducción de los dichos libros

¹³¹ Declaração de Juan Bautista de Baeza, em Sevilla, 1595. [ASB 100/S, pp. 7-8] [grifo meu]

¹³² BMC 20, p. XXXVIII. [grifo meu]

¹³³ RIBERA, op. cit., p. 400.

*de la dicha Santa, y a instancia también de los señores Archiduques de Austria, Condes de Flandes, como la dicha madre Ana de Jesús se lo ha escrito a este testigo...*¹³⁴

Entretanto, as traduções para o idioma francês parecem ser as mais citadas, já que, como já colocado, estas desempenharam papel muito importante nas fundações dos mosteiros carmelitas descalços na França:

*“Y que ha sabido y oydo por cosa pública y notoria en España, Flandes y Francia donde esta testigo ha estado, que por la lectura de los dichos libros ha habido grandes conversiones y provecho en las almas, ansi de seglares y religiosos como de otras personas, y que supo esta testigo por cosa cierta y pública en Francia, que muchas docellas por la lectura de los libros de la dicha madre Teresa se recogian y hazian vida muy buena, procurando ymitar a la dicha madre teresa, hasta que llegaron alli las fundaciones de la dicha Orden que las dichas doncellas se retiraron monjas.”*¹³⁵

Aparecem não somente as traduções daqueles textos, mas também a chegada das obras teresianas na América, narrada pelo jesuíta Luis Valdivia:

*“ha leído los libros que dejó escritos la madre Teresa de Jesús y andan impresos, y ha sentido grande provecho en su alma de la lectura de ellos, y ha aconsejado a muchas almas que los lean en las Indias del Perú y en Chile[...] Y que la doctrina de ellos le parece que nos sólo es católica sino de grande utilidad en la Iglesia, porque le parece están llenos del espíritu del señor, y conforme a esto son estimados y venerados los dichos libros de todo género de estado en los dos reinos del Perú y Chile, y así cuantos llegan se venden luego.”*¹³⁶

Assim como Luis Valdivia, muitos depoentes dos processos de beatificação declararam ter conhecido a candidata a Santa pelos seus escritos. É o caso da carmelita descalça Isabel Bautista (Aguila), que afirma saber o que declara por ter “ouvido falar” e por ter lido a autobiografia teresiana: *“sabe lo contenido en él por haberlo oído decir a*

¹³⁴ Declaração de Basilio Ponce de León, OSA, em Salamanca, 23 de março de 1610. [BMC 20, pp. 75-76]

¹³⁵ Declaração de Magdalena de San Jerónimo, em Madrid, 12 de janeiro de 1610. [ASB 100/O, pp. 6-7] [Cópia de BNE Ms. 12036] Também ver declaração do Licenciado D. Juan de Medina, em Alba de Tormes, 11 de maio de 1610. [ASB 100/LL, p. 11.]

¹³⁶ Declaração de Luis Valdivia, SJ, em Madrid, 29 de janeiro de 1610. [BMC 20, p. 296]

religiosas que trataron y comunicaron muchos años con la dicha beata Madre, y haber leído en el libro de su Vida.”¹³⁷

A citação dos livros da Madre também adquiria um significado de verdade, na medida em que provavam e justificavam os relatos. Existiram casos, como o da Madre Maria de la Encarnación, que conheceu a Santa, mas mesmo assim, citou os livros. Depois de ter declarado que conheceu Teresa pessoalmente, afirmou:

“por lo que esta testigo ha oído y leído en sus libros, ha entendido que la dicha madre Teresa fué mujer de grande espíritu y trato con Nuestro Señor, con quien comunicó muchas cosas particulares del servicio de Nuestro Señor, y es harta prueba y demostración las casas que fundó...”¹³⁸

Em sua declaração, Antonio de Molina argumentou da seguinte forma a respeito do sentido de prova e de verdade dos escritos teresianos:

“que en cuanto a los monasterios que fundó la santa madre Teresa de Jesús, sierva de Dios, no sabe cosa más particular de lo que ella misma escribe en sus libros; lo cual tiene por verdad sin ninguna duda, porque tiene por certísimo ser todo lo que escribió y que en ninguna manera añadiera una palabra que no fuera muy cierta. Y asimismo tiene por verdadera la historia que de la misma santa Virgen escribieron el padre doctor Francisco de Ribera, y el reverendísimo señor Obispo de Tarazona, por ser personas muy graves y eminentes en letras y opinión de santidad, y por haber escrito en tiempo que había muchos testigos de lo que escribían, los cuales pudieran redargüir y convencer la mentira, si hubiera alguna en su historia.”¹³⁹

Da mesma forma, as monjas também representavam para alguns de seus contemporâneos uma espécie de prova do que foi a vida de santidade de Teresa de Jesus. Além de podermos perceber que as monjas tornaram-se depositárias dos escritos e das relíquias da Madre¹⁴⁰, era argumentado que aquelas religiosas eram “verdadeiras filhas de Teresa” e que, de alguma forma, elas tinham alguma autoridade para ensinar sobre a

¹³⁷ Declaração de Isabel Bautista (Aguila), em Ávila, 30 de agosto de 1610. [BMC 19, p. 518]

¹³⁸ Declaração de Madre Maria de la Encarnación, em Madrid, 5 de junho de 1595. [BMC 18, p. 329]

¹³⁹ Declaração de Antonio de Molina, O. Cart., em Burgos, 19 de junho de 1610. [BMC 20, p. 383]

¹⁴⁰ Por exemplo, ver declarações de Alonso de Galbez Ribadeneyra, em Málaga, 3 de setembro de 1610 [ASB 100/N] e de Pe. Alonso Mexia de Tobar, em Madrid, 14 de janeiro de 1610 [ASB 100/O], nas quais os depoentes mencionam o fato das relíquias estarem guardadas junto aos mosteiros carmelitas.

Santa - mesmo que, na maioria das vezes, tal autoridade tenha sido limitada pelos superiores do Carmelo Descalço. Sobre isso, exemplifica bem o depoimento a seguir, realizado por Diego de Castro:

“esta sanctidad se collige ser muy cierta y sin duda, por las fundaciones que dejó hechas de descalzas Carmelitas, a quien este testigo ha tratado, que son grandissimas religiosas y de mucha sanctidad y virtud y hacerse augmentado tanto en tan brebe tiempo la dicha Religión, ansi de monjas como de frayles, con tanta utilidad y provecho de la cristiandad. Y por los libros que dejó escriptos la dicha sancta madre Teresa, cuya doctrina es tan alta, que parece dictada por el Espiritu Sancto, y como tal entiende este testigo, y es público, han hecho los dichos libros mucha utilidad y provecho en las almas, y como tales son estimados y benerados los dichos libros como de sancta y sus reliquias e imagines”¹⁴¹

Da mesma forma, a depoente Victoria Colona não conheceu pessoalmente a candidata à beatificação, mas afirmou que a conheceu por intermédio das religiosas carmelitas, suas filhas:

“que Su Excelencia no conoció a la madre Teresa de Jesús, mas que tiene gran noticia de ella por particular comunicación que Su Excelencia tiene con sus hijas religiosas, cuya Reformation fundó la dicha santa Madre, a las cuales trata muy de ordinario, y por esta razón ha oído siempre que la tienen por su fundadora y reformadora, y lo mismo saben que tienen los religiosos de la Orden, y así entiende Su Excelencia que es muy justo que se le dé el título de reformadora de esta santa Religión, etc.”¹⁴²

Para os que tratavam da causa da beatificação da Madre, a presença das monjas carmelitas descalças nos processos, portanto, era fundamental, já que atestava a santidade da obra deixada por Teresa e fazia-se ouvir testemunhas oculares de boa parte da vida da candidata.

“en una hora se aprende más que en un año de estudio de lo mucho que aquellos buenos espíritus heredaron de tan buena Madre y maestra que

¹⁴¹ Declaração de Diego de Castro, em Madrid, 12 de fevereiro de 1610. [ASB 100/O, pp. 4-5] [Cópia de BNE Ms. 12036]

¹⁴² Declaração de Victoria Colona, em Burgos, 28 de junho de 1610. [BMC 20, p. 414]

*las trajo a la Orden y les dió el hábito y las crió con aquella su leche de santidad la mayor que hay en la Iglesia de Dios*¹⁴³

Quem acabou lucrando mais com essa importância dada aos testemunhos das religiosas carmelitas foram os historiadores, que encontram neles histórias de vida pouco conhecidas, peculiaridades da vida conventual moderna, relações complexas daquela sociedade estamental, disputas políticas no seio da Igreja Católica ou relatos interessantes sobre práticas da vida cultural do século XVI espanhol. De modo especial menciono as ações colaborativas entre as irmãs carmelitas descalças no sentido de preservar algo do qual elas julgavam fazer parte – a “herança teresiana”, difundida pelos textos editados, copiados ou criados por elas. É notável, da mesma forma, a consciência de que faziam parte de um processo de renovação nas práticas religiosas dentro daquele contexto de Contra Reforma Católica e mesmo do pensamento a respeito da mulher e de suas relações com a cultura escrita.

2. 3. “De publica voz y fama”: oralidade e escrita

A santidade de Teresa de Jesus foi percebida e relatada com pelo menos quatro dos cinco sentidos. O tato que tocou o corpo incorrupto da Santa; o “odor de santidade” que emanava dele e de suas relíquias; a visão necessária para a leitura de suas obras; a escuta atenta às histórias de sua vida, contadas pelas leituras em voz alta ou por pessoas que se diziam testemunhas oculares dos fatos. Tudo, de acordo com os preceitos religiosos, estavam relacionados à exemplaridade de Teresa e às motivações da causa de sua canonização.

Deparamo-nos então com uma importante fonte de conhecimento sobre a vida e a obra de Teresa para os declarantes, que foi o relato oral. Faz-se necessário, por conseguinte, fazer um modesto panorama a respeito de alguns estudos que tematizam a relação entre oralidade e escrita presente no século de ouro, uma das questões

¹⁴³ Declaração de Fr. Baltasar de Ponce, OCarm, em Valencia, 30 de agosto de 1595. [ASB 100/S, p. 12]

consideradas fundamentais para a História da Cultura Escrita para autores como Antonio Viñao Frago¹⁴⁴.

Atualmente, quase não somos capazes de conceber como seria uma sociedade sem escrita, pois tudo o que nos rodeia está repleto de caracteres alfabéticos, desde nossos livros e periódicos, até as legendas do cinema, passando pelos cartazes de propaganda das ruas e pelo fenômeno das novas tecnologias de informação. A presença do escrito é tão esmagadora em nossa sociedade ocidental, que costumamos a entender a existência da expressão oral. Contudo, segundo Walter Ong, na maioria das vezes a oralidade esteve presente sem ter coexistido com qualquer forma de escrita. No entanto, a escrita nunca existiu sem a expressão oral¹⁴⁵.

Walter Ong também afirmou que a escrita, sendo a “tecnologia que moldou e capacitou a atividade intelectual do homem moderno, foi um desenvolvimento muito tardio na história humana.”¹⁴⁶ O autor ainda alegou que:

“Ao contrário da linguagem natural, oral, a escrita é inteiramente artificial. [...] A linguagem oral é completamente natural aos seres humanos no sentido de que todo ser humano que não seja fisiológico ou psicologicamente deficiente aprende a falar, em qualquer cultura. [...] A escrita, ou registro escrito, como tal, difere da fala pelo fato de que não brota inevitavelmente do inconsciente. O processo de registrar a linguagem falada é governado por regras conscientemente planejadas e inter-relacionadas.”¹⁴⁷

Sendo o aparecimento e domínio da escrita um processo histórico tardio, a oralidade desempenha um papel fundamental nas sociedades antigas. Na Antiguidade Greco-Romana, o método comum de publicação foi a recitação pública do texto, inclusive

¹⁴⁴ FRAGO, Antonio Viñao. Por una Historia de la Cultura Escrita: observaciones y reflexiones. Signo: Revista de Historia de la Cultura Escrita, Universidad de Alcalá de Henares, n. 3, pp. 41-68. 1996. Também ver a obra de Fernando Bouza, que relaciona as formas de conhecimento e de comunicação (entre elas, a oralidade) com a memória. [BOUZA, Fernando. Comunicación, Conocimiento y Memoria en la España de los Siglos XVI y XVII. Salamanca: SEMYR, 1999.] Sobre o impacto da escrita, da leitura e de suas relações com a oralidade, assim como de uma “mitologia” construída a respeito dos significados da cultura escrita, ver também a obra de David Olson [OLSON, David R. El Mundo sobre el Papel: el impacto de la escritura y la lectura en la estructura del conocimiento. Barcelona: Gedisa, 1997.]

¹⁴⁵ ONG, Walter. Oralidade e Cultura Escrita: a tecnologia da palavra. Campinas: Papirus, 1998. p. 16.

¹⁴⁶ Ibid., p. 99.

¹⁴⁷ Ibid., p. 97.

depois que os livros e a leitura se generalizaram. Desde o século V a. C., já era conhecida a leitura individual, no entanto, na maior parte das vezes ela se realizava em voz alta. Em Roma, o público de “leitores-ouvintes” dos textos fazia parte de um *auditorium*. Segundo Margit Frenk, os manuscritos apenas serviam para fixar os textos e como apoio para a leitura em voz alta, para a memorização e para o canto¹⁴⁸.

A cultura medieval conheceu o domínio da voz, demonstrado pela obra de Paul Zumthor¹⁴⁹. Essa cultura se expressava:

“en los usos y costumbres cotidianos, los rituales, las festividades, etc., y se manifestaba verbalmente en muchas variedades de ‘literatura’ oral, tanto profana como religiosa: cantares épicos, canciones narrativas y líricas para acompañar el trabajo y el baile, rimas infantiles, oraciones y conjuros versificados, cuentos, refranes. Toda esa producción, local unas veces, regional otras, trasregional otras muchas, constituía un patrimonio colectivo; se creaba y recreaba oralmente, se transmitía de boca en boca y de generación en generación y por lo común se ejecutaba públicamente. Sólo de manera excepcional llegaron a ponerse por escrito, durante la Edad Media, los productos de esas tradiciones orales, de modo que nuestro conocimiento de ellos es indirecto y muy insuficiente.”¹⁵⁰

Zumthor localizou nesta cultura medieval, de grande parte do mundo camponês medieval, uma chamada “oralidade primária”. Walter Ong, no entanto, limitou a expressão apenas àquelas culturas que desconhecem totalmente a escrita, sendo a Idade Média uma época na qual boa parte de resíduos orais tenham permanecido, ou seja, “residualmente oral”. A opinião de Ong, neste sentido, parece melhor formada, na medida em que mesmo os camponeses medievais mais isolados mantinham certo contato com uma cultura escrita. Além disso, de acordo com Jacques Le Goff:

“No sistema escolástico das universidades, depois do final do século XII, o recurso à memória continua frequentemente a fundar-se mais na

¹⁴⁸ FRENK, Margit. Entre la voz y el silencio: La lectura en tiempos de Cervantes. México: Fondo de Cultura Económica, 2005. p. 16. Sobre as relações entre cultura escrita e oralidade na Antiguidade e a respeito de como essas relações foram estudadas e são percebidas atualmente, cito o importante estudo de Eric Havelock [HAVELOCK, Eric A. La Musa Aprende a Escribir: reflexiones sobre oralidad y escritura desde la Antigüedad hasta el presente. Barcelona: Paidós, 2008.]

¹⁴⁹ ZUMTHOR, Paul. A Letra e a Voz: a “literatura” medieval. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

¹⁵⁰ FRENK, op. cit., pp. 18-19.

oralidade do que na escrita. Apesar do aumento do número de manuscritos escolásticos, a memorização dos cursos magistrais e das práticas orais (disputas, *quodlibetes*, etc.) continua a ser o núcleo do trabalho dos estudantes.”¹⁵¹

É possível que até o século XV a prática da leitura em silêncio tenha sido uma exceção. Como indícios do caráter social deste tipo de comunicação, apareceram expressões típicas relacionadas à oralidade, ou “fórmulas”, com a combinação de um verbo de locução (“contar”, “dizer”, “falar”) com outro referente à recepção auditiva (“ouvir”, “escutar”, “entender”)¹⁵². O que demonstra que o autor que prevê a leitura em voz alta de seu texto escreve de forma diferente daquele que escreve visando uma leitura solitária e silenciosa¹⁵³.

O aparecimento da Imprensa no Ocidente não conseguiu exterminar a antiga prática de leitura em voz alta. A transformação das práticas de leitura seria lenta:

*“Todo parece indicar que en el mundo de habla española la lectura en voz alta continúa siendo un hábito frecuente hasta entrado el siglo XIX.[...] Todavía hoy, existen en España e Hispanoamérica lugares donde se lee en voz alta en las plazas, en tertulias familiares...”*¹⁵⁴

Mas o que têm a ver todas estas questões com o objeto de estudo desta tese? Os documentos analisados nesta investigação e as circunstâncias nas quais eles foram produzidos estão repletos de situações que relacionam a expressão oral e a cultura escrita.

Primeiramente, retomo o título deste capítulo – “Falando com elas ao escrever”, em uma tradução livre de uma frase de Santa Teresa de Jesus: “*Iré hablando con ellas en lo que escribiré.*”¹⁵⁵ Esta é uma das inúmeras frases de Teresa em seus escritos que demonstram parte da intenção da Madre: redigir algo que seja próximo das irmãs carmelitas tanto quanto poderia ser uma conversa sua com elas. Esta é uma linguagem

¹⁵¹ LE GOFF, Jacques. *História e Memória*: Memória. vol. 2. Lisboa: Edições 70, 2000.

¹⁵² FRENK, op. cit., p. 27.

¹⁵³ Ibid., p. 51.

¹⁵⁴ Ibid., p. 43.

¹⁵⁵ Pról. M, 5

“familiar, cotidiana”, “que ‘hablan’ muchos personajes en los varios géneros (empezando por el celestinesco). Es – sólo hasta cierto punto – el ‘escribo como hablo’ del humanismo renascentista.”¹⁵⁶ A utilização de escritos teresianos em leituras coletivas e orais, como pôde ser observado, deve ter sido comum, principalmente no âmbito conventual. Assim, ideias complexas a respeito de espiritualidade e mística explicadas por Teresa em suas obras, poderiam chegar até mesmo às irmãs carmelitas que eram analfabetas. Conforme menciona Margit Frenk, a respeito das leituras coletivas e em voz alta no “siglo de oro”:

*“Cada ejemplar de un impreso o manuscrito era virtual foco de irradiación, del cual podían emanar incontables recepciones, ya por su lectura, ya porque servía de base a la memorización o a la repetición libre.”*¹⁵⁷

É possível que muitos dos depoentes tenham conhecido os escritos teresianos desta forma, de modo especial, as monjas carmelitas, que adquiriram o costume, já antigo, da leitura feita por uma das religiosas, em voz alta e durante as refeições, de textos de espiritualidade. Oralmente eram também transmitidas as histórias e as anedotas sobre sua vida, algumas citadas nos processos de beatificação estudados e demonstradas por algumas expressões utilizadas, como a que recorrente se encontra: “oyó decir”.

Parece-me especial o fato de que o próprio ato do depoimento estava fortemente marcado pela cultura oral. O conteúdo das declarações nada mais é do que relatos orais das testemunhas diante dos responsáveis pela causa da canonização. Tais relatos orais foram transcritos pelos notários, com pouca ou muita intromissão por parte destes nas narrativas, as quais dificilmente podem ser observadas. Acredito que os depoimentos analisados são compostos por dois ingredientes básicos: o primeiro seria o conteúdo apresentado pelos artigos, uma mistura de relatos retirados das primeiras biografias sobre Teresa de Jesus e dos escritos teresianos, tendo, como resultado, o que era necessário para provar a santidade de Teresa, a partir de modelos de santidade vigentes. O segundo ingrediente básico que compunha os processos descritos é a versão dos fatos

¹⁵⁶ FRENK, op. cit., p. 50.

¹⁵⁷ Ibid., p. 57.

apresentados; os comentários, mais ou menos pessoais, adquiridos pela memória que cada indivíduo ou grupo construiu da Madre. Neste aspecto também surgem as histórias individuais de cada declarante, que nem sempre tinha relação com o artigo pedido. O primeiro ingrediente é dado anteriormente, a partir de uma instância superior, por escrito, ainda que fosse lido em voz alta no momento da tomada do depoimento. O segundo ingrediente é declarado oralmente para o notário, que o fixa por meio do texto. Ambos os elementos fizeram uso de relatos orais como fonte, exemplificado pela expressão recorrente *“de publica voz y fama”*.

Ainda que a circulação dos textos teresianos e a presença das monjas carmelitas descalças entre as testemunhas dos processos de beatificação tenham sido importantes para o sucesso da causa empreendida pela canonização de Teresa, parece ser correto afirmar que sem a *“publica voz y fama”*, sem o entendimento de que tais fatos narrados a respeito de Teresa de Jesus eram conhecidos publicamente, a Madre não teria sido canonizada, pelo valor que ainda se dava ao oral como valor de prova por si só.

CAPÍTULO 3

Órfãos da Madre Fundadora:

os escritos da Santa e as disputas por sua memória

A partir da análise dos depoimentos dos processos de beatificação de Teresa de Jesus, mesmo o historiador menos curioso depara-se com um importante questionamento: o que fez a canonização de Teresa de Cepeda y Ahumada ser não somente digna de estudo, mas também, de certa forma, diferenciada em relação a tantos outros processos do tipo realizados desde a Idade Medieval? Pelos indícios analisados até aqui, acredito que podem existir várias razões para tais especificidades. As características dos novos processos modernos, a partir das mudanças da estrutura da Igreja após o Concílio de Trento e dos pré-requisitos e metodologia para abertura de novas causas, como já foi mencionado no primeiro capítulo desta investigação, assim como as peculiaridades advindas do fato de Teresa ter sido mulher, líder de novas fundações de conventos em sua ordem religiosa, como abordado no capítulo anterior, fazem parte dessas razões.

Neste capítulo, abordarei duas questões as quais cogito tenham sido mais importantes que as razões supracitadas, e cujas relações com a canonização teresiana, paradoxalmente, não foram tão estudadas por outros pesquisadores, como era de se esperar. Os dois aspectos, que dividem este capítulo, são: em primeiro lugar, a relação entre a Cultura Escrita, seus objetos e significados e o conceito de santidade; em segundo lugar, a elaboração de várias memórias (muitas vezes conflitantes) da figura de Teresa de Jesus e da Ordem do Carmelo Descalço na mesma época em que os depoimentos para os processos de sua beatificação estavam sendo realizados.

3.1. Cultura Escrita, Santidade e Mística: possíveis interlocuções

Foram necessários quase quatrocentos anos e um longo processo – ainda não concluído – de liberação feminina para que Teresa fosse a primeira mulher a ser proclamada Doutora pela Igreja Católica, título dado aos santos cujos escritos são reconhecidos por sua contribuição original e que, ao mesmo tempo, confirmam a doutrina e a tradição cristã¹. O que aparenta ter sido uma grande reviravolta no tratamento da imagem de Teresa como escritora, já que ela teve seus livros, ainda no século XVI, examinados pela Inquisição². Entretanto, o reconhecimento da doutrina de uma mulher por parte da Igreja Católica, até então inexistente, demonstrou e recordou, de certa forma, manifestações a respeito dos escritos teresianos surgidos ainda na época da elaboração dos processos de beatificação, principalmente feitos por catedráticos da destacada Universidade de Salamanca. Ao longo dos séculos, a relação de Teresa de Jesus com os escritos e a doutrina católica foi sendo reinterpretada, algumas vezes com a redução da figura de Teresa ao âmbito da escritora mística, praticamente uma espécie de “musa” do Barroco, evidenciada pela extensa tradição iconográfica da Santa, representada quase sempre com a pomba do Espírito Santo (sua inspiração) e a pena e o livro em suas mãos.

Parece claro que a relação de Teresa de Jesus com a cultura escrita, em vários âmbitos de sua vida – e morte -, é algo a ser aprofundado. A partir da análise dos Processos de Beatificação de Teresa pode ser observada a ênfase dada a esta relação, mas de modo particular, à possível ligação entre cultura escrita e o conceito de santidade formulado a partir do pensamento religioso católico dos últimos anos do século XVI e dos primeiros anos do século XVII. Foi uma época de profundas modificações na forma como se conduziram os processos de canonização pela Igreja, com a criação da Sagrada Congregação dos Ritos e a existência de um maior controle papal sobre a proclamação de

¹ Teresa foi a 31ª Doutor da Igreja. Nos últimos quarenta anos, somente mulheres receberam o título. Santa Catarina de Siena o recebeu junto com Santa Teresa de Jesus, em 1970, pelo Papa Paulo VI. Santa Teresinha do Menino Jesus (também carmelita descalça, francesa, que viveu no final do século XIX) foi proclamada Doutor da Igreja em 1997, pelo Papa João Paulo II.

² Para mais informações sobre a relação de Madre Teresa com a Inquisição Espanhola de seu tempo, o estudo mais relevante continua sendo o de Enrique Llamas [MARTÍNEZ, Enrique Llamas. Santa Teresa de Jesús y la Inquisición Española. Madrid: CSIC, 1972.]

novos santos. Igualmente, foi um momento crucial para a transformação da relação das pessoas com o escrito, enquanto objeto e significado social.

Esta relação entre cultura escrita, mística e santidade ficou marcada na construção da memória de Teresa de Jesus. Segundo Fernando Bouza:

“la esencial capacidad humana de crear memoria no sólo le era reconocida a la escritura. Idéntica facultad era atribuida tanto a las imágenes pintadas o esculpidas como a las habladas.”³

Sem desejar fazer uma história iconográfica de Santa Teresa de Jesus, apenas retomo nas próximas páginas algumas de suas representações, a fim de exemplificar parte das mudanças ocorridas em torno de sua figura:



Figura 6 – Detalhe da pintura de frei Juan de la Miséria, OCD, 1576, provavelmente a única imagem da Madre realizada quando ela era ainda viva. [Carmelo de Sevilla, Espanha. Fotografia de Helmuth Nils Loose. Imagem disponível em: NIGG, Walter. Teresa de Ávila. 2ª. Ed. São Paulo: Edições Loyola, 1995.]

³ BOUZA, Fernando. Comunicación, Conocimiento y Memoria en la España de los Siglos XVI y XVII. Salamanca: SEMYR, 1999. p. 18.



Figura 7 – Teresa de Jesus e os elementos iconográficos mais comuns: a pluma, o livro e a pomba, simbolizando o Espírito Santo e a inspiração divina de seus escritos. [Pintura de Alonso del Arco (1635-1704). Disponível na Internet: <http://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/f/f2/SantaTeresa.jpg>]



Figura 8 – A famosa escultura de Gian Lorenzo Bernini, “Êxtase de Santa Teresa”, representa bem a visão barroca construída sobre a imagem de Teresa. [Igreja Santa Maria Della Vittoria, Roma, Itália, Bernini. Fotografia de Helmuth Nils Loose. Imagem disponível em: NIGG, op. cit.]



Figura 9 – "Santa Teresa", século XVIII, pintura colonial mexicana [Disponível na Internet: http://www.suafyl.filos.unam.mx/html/Mirada-libro/Sta_Teresa.JPG]



Figura 10 – Teresa Fundadora de Monjas, acompanhada de Ana de Jesus, Ana de San Bartolomé e de outras irmãs carmelitas. Detalhe de pintura do Mosteiro Stella Maris, Haifa, Israel. [Disponível na Internet: <http://juanjoromero.com/post/11454787824/santa-teresa-de-jesus>]



Figura 11 – Teresa fundadora de frades. Carmelo de Pastrana, Espanha. Fotografia de Helmuth Nils Loose. Imagem disponível em: NIGG, op. cit.

Para Maurice Halbwachs, na obra “A Memória Coletiva”⁴,

“um homem muito piedoso, cuja vida foi simplesmente edificante e que foi santificado depois de sua morte, muito se surpreenderia se voltasse à vida e pudesse ler sua própria lenda – composta com a ajuda de lembranças preservadas como um tesouro e redigidas com fé pelas pessoas do ambiente em que decorreu a parte de sua vida que estão contando. Neste caso, é possível que o santo não reconheça muitos fatos acolhidos na memória, que talvez não o tenham surpreendido porque ele concentrava sua atenção na imagem interior de Deus, o que observaram os que o circundavam, porque sua atenção estava fixada principalmente nele.”⁵

A santidade, enquanto conceito historicamente construído, pode ser percebida a partir das relações entre o povo (devotos), que expressa sua religiosidade materialmente (por meio de objetos de arte sacra, ícones, gravuras, composições de peças teatrais, poemas e músicas de encômio, realização e distribuição por escrito de novenas e biografias, entre outras representações) e a pessoa que é considerada Santa, considerando as relações sociais nas quais viveu aquela pessoa e a ligação desta com a instituição Igreja Católica e com a espiritualidade cristã. Os pré-requisitos para o revestimento de uma pessoa por tal título contêm certas semelhanças ao longo do tempo e, ao mesmo tempo, se transformaram a partir das mudanças oferecidas pela religiosidade popular e pela Igreja Católica Romana. De modo geral, o Santo é uma pessoa dotada de pureza e de outras virtudes que recordam características da pessoa de Jesus Cristo como descrito nos Evangelhos sinóticos. Por isso, o Santo representa um exemplo importante para os seguidores do Catolicismo. Além disso, são considerados alguns outros aspectos como os milagres e práticas de virtudes aceitas pelo cristianismo: humildade, caridade, obediência, desapego dos bens materiais, entre outras. Referente à causa pela canonização de Teresa de Jesus, ainda outros itens figurariam nas atas dos processos, como suas experiências místicas e seus escritos. O curioso é que tanto os fenômenos místicos, quanto os escritos teresianos foram objetos de dúvida diante do clero e da Inquisição de sua época. Entretanto, quando se buscou o reconhecimento da

⁴ HALBWACHS, Maurice. A Memória Coletiva. São Paulo: Centauro, 2006.

⁵ Ibid., pp. 35-36.

santidade de Teresa, estes foram aspectos importantes utilizados para comprová-la e reafirmá-la.

A comprovação do valor dos escritos teresianos se deu principalmente por sua confirmação por especialistas em espiritualidade, confessores, catedráticos e demais *licenciados*. Algumas vezes, nos processos de beatificação, tal comprovação se deu pela busca do poder taumatúrgico dos manuscritos. Como se pode perceber nos depoimentos, as cartas de Teresa de Jesus foram de suma importância para tais fins⁶. Retomo como exemplo a declaração do padre Cristóbal de Torres, realizada em Valladolid em 1610⁷. O depoente narrou a cura de um sacerdote, chamado Francisco Pérez, que, pedindo ajuda a um carmelita descalço da mesma cidade, frei Juan de San Alberto, recebeu a seguinte resposta:

*“que tuviese mucha fee con nuestra santa madre Theresa de Jesús, que el le daría una rreliquia suya con la qual confiaba en Nuestro Señor había de ser libre de la enfermedad, y el dicho Fran^{co}. Perez se la pidió y rrezivió con mucha devoçión; y la rreliquia era una carta escripta de mano y letra de la dicha santa Madre, y firmada de su nombre, y el dicho Fran^{co}. Perez se la puso ençima del pecho sobre la dureza y parte dolorosa que tenía; y habiendo algunas noches que no dormía de dolor, volviendo este testigo a la mañana a preguntarle cómo se había sentido, Respondió que dentro de media hora después que había puesto la dicha carta y rreliquia sobre la dureza y parte dolorosa, se había quedado dormido hasta cerca del amanecer, y que quando despertó se alló cubierto de sudor, y que la dicha dureza y parte dolorida sobre que estaba la rreliquia no le dolía, y el brazo que ansi mismo tenía tullido y dolorosso, donde no alcanzava, le dolía, y que quitandola del pecho de sobre la dureza y poniéndola el brazo, no le dolía el brazo, y le dolía el pecho, de manera que se pasava el dolor donde no estaba la carta y Reliquia, y se quitava de donde estava”*⁸

Por conta destes acontecimentos e dos que se seguiram (a ida do enfermo a Alba de Tormes e sua visita ao corpo de Teresa, com a consequente cura total da doença,

⁶ Sobre os usos religiosos do escrito, ver artigo publicado nos *Annales* de Gábor Klaniczay e Ildikó Kristóf. [KLANICZAY, Gábor; KRISTÓF, Ildikó. Écritures saintes et pactes diaboliques: Les usages religieux de l'écrit (Moyen Âge et Temps modernes). *Annales*. Histoire, Sciences Sociales. 56e Année, No. 4/5, Pratiques d'écriture, pp. 947-980, Jul. - Oct., 2001.]

⁷ Declaração de Cristóbal de Torres, sacerdote, em Valladolid, 19 de agosto de 1610. [ASB 100/P]

⁸ *Ibid.*, pp. 5-6. [grifo meu]

fazendo com que, depois de cinco meses, Francisco Pérez pudesse erguer novamente o braço), Cristóbal de Torres declarou ter guardado a carta de Teresa de Jesus utilizada no suposto milagre em um relicário⁹. Os mesmos fatos foram descritos no depoimento seguinte, realizado no mesmo dia e local, por Magdalena del Castillo¹⁰. Em outras ocasiões, como na declaração do frade carmelita Antonio de Jesus, as cartas também são citadas entre as relíquias da Santa, como objetos usados nos milagres supostamente operados pela candidata à canonização:

“ansi con la carne como con los pañitos en que las dichas rreliquias se an puesto y cartas escritas de su mano y otras rreliquias suyas a obrado nuestro señor muchos milagros”¹¹

As cartas têm características apropriadas para tal efeito: sua dispersão e forma auxiliam na divulgação e no alcance da escrita teresiana entre um público maior, apesar do objetivo inicial da escrita epistolar ser, normalmente, de cunho particular. Existem cerca de 440 cartas escritas ou ditadas por Santa Teresa conhecidas atualmente e alguns estudiosos contam como tendo sido entre 10 mil e 15 mil epístolas ao todo, o que seria um número aproximado, considerando as citações de cartas perdidas e as inúmeras vezes em que encontramos nas fontes e mesmo nos processos de beatificação menções ao costume da Madre Teresa ficar até tarde da madrugada para responder tudo que lhe era enviado. Avaliando estes dados, é possível imaginar o alcance de algumas ideias de Teresa de Jesus a pessoas que, algumas vezes, não a conheciam pessoalmente.

O escrito, neste caso, adquiriu um significado místico, mágico. Rita Marquilhas, em um importante estudo sobre a orientação mágica do texto escrito em Portugal do século XVII¹², menciona algumas fontes como as “cartas de tocar”, as “nóminas”¹³, os

⁹ Declaração de Cristóbal de Torres, sacerdote, em Valladolid, 19 de agosto de 1610. [ASB 100/P, p. 12]

¹⁰ Declaração de Magdalena del Castillo, em Valladolid, 19 de agosto de 1610. [ASB 100/P]

¹¹ Declaração de Antonio de Jesús, OCD, em Burgos, 22 de junho de 1610. [ASB 100/M, p. 5]

¹² MARQUILHAS, Rita. Orientación mágica del texto escrito. CASTILLO GÓMEZ, Antonio. (org.) Escribir y Leer en el siglo de Cervantes. Barcelona: Gedisa, 1999. pp. 111-128.

¹³ Segundo o dicionário online da *Real Academia Española*: “En lo antiguo, reliquia en que estaban escritos nombres de santos. Hoy se llama así a ciertos amuletos supersticiosos”. [<http://www.rae.es/>] Conforme Rita Marquilhas no estudo citado acima, “en el léxico del siglo XVII el término ‘nómina’ aparece ora en esta acepción – etimológicamente justificada -, la de letanía de nombres (sagrados), ora con un segundo sentido al cual se habría llegado por transposición metonímica: bolsita en tejido o piel colgada del cuello por un

“testamentos de Nosso Senhor”, os amuletos com “Abracadabra”, os livrinhos de “oração de São Cipriano”¹⁴, como as principais formas de escrita com significado sobrenatural da época. A autora trabalhou de modo especial com documentos inquisitoriais, o que revela o sentido heterodoxo daquelas formas de relação com o escrito:

“En las pruebas de ‘magia gráfica’ archivadas por la Inquisición, la escritura es utilizada normalmente en su función de representación, ostentando la misma radiación energética que los demás objetos de los que se socorre la magia homeopática para, según una supuesta ley de similitud, intentar producir determinados efectos mediante la manipulación de su figuración mimética. La cosa representada es casi siempre una fórmula mágica, un texto litúrgico, un onomástico hagiográfico, una oración prohibida por la Iglesia, que también podían ser alternativamente verbalizados, aunque su representación gráfica les confería mayor poder de actuación: era como si estuviesen siendo formulados continua e ininterrumpidamente. Además, la materialización de las palabras en objetos permitía que estuviesen sujetas a un proceso de potenciación, el conjuro, como ocurre con cualquier otro objeto convertible en amuleto o talismán.”¹⁵

Apesar de apresentar a mesma função dos escritos analisados por Rita Marquilhas, na documentação utilizada nesta investigação o tratamento dado à relação das pessoas com esta função parece ter sido diferente. O uso do escrito com orientação mágica se explica na medida em que:

“La escritura, como forma de fijación de la palabra, es el instrumento ideal para aquellos mitos que materializan el contacto entre el mundo terreno y el sobrenatural, por lo que el escrito resultante no tendrá más remedio que ser considerado milagroso.”¹⁶

No entanto, aqui esta utilização do escrito não parece ser reprovada, como atesta o estudo de fontes inquisitoriais descrito pela autora, pelo contrário, atinge o objetivo de demonstrar o poder milagroso da candidata à canonização. Nesta pesquisa foi observada a quantidade de cartas escritas por Teresa de Jesus que se encontram atualmente em

cordón, en la que se colocaban objetos, escritos o no, que se tomaban por protectores o benefactores.”
[MARQUILHAS, op. cit., p. 115]

¹⁴ Ibid, p. 112.

¹⁵ Ibid., pp. 114-115.

¹⁶ Ibid., p. 120.

museus conventuais ou arquivos com partes de sua escrita faltando, de modo especial, as assinaturas. Sabe-se que existia, na Espanha do século de ouro, o costume de levar o nome do santo escrito em um pequeno relicário junto ao peito. Os processos de beatificação de Teresa o demonstram, citando algumas vezes curas relacionadas às “*nóminas*”, como eram conhecidas tais relíquias. Pedro Fernández Barragán, sacerdote da vila de Valverde, deixou um interessante relato sobre isso, onde se pode observar a relação entre escrita, devoção e memória:

“este testigo oyendo tratar de la dicha Madre Teresa de Jesús de su vida y milagros y particularmente habiendo leído el libro que compuso el P. Ribera de la Compañía de Jesús de su Vida le cobró mucha afición y la tiene particular devoción encomendándose ordinariamente a ella y leyendo todos los días un pedazo de su libro y yendo a decir misa de ordinario al monasterio de las descalzas de esta ciudad de Sevilla lo cual todo le nacía por la devoción y afición que tenía a la dicha Madre Teresa de Jesús. Y entre otras cosas de que grandemente gusto en el dicho libro y que no solo lo encomendó a la memoria sino aún lo escribió en un papel ciertas palabras del dicho libro que son las siguientes: Bendito sea Dios que en esta ciudad me conocen por quien yo soy porque en las demás no me han conocido las cuales palabras dijo la dicha Madre estando en esta ciudad afligida por la Inquisición por ciertas cosas que de ella decían y el dicho papel traía este testigo en el pecho por particular devoción y memoria de la humildad y valor de la dicha Madre y para que nuestro Señor por intercesión suya favoreciese e hiciese merced a este testigo”¹⁷

A princípio, parece um simples relato a respeito da devoção aos escritos da Santa. Como em outros depoimentos analisados, o depoente lembrou uma frase de uma obra de Teresa, recitando-a com devoção no depoimento; neste caso, por tê-la escrita em um relicário e colocada sobre o peito, pela lembrança que tal objeto escrito, mesmo não sendo com a letra da escritora, lhe trazia da humildade da Madre. A mesma narração, no entanto, adquiriu cores dramáticas, quando houve a recordação, por parte do depoente, de um acidente ocorrido no dia 13 de novembro de 1591 com um *pistolete*, que, ao tentar ser descarregado, atingiu Pedro Fernández Barragán no peito, no lado direito, segundo seu testemunho, “*dos dedos más arriba de donde traía el dicho papel a donde*

¹⁷ Declaração de Pedro Fernández Barragán, sacerdote, em Sevilla, 13 de setembro de 1595. [ASB 100/S, pp. 1-2] [grifo meu]

*estaban escritas las palabras de la dicha Madre por devoción de lo cual no recibió daño ni lesión alguna*¹⁸.

Como havia declarado Madre Maria de San José (Salazar), a memória de Teresa ali estava entre aqueles que ficaram para contá-la, *“de presencia y por cartas”*¹⁹. Neste sentido, pode ser observada a importante relação dada pelos depoentes entre o significado e os usos dos escritos teresianos e a memória que se forjava da Santa. No caso citado acima, não foi uma carta o objeto usado no milagre. Entretanto, a afirmação de Maria de San José demonstra a força que aquelas pessoas percebiam na presença da escritora nos seus próprios escritos, material, simbólica e espiritualmente. A partir daí, assistimos a importância que os devotos começavam a dar aos objetos e às citações relacionadas a tudo que teria sido redigido pela candidata à santidade: os manuscritos dos livros, as epístolas, e até, em alguns casos, a guarda dos instrumentos de escrita utilizados por Teresa de Jesus na escrita por parte dos conventos, os quais construíram espaços para o acervo, formando os primeiros museus teresianos.

A partir destes relatos, é possível estabelecer uma ligação entre escrita e santidade e seu significado no começo do século XVII. Além da relação entre os escritos de Teresa de Jesus e as curas, pelo uso dos manuscritos como relíquias, podem ser observadas inúmeras referências ao fato de que nos escritos de Teresa alguns depoentes percebiam a presença de sua santidade²⁰. Isso parece novo em relação ao reconhecimento de santas mulheres, evidenciando o maior acesso feminino à cultura escrita, mas também, de modo relevante, a importância do escrito na canonização de Teresa de Jesus.

Tendo em conta a relação entre escrita e santidade, observa-se, desde a época da canonização de Teresa de Jesus, sua aclamação também como Doutora da Igreja. Uma

¹⁸ Declaração de Pedro Fernández Barragán, sacerdote, em Sevilla, 13 de setembro de 1595. [ASB 100/S, pp. 2-3.]

¹⁹ Declaração de Maria de San José (Salazar), em Lisboa, [BMC 18, p. 21]

²⁰ Como exemplo, temos os depoimentos de Magdalena de San Jerónimo [Declaração de Magdalena de San Jerónimo, Pia de Sta. Maria Magdalena, em Madrid, 12 de janeiro de 1610. (ASB 100/O) (Ms. 12036)] e de Diego de Castro [Declaração de Diego de Castro, em Madrid, 12 de fevereiro de 1610. (ASB 100/O) (Ms. 12036)].

amostra disso é a declaração de Beatriz de la Purificación, carmelita descalça, que testemunhava:

*"que ha oído que personas gravísimas y doctísimas hablan de los libros que la dicha santa Madre hizo, con la veneración y estima que se pudiera hablar de las obras de los sagrados doctores."*²¹

A aclamação de Santa Teresa como Doutora também pode ser evidenciada em um poema composto para as festividades da beatificação da Madre ocorridas na cidade de Barcelona, cujo tema era justamente um elogio à nova Beata:

*"mas ya se donde has ydo,
que el ser doctora al cielo te ha subido.
Y como lo has de ser ente varones
eres otro san Pablo en las visiones;
ò Adam de quien qual Eva
salio esa religion hermosa y nueva."*²²

Como diz o verso, alguns acreditavam que pela relevância de seus escritos ("*el ser doctora*") que Teresa mereceria o reconhecimento de sua santidade, já que com os frutos desta escrita é que havia "subido aos céus". Mais adiante, o autor relacionava a Beata a vários santos, entre eles, a Tomás de Aquino, comparável a ela "em pureza e saber".

Segundo Jean-Robert Armogathe, quando a santidade não podia ser provada a partir dos escritos, pela ausência destes, recorria-se às boas ações narradas pelas declarações dos processos de beatificação, as quais deveriam confirmar a qualidade da fé do candidato a santo²³. No caso específico da canonização de Santa Teresa, não faltaram escritos para servirem como provas para sua canonização. As boas ações e virtudes eram citadas a partir do que se ouviu dizer ("*oyó decir*"), mas também da leitura das obras de Teresa de Jesus e de suas primeiras biografias. O escrito teresiano era, para aqueles

²¹ Declaração de Beatriz de la Purificación, OCD, em Burgos, 25 de junho de 1610. [BMC 20, p. 406]

²² DALMAU, Joseph. Relacion de la solemnidad con que se han celebrado en la ciudad de Barcelona las fiestas a la beatificacion de la Madre S. Teresa de Iesvs, fundadora de la reforma de de Frayles y Monjas, de nuestra Señora del Carmen, de los descalços. Barcelona: Impressor Sebastian Matevad, 1615. Disponível em: <http://books.google.com>. Acesso em mar. 2011. p. xiii. [grifo meu]

²³ ARMOGATHE, Jean-Robert. La fabrique des saints: Causes espagnoles et procédures romaines d'Urbain VIII à Benoît XIV (xviie-xviiiè siècles). Mélanges de la Casa de Velázquez. 2003, n. 33-2, p. 24. Disponível em: <http://mcv.revues.org/158>. Acesso em fev. 2012.

depoentes, prova de sua santidade, existindo relatos que mostravam que algumas pessoas guardavam seus manuscritos para uma possível canonização²⁴.

Com a clara tentativa de boa parte dos depoentes em provar a santidade da candidata desta maneira, uma imagem importante vai sendo construída na época da canonização: a de Santa Teresa como escritora mística, tendo como símbolo iconográfico a pomba. No rótulo dos processos, já estava a menção à pomba e o motivo de sua presença:

“56. Iten pone: que la doctrina de estos libros, como se echa de ver por su eminencia, y así pública y comúnmente, es tenido y reputado que no fué adquirida o enseñada por industria humana, sino infundida por Dios por medio de la oración; y por esta causa haber sido pintada y pintarse la Virgen con una paloma encima de su cabeza, la cual ella vió sobre de sí en cierto día del Espíritu Santo.”²⁵

Da mesma forma, a “*paloma*” apareceu como item iconográfico importante, conforme pudemos observar, e também é citada em alguns depoimentos, como o de Jerónimo de Oña:

“Y así que la pintura de la paloma encima de la cabeza de la dicha Santa, es muy conforme a razón, porque lo que nos manifiesta el favor especial de Dios es su efecto, y lo que obra en nosotros.”²⁶

A dimensão mística da vida de Teresa, ao mesmo tempo que era complicada, por se parecer com práticas não ortodoxas da Igreja – como o *Alumbradismo* –, dava condições para que Santa Teresa, sendo mulher, pudesse ser minimamente aceita entre outros escritores de obras de espiritualidade, já que se pensava, como mencionado no capítulo anterior, que Teresa e qualquer outra mulher daquele século só poderiam escrever por serem místicas e pela confirmação da inspiração divina.

²⁴ Como no relato de Alonso de Andrada, que detinha alguns bilhetes manuscritos da Santa e “*los guardaba para cuando canonizasen*”. [Declaração de Alonso de Andrada, em Toledo, 5 de julho de 1596. (BMC 18, p. 272)]

²⁵ BMC 20, p. XXXVIII

²⁶ Declaração de Jerónimo de Oña, Ord.Praem., em Ávila, 13 de agosto de 1610. [BMC 19, P. 347]

A comprovação da autenticidade da experiência mística de Teresa e de seus escritos sempre passou por confessores e letrados conhecidos da sociedade castelhana. No momento dos depoimentos dos processos de beatificação, tal comprovação chegou aos catedráticos das universidades, de modo muito particular, da Universidade de Salamanca. A instituição salmantina representou, durante os séculos XVI e XVII, o estereótipo do prestígio, sendo celebrada como a primeira da Espanha. No ano de 1625, a Península Ibérica contava com 32 universidades ou fundações universitárias; dentre estas, a Universidade de Salamanca tinha as cátedras mais bem pagas e era a menos regional na constituição de seu corpo docente²⁷. A América via em Salamanca um horizonte de referências, homens e idéias. A partir do início do século XVII, seu corpo docente se caracterizava como:

“estamento profesional poderoso, formado por hidalgos, gentes de limpia sangre y vinculación de nobleza titulada; un grupo endogámico, nutrido de erudición técnica y rutinaria, proclive a una mentalidad conservadora y tradicionalista, de línea oficial”²⁸

Ideologicamente, as referências tomistas eram as mais utilizadas. O “monopólio tomista” foi sendo desfeito a partir de resoluções que criavam cátedras vinculadas a diferentes ordens religiosas. Assim, coexistiram:

“la escuela tomista, la agustiniana, jesuita-suareciana, escotista (los franciscanos volvieron a las universidades a partir de 1682)..., con enfrentamientos doctrinales, sutilezas, controversias, imbricadas de pretensiones de hegemonía y búsqueda de influencias y esferas de poder, aunque siempre afirmando y defendiendo los principios doctrinales tridentinos por encima de las interpretaciones de escuela.”²⁹

Em junho de 1581, sob as orientações de Madre Teresa, um destes colégios havia sido fundado pelos frades carmelitas descalços, o colégio de *San Elías*. Nos últimos vinte anos de vida de Teresa (de 1562 a 1582), nos quais foram fundados 17 conventos femininos, outras 11 casas masculinas carmelitas seriam erigidas. Destas, três foram

²⁷ BEZARES, Luis Enrique Rodríguez-San Pedro. Bosquejo Histórico de la Universidad de Salamanca. Salamanca: Universidad de Salamanca, 2002. p. 19.

²⁸ ÁLVAREZ, Manuel Fernandez (dir.). La Universidad de Salamanca. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 1989. Vol. I: Trayectoria histórica y Proyecciones. pp. 124-125.

²⁹ *Ibid.*, p. 125.

escolas ligadas a alguma universidade: o colégio de *San Cirilo*, fundado em 1570 em Alcalá de Henares, o colégio de *San Basilio*, em Baeza, construído em 1579 e o já citado de Salamanca. O saber acadêmico era apreciado e buscado por Teresa, e, posteriormente, defendido por seu colaborador Jerónimo Gracián, que havia sido formado pela Universidade de Alcalá de Henares. Não esquecendo também que o meio familiar no qual se criou Jerónimo Gracián Dantisco foi propício para sua defesa dos estudos acadêmicos e do humanismo: era filho de Diego Gracián Alderete, humanista e secretário do imperador Carlos V, e depois de seu filho Felipe II. Dois de seus irmãos, Lucas Gracián Dantisco (autor do conhecido *“Galateo Español”*) e Antonio Gracián Dantisco (bibliotecário de *El Escorial*), continuaram o trabalho do pai como secretários reais. Ainda foi secretário de línguas do rei Felipe II outro irmão do padre carmelita, o escritor Tomás Gracián Dantisco, autor de *“Arte de escribir cartas familiares”*³⁰. Em *“Peregrinación de Anastasio”*, obra de cunho autobiográfico escrita em formato de diálogo por Frei Jerónimo Gracián, o autor argumentava que:

*“Para el aumento de una Orden no hay mejor camino que plantar seminarios en las Universidades de estudiantes, porque allí toman el habito los buenos sujetos [...] aunque me convidaban con muchas fundaciones en diversos pueblos, siempre fue mi opinión que los conventos habían de ser pocos, de gente escogida y en ciudades principales, particularmente Universidades de estudios, para dilatarse esta Orden de la Virgen Santísima María en todo el mundo con el fruto de las almas, como se había dilatado la de la Compañía de Jesús.”*³¹

De acordo com a concepção da Madre Fundadora, os frades carmelitas deveriam ser estudiosos das Escrituras e de espiritualidade cristã, sendo, portanto, confessores e pregadores capazes de cooperarem com as monjas carmelitas. Frei Jerónimo Gracián, por sua formação familiar humanista e admiração às opiniões da Madre, abraçou a ideia, fazendo com que isto fosse causa de disputa na Ordem do Carmelo Descalço após a morte de Teresa.

³⁰ SOROLLA, Maria Pilar Manero. La peregrinación autobiográfica de Anastasio-Jerónimo (Gracián de la Madre de Dios). *Revista de Literatura*. Madrid, n. 125, t. LXIII, p. 27, 2001. Disponível em: <http://revistadeliteratura.revistas.csic.es>. Acesso em jun. 2011.

³¹ BMC 17, p. 194; citado em MORIONES, Ildefonso. *El Carmelo Teresiano y sus problemas de memoria histórica*. Vitoria: Ediciones del Carmen, 1997. p. 51.

É fundamental recordar que o início dos processos de canonização de Teresa de Jesus se deu justamente a partir dos depoimentos de importantes licenciados da Universidade de Salamanca, tendo como primeiro declarante o padre Domingo Bañez, dominicano que realizou a revisão do Livro da Vida escrito por Teresa. O grupo de homens que declararam nos processos com a indicação de que eram médicos, licenciados ou catedráticos de alguma universidade espanhola constituiu 9,29% do total dos depoentes cujos relatos foram preservados³², sendo os catedráticos chamados a depor a respeito da doutrina e dos livros teresianos constituindo a maioria dentre eles. Além destes especialistas, os processos para a beatificação de Teresa de Jesus contou com, pelo menos, 115 sacerdotes (28,11% do total), de ordens religiosas diversas, que também haviam frequentado os bancos universitários e que foram chamados, da mesma forma, a depor sobre os mesmos aspectos.

Aquele grupo de homens, em sua maior parte teólogos e especialistas nas Sagradas Escrituras, declararam principalmente que os livros de Teresa poderiam ser lidos como “bons escritos” e que sua doutrina era importante para a cristandade. Este pensamento era passado em seus cursos e sermões, chegando também aos mosteiros. A ideia de uma Teresa “Doutora da Igreja”, como já mencionado, aos poucos ia sendo construída, porém não pensada de forma mais concreta para aqueles tempos. Somente no século XX, mais precisamente no ano de 1922, nas festividades do terceiro centenário de sua canonização, Teresa de Jesus foi proclamada como a primeira Doutora “*honoris causa*” da Universidade de Salamanca, provando a intensa relação da Universidade com Teresa e seus escritos. O reconhecimento, 48 anos antes da aclamação de Teresa como “Doutor da Igreja”, demonstrou a relevância da obra teresiana no meio acadêmico, a partir de estudos de sua doutrina e de seus aspectos literários.

Por outra parte, junto ao povo devoto, os escritos de Santa Teresa representavam a possibilidade de conversão. Isabel de Jesus, Madre de Salamanca, relatou o seguinte episódio em seu depoimento:

³² São 38 dos 409 depoimentos analisados, conforme apêndice C.

“ha oído decir, que un caballero estudiante pasando por la librería, preguntó qué libros había nuevos. Dijéronle que uno había de una monja que se llamaba Teresa de Jesús; dadle acá, que ya he oído decir de la buena mujer. Llevóle, y leyéndole, desde a pocos días hizo tanta mudanza, que no sólo no se había de decir delante de él mal de nadie, mas no se había de hablar cosa que no fuese de Nuestro Señor, y desde a pocos días tomó el dicho libro, y se fué a meter fraile en la Orden de Santo Domingo y dijo que no había menester otro mejor libro para el año de su noviciado. Esto nos contaron en este monasterio dos señoras hermanas del dicho caballero.”³³

Com relatos como este e os testemunhos de possíveis milagres de Teresa, o que se formou foi uma visão barroca da Santa, alienada do mundo terreno e cristalizada nas imagens sacras. Teresa de Jesus torna-se a Santa do Barroco e símbolo da Contrarreforma. A própria Madre Maria de San José (Salazar) recordou que o nascimento de Teresa (1515) aconteceu dois anos antes da publicação das 95 teses de Lutero (1517), com a clara intenção de apresentar Teresa de Jesus como uma mulher santa, predestinada por Deus a uma grande obra: o Carmelo Descalço³⁴. A ligação entre os dois acontecimentos demonstra a tentativa de recordar a obra da Santa como tendo objetivos próprios do movimento contrarreformista. Além disso, é fundamental recordar o sentido dado à canonização de Inácio de Loyola, Francisco Xavier, Felipe Neri e Teresa de Jesus em 1622; os quatro santos eram fundadores ou reformadores de ordens religiosas, lembrados em suas celebrações como baluartes do catolicismo contra o luteranismo³⁵. Esta visão, no entanto, não parece ser compartilhada por alguns frades carmelitas descalços. De fato, por algum tempo se reforçou na historiografia oficial da Ordem Carmelita Descalça o conceito de Teresa como escritora mística, predestinada por Deus, mas nem sempre como a Madre Fundadora dos Carmelitas Descalços. Quando o enfoque foi dado às fundações teresianas, elas adquiriam razões antiluteranas³⁶, e na maior parte

³³ Declaração de Isabel de Jesus (Jimena), OCD, em Salamanca, 20 de julho de 1610. [BMC 20, p. 125] Também sobre a ligação entre leitura espiritual e conversão, ver POUTRIN, op. cit., p. 338.

³⁴ Conforme citado em PASCUA SÁNCHEZ, María José de la. Escritura y Experiencia Femenina: la memoria de las descalzas en el Libro de Recreaciones de Sor María de San José. Disponível em: <http://diana.uca.es/>. Acesso em fev. 2007. p. 308.

³⁵ O outro canonizado na mesma ocasião foi Isidro Labrador, que era patrono da cidade de Madrid, demonstrando ainda a relevância política do Rei Católico e seu peso junto ao Papado. [ARMOGATHE, op. cit., p. 20.]

³⁶ DI FEBO, Giuliana. La Santa de la Raza: un culto barroco en la España Franquista. Barcelona: Icaria Editorial, 1988. p. 67.

das vezes as menções a essas obras foram acompanhadas de uma citação de “Camino de Perfección”, escrito por Teresa, conforme segue:

“En este tiempo vinieron a mi noticia los daños de Francia y el estrago que habían hecho estos luteranos, y cuánto iba en crecimiento esta desventurada secta. Diome gran fatiga, y como si yo pudiera algo u fuera algo, llorava con el Señor y le suplicava remediase tanto mal. Parecíame que mil vidas pusiera yo para remedio de un alma de las muchas que allí se perdían. Y como me ví mujer y ruin, y imposibilitada de aprovechar en lo que yo quisiera en el servicio del Señor, y toda mi ansia era, y aún es, que pues 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, confiada en la gran bondad de Dios, que nunca falta de ayudar a quien por él se determina a dejarlo todo, y que siendo tales cuales yo pintava en mis deseos, entre sus virtudes no ternían fuerza mis faltas y podría yo contentar en algo al Señor, y que todas ocupadas en oración por los que son defenedores de la Iglesia, y predicadores y letrados que la defienden, ayudásemos en lo que pudiésemos a este Señor mío, que tan apretado le train a los que ha hecho tanto bien, que parece le querrían tornar ahora a la cruz estos traidores y que no tuviese adonde reclinar la cabeza.”³⁷

Outra imagem que surge a partir da personalidade teresiana é a de uma Santa nacional da Espanha. Fato emblemático foi a apropriação de Santa Teresa pela Espanha franquista como modelo de mulher espanhola e padroeira da nação. Durante a Guerra Civil Espanhola (1936-1939), a mão esquerda de Teresa, conservada em um relicário e guardada no convento carmelita de Ronda, acabou ficando em poder dos republicanos. Com a investida do exército de Francisco Franco contra os republicanos, a mão de Teresa foi tomada novamente, não voltando ao convento onde estava, mas convertida em amuleto do ditador, que o levou junto de si até a morte. Franco transformou a Santa na grande padroeira da Espanha fascista, já que, assim como havia lutado contra os luteranos em seu tempo, também agora lutaria contra os comunistas³⁸.

³⁷ CV. 1, 2.

³⁸ DI FEBO, op. cit., p. 63. Sobre o mesmo fato, ver: ARCHIVO SILVERIANO DE BURGOS. Recuperación de la reliquia de la mano de la Santa de pose de los rojos y actos de desagravios en Salamanca durante la guerra antimarxista. 1936-1939. Santa Teresa – Reliquias: mano. Impreso. ASB 106/V

A mão de Teresa sempre teve destaque em sua iconografia, porque é a parte do corpo que se usa para escrever, sempre acompanhada da pluma e da pomba, símbolos da inspiração divina. Além disso,

“Al poder taumatúrgico y salvador de la mano – una vez rescatada del enemigo incluso con su propia intervención – se añade el antiguo simbolismo bíblico de la mano como guía potente y autorizada. A través de una total identificación de la parte con el todo, la mano se convierte en “la Santa” que guía el ejército ‘cruzado’ hasta la victoria.”³⁹

A Ordem do Carmelo Descalço, na pessoa de Frei Silvério de Santa Teresa, corroborou a ideia com o artigo intitulado: *“La mano de la Santa redimida de la esclavitud bolchevique”*, publicado na revista *“Monte Carmelo”* dois meses depois do achado da mão. As fontes utilizadas pelo frade na escrita do artigo foram, de modo especial, parte dos testemunhos dos Processos, compilados e publicados por ele em 1935, além de *“Diálogos sobre la muerte de la Madre Teresa de Jesús”*, de Jerónimo Gracián, editado pelo frade em 1913⁴⁰.

A dimensão patriótica de Santa Teresa se reforça com a recuperação da memória barroca do poder milagroso do corpo, forjada na época dos processos de beatificação e que motivaram seus depoimentos. A partir de 1914, terceiro centenário da beatificação de Teresa, ocorreu, segundo Giuliana Di Febo, uma preocupação obsessiva pela genealogia de Teresa, que ganhava cada vez mais parentes ilustres, membros da nobreza tradicional castelhana⁴¹. Na mesma época, celebrou-se o centenário das Cortes de Cádiz e, em 1922, com a comemoração da conquista da América, buscou-se uma comum identidade ou *“raza”*, identificando o povo espanhol a partir de uma mesma língua (o castelhano) e uma mesma religião (a católica)⁴². Foi marcada então a *“Fiesta de la Raza”* para o dia 12 de outubro, recordando a chegada de Cristóvão Colombo na América. Três dias depois, Santa Teresa seria celebrada em seu dia por toda a nação, como em uma extensão da celebração da conquista da América, ganhando uma função *“hispanizadora*

³⁹ DI FEBO, op. cit., p. 69.

⁴⁰ Ibid., p. 68.

⁴¹ Ibid., p. 85.

⁴² Ibid., p. 81.

unificadora”, construindo, assim, o mito da “Santa da Raça Espanhola”, ou da “*Santa de la Raza*”⁴³.

Logo após terminarem os processos de canonização de Santa Teresa, a Espanha se deparou com uma querela, a fim de que se ficasse decidido quem seria o Patrono do reino. Até então, a figura de Santiago de Compostela, o santo “*Matamoros*”, havia servido como grande Padroeiro espanhol, por representar o guia vitorioso do povo cristão ibérico contra o Islã. Como contrapor a imagem teresiana a algo tão forte e arraigado?⁴⁴ Além disso, são dois modelos de épocas diferentes: Teresa é a Santa da Modernidade, enquanto que Santiago é o Santo que conviveu com Jesus Cristo, mas que teve sua tradição arraigada no pensamento medieval, com a importância de Santiago de Compostela como maior local de peregrinação cristã em terras ibéricas. A contenda foi muito além dos limites devocionais e canônico-jurídicos para se converter em uma questão sobre a qual se jogou o prestígio nacional até assumir o perfil de um autêntico pleito judicial⁴⁵.

Na realidade, como aponta Giuliana di Febo, o contraste entre os dois santos se dá, em primeiro lugar, entre dois modelos de santidade. Um deles, vinculado às formas de religiosidade moderna⁴⁶ e o outro, fortemente ligado a uma tipologia de santidade mais antiga, que se remontava à “Reconquista”:

“de una parte, la ejemplaridad basada en la vida monacal y mística, en el ejercicio de las virtudes, en la actividad de escritora y en el empeño reformador, y, de otra, una concepción de santidad vinculada al martirio, a la legendaria fama del vindex hostium, a la popularidad del

⁴³ DI FEBO., op. cit., p. 85.

⁴⁴ Ver sobre o tema em MOSQUERA, Santiago Fernández. Quevedo y los Santos. *Criticón*, n. 92, pp. 7-37, 2004. Disponível em: <http://cvc.cervantes.es/>. Acesso em mar. 2008.

⁴⁵ Sobre o assunto do Patronato da Santa, alguns manuscritos podem ser encontrados no Arquivo Silveriano de Burgos, como cartas de bispos, do Rei Felipe III e o próprio breve concedendo o patronato, de 1627. [ASB 106/E, ASB 106/Ñ, ASB 106/f, ASB 106/s-2º, ASB 106/S-4º]

⁴⁶ Sobre a temática de Teresa vista enquanto Santa da Contra Reforma, ver, além da obra já citada de Giuliana di Febo, o artigo de Henry Kamen [KAMEN, Henry. Santa Teresa y la Contrarreforma. In: CARDEDAL, Olegario; CONCHA, Victor García de la; LÓPEZ, Teófanés Egado [org.]. *Actas del Congreso Internacional Teresiano*. Salamanca: Universidad de Salamanca/ Universidad Pontificia de Salamanca/ Ministerio de Cultura, 1983. Vol. I. pp. 287-296.]

*santuario de Compostela y al prestigio político-religioso de la orden militar que lleva el nombre del apóstol.*⁴⁷

Em meio ao pleito, o importante escritor Francisco Quevedo, também cavaleiro da Ordem de Santiago, escreveu duas obras contra a proclamação de Teresa como patrona da Espanha: *“Memorial por el patronato de Santiago”* e *“Su espada por Santiago”*. Contrapondo a espada (a virilidade) como símbolo de Santiago à pluma (a delicadeza feminina) de Santa Teresa, o autor argumentava contra a Santa e a favor do santo guerreiro. O que surgiu foi um combate de intelectuais a favor de um ou de outro santo. Entretanto, apesar do empenho inclusive do rei Felipe IV, da aceitação do patronato por muitas cidades e dioceses, e da concessão do mesmo pelas Cortes de Castilla em 1616 e em 1627, o Papa Urbano VIII acabou cedendo às pressões da igreja compostelana e dos defensores de Santiago, revogando o patronato de Santa Teresa⁴⁸.

*“Silenciada durante casi dos siglos, la cuestión concluirá con la proclamación de Santa Teresa como copatrona de España por las Cortes de Cádiz. De nuevo centro de un debate político con los ‘liberales’ a favor del ‘copatronazgo’ y los ‘serviles’ en contra, Teresa fue proclamada ‘patrona e abogada en las causas de la Iglesia contra sus enemigos’.*⁴⁹

3.2. A Ordem e sua Fundadora: memórias em construção

Faz-se necessário resgatar aqui o conceito de memória, vastamente discutido por muitos autores⁵⁰. A obra de Maurice Halbwachs tem importância na medida em que

⁴⁷ DI FEBO, op. cit., p. 79.

⁴⁸ Ibid., p. 82.

⁴⁹ Ibid., p. 83. É possível encontrar mais informações sobre o pleito em alguns documentos conservados no arquivo dos Carmelitas de Burgos (ASB), como o Breve do Patronato de Santa Teresa de 1627 (ASB 106/f), uma publicação pela Conservação do Patronato de Teresa de Jesus (ASB 106/s-2º), uma carta do Rei ao Papa, pedindo o reconhecimento do patronato da Santa (ASB 106/Ñ), entre outras fontes diversas referentes ao tema.

⁵⁰ Cito aqui os importantes trabalhos de Paul Ricoeur [RICOEUR, Paul. *A Memória, a História, o Esquecimento*. Campinas: Editora da Unicamp, 2007], Pierre Nora [NORA, Pierre. *Les Lieux de Mémoire*. Paris: Gallimard, 1992.], Michael Pollak [POLLAK, Michael. *Memória e Identidade Social*. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, vol. 5, n. 10, pp. 200-212, 1992 e também Id. *Memória, Esquecimento, Silêncio*. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, vol. 2, n. 3, pp. 3-15, 1989.], Maurice Halbwachs [HALBWACHS, op. cit.] e Jacques Le Goff [LE GOFF, Jacques. *História e Memória: Memória*. vol. 2. Lisboa: Edições 70, 2000.], somente para citar alguns.

ênfatezou o caráter social da memória, já que até então, mesmo com Bergson, de quem foi discípulo, os estudos sobre memória eram observados desde o ângulo individual⁵¹. Segundo Halbwachs, “a memória coletiva contém as memórias individuais, mas não se confunde com elas”:

“Para evocar seu próprio passado, em geral a pessoa precisa recorrer às lembranças de outras, e se transporta a pontos de referência que existem fora de si, determinados pela sociedade. Mais do que isso, o funcionamento da memória individual não é possível sem esses instrumentos que são as palavras e as idéias, que o indivíduo não inventou, mas toma emprestado de seu ambiente.”⁵²

Para Michael Pollak, não é o físico e o territorial que permitem que exista um determinado grupo, mas a dimensão do pertencimento social, criado pelos laços afetivos. Tais laços mantêm o que foi vivido no campo das lembranças comuns, gerando uma memória social:

“Pollak, ao abordar o sentido social presente na memória dos grupos sociais, reforça o fator de diferenciação entre os grupos dado pela consciência de fronteiras socioculturais estabelecidas através dos sentimentos de pertencimento, criadores da identidade.”⁵³

De acordo com Jacques Le Goff:

“Apoderar-se da memória e do esquecimento é uma das grandes preocupações das classes, dos grupos, dos indivíduos que dominaram e dominam as sociedades históricas. Os esquecimentos e os silêncios da história são reveladores desses mecanismos de manipulação da memória colectiva.”⁵⁴

Como se verá no caso do grupo analisado – os carmelitas descalços – é importante perceber as estratégias utilizadas pelos superiores da Ordem Carmelita Descalça e pelos seus opositores no sentido de escrever uma nova história do grupo, tendo em vista os esquecimentos e os silêncios dos relatos.

⁵¹ FÉLIX, Loiva Otero. História e Memória: a problemática da pesquisa. Passo Fundo: UPF, 2004. p. 38.

⁵² HALBWACHS, op. cit., p. 72.

⁵³ FÉLIX, op. cit., p. 39.

⁵⁴ LE GOFF, op. cit., p. 12.

Como se pôde observar através dos relatos citados no subitem acima, alguns conceitos a respeito de Teresa de Jesus perduram e têm origem na primeira época de construção da memória sobre a Santa, quando foi necessário o recolhimento de declarações para o reconhecimento de sua santidade pela Igreja Católica. Paralelamente, também se escreveu a história e a memória da própria ordem religiosa iniciada por Santa Teresa. Acredito que um estudo sobre a importância da construção da imagem de Teresa de Jesus como escritora e Santa e dos seus desdobramentos não deve ser desvinculado da análise sobre os problemas de memória histórica do Carmelo Descalço⁵⁵.

Já entre os séculos XVI e XVII encontramos os primeiros historiadores da Ordem Carmelita Descalça. A própria Teresa de Jesus deixou importantes relatos sobre os anos iniciais dos novos conventos em sua autobiografia "*Libro de la Vida*" e, principalmente, no "*Libro de las Fundaciones*", no qual relata, de modo cronológico, cada uma das fundações, como foram feitas e quem a auxiliou em cada uma das empreitadas. Seguindo a linha de raciocínio da Madre, escreveram sobre os primeiros anos dos carmelitas descalços também alguns de seus discípulos: Jerónimo Gracián, Maria de San José (Salazar), Ana de Jesus (Lobera) e Ana de San Bartolomé (Manzanas). Juan de la Cruz⁵⁶, um dos primeiros carmelitas descalços, ainda que tenha desempenhado papel importante nos primeiros anos, não escreveu uma só frase sobre o assunto, ou pelo menos não foi conservado nada redigido por ele sobre o tema, deixando sobretudo obras de espiritualidade e poesias de caráter místico.

A partir do final do século XVI, a Ordem Carmelita conheceu diversos historiadores oficiais, que escreviam a versão de sua história a partir do ponto de vista dos superiores e do grupo dominante na Ordem. O primeiro deles foi Frei José de Jesus Maria (Quiroga), historiador oficial da Ordem Carmelita Descalça desde 1597. Escreveu uma "*Historia General de la Reforma del Carmen*", que não chegou a ser impressa, desaparecendo o manuscrito com a exclausura do século XIX. Frei Jerónimo de San José (Ezquerria), por

⁵⁵ Aqui não cito os aspectos particulares referentes à escrita da história oficial dos carmelitas "calçados", em se tratando da importância da figura de Teresa para a Ordem. Seria um campo extremamente amplo de pesquisa e fugiria do objetivo principal desta investigação.

⁵⁶ Conhecido como São João da Cruz nos países de língua portuguesa, Doutor da Igreja e Patrono dos Poetas Espanhóis.

sua vez, relatou a mesma história em *“Historia del Carmen Descalzo”*, publicada em Madrid, em 1637. Na mesma cidade, de 1644 a 1655, foram publicados os dois volumes de uma das obras mais conhecidas dos primeiros anos dos carmelitas descalços, escrita por Frei Francisco de Santa Maria (Pulgar). A obra intitulava-se *“Reforma de los Descalzos de Nuestra Señora del Carmen de la primitiva observancia hecha por Santa Teresa de Jesús en la antiquísima Religión fundada por el gran Profeta Elías”*⁵⁷.

Segundo Ildefonso Moriones na obra *“El Carmelo Teresiano y sus Problemas de Memoria Historica”*⁵⁸, a partir da publicação dessas primeiras crônicas, a história da Ordem Carmelita foi tratada de forma diferente de como havia sido feito pelos discípulos de Santa Teresa. Aqueles escritos de caráter oficial tinham outros objetivos, pois tratavam de fazer com que os “teresianos” compreendessem que era mais perfeito y mais conforme aos padres antigos (que haviam iniciado o movimento carmelita na Idade Média) o estilo penitente, rigoroso e eremítico e não o estilo *“suave, discreto, letrado y apostólico”*⁵⁹.

Não são somente memórias a respeito dos mesmos fatos que se estabelecem de modo diferente, mas conceitos diversos sobre como deveria ser a vida religiosa que acabam entrando em conflito. De um lado, o estilo rigoroso, penitente, com a recordação dos antigos Padres do deserto, personificado em Frei Nicolás Doria; de outro, o humanista moderno, que ama as letras, prega a “suavidade e discrição” e as missões, representado por Frei Jerónimo Gracián. As diferenças no modo de ver a vida religiosa resultaram nas disputas internas pelo domínio de um ou outro ponto de vista entre os superiores da Ordem, assim como na reescrita da História Carmelita:

“Si para los Descalzos, y para Gracián y Juan de la Cruz, la madre Teresa fue siempre la Madre Fundadora, y a través de ella se sentían en comunión con toda la tradición anterior, para los superiores de 1594 la trayectoria histórica era otra: Teresa de Jesús había fundado el primer

⁵⁷ SANTA MARIA, Francisco de. Reforma de los Descalços de N. S. del Carmen de la primitiva observancia hecha por Santa Teresa de Jesús en la antiquísima Religión fundada por el gran Profeta Elías. Madrid, 1644. Disponível em: <http://books.google.com>. Acesso em fev. 2011.

⁵⁸ MORIONES, op. cit.

⁵⁹ Ibid., p. 66.

convento de monjas Descalzas en Avila y Antonio de Jesús había fundado el primer convento de frailes Descalzos en Duruelo. Estos frailes, fundados por Antonio de Jesús para restaurar el rigor primitivo de la Orden, después de una pasajera crisis de decadencia debida a la doctrina y costumbres del padre Gracián, habían sido reformados y reducidos a la observancia primitiva por el padre Nicolás Doria. De ahí que al nivel oficial se imponga el título de ‘Descalzos’ sobre el de ‘Teresianos’”⁶⁰

As primeiras crônicas oficiais dos carmelitas, de modo especial, a redigida por Francisco de Santa Maria, receberam críticas ferrenhas de religiosos contrários às ideias dos novos superiores e aos rumos que a Ordem estava tomando, segundo eles, muito diferente do que a Madre Fundadora pensava. Ildefonso Moriones resgatou em sua tese de doutorado⁶¹ alguns desses testemunhos, como o de Luisa de Jesucristo, escrito em 1659. A religiosa carmelita, priora do convento de Bruxelas, reagiu à publicação dos dois tomos de *“Reforma de los Descalzos...”*, de Frei Francisco de Santa Maria, com uma carta enviada a Isidoro de S. José, cronista da Itália, nos seguintes termos:

“ya está hecho el daño de aver salido los tomos desgraciados. Yo creo si pudiesen negar que nuestra V. madre⁶² a sido hija y coadiutora de Santa Teresa, lo harían, y desheredar de su espíritu; y así en todas partes hallamos que la quitan que la trató, y la hacen como agena de su comunicación, con ser la primera hija de santa Teresa a quien ella aprobó sobre todas su espíritu y hizo fundadora en su vida, diciendo a nuestro venerable padre fray Juan de la Cruz estas palabras tan ciertas y repetidas: ‘Adonde está Ana de Jesús no es necesaria mi presencia, porque se lo hará bien’. Esto nos basta y vale por muchas revelaciones y visiones. [...] Por medio de V.R. esperamos cobrar el consuelo que la corónica de España nos a quitado con el exceso de sus exageraciones muy injustamente fundadas contra nuestra venerable madre Ana de Jesús y otras personas. [...] aun después de muerta la persiguen y procuran escurecer su lustre.”⁶³

Afinal, quais eram os maiores problemas da história contada em *“Reforma de los Descalzos...”*? É necessário, pois, recordar algumas formulações feitas por Francisco de

⁶⁰ MORIONES, op. cit., p. 66.

⁶¹ MORIONES, Ildefonso. *Ana de Jesús y la Herencia Teresiana. ¿Humanismo cristiano o rigor primitivo?* Roma: Teresianum, 1968.

⁶² A “Venerável Madre” citada é Ana de Jesus (Lobera).

⁶³ MORIONES, op. cit., pp. 461-462. (1968)

Santa Maria nesta obra a respeito da história carmelita descalça, segundo a análise de Ildelfonso Moriones⁶⁴. Em primeiro lugar, deve-se ter em conta que este livro educou sobre a história dos primeiros anos de Carmelo Descalço a muitas gerações de religiosos, sendo continuamente lido nos refeitórios dos conventos durante as refeições, sem poder ter sido feita uma crítica adequada. Obviamente, não podemos exigir que um cronista oficial da Ordem Carmelita do século XVII fosse fazer uso de alguma metodologia histórica contemporânea. Não obstante, foram essas crônicas que ajudaram a construir a memória daquelas primeiras gerações de carmelitas após a morte da Madre Teresa, até os dias de hoje. Como podemos apreender do seu significado e das marcas que deixou na historiografia posterior, talvez o maior de seus problemas tenha sido o de mostrar a História sob o ponto de vista dos superiores da Ordem da época, adeptos do rigorismo misógino de Frei Nicolás Doria. Seguindo a análise do autor na obra citada, enumero aqui alguns conceitos de “*Reforma de los Descalzos...*”, que se tornaram problemas na construção da memória da própria Teresa de Jesus:

1. Santa Teresa foi predestinada por Deus para **reformar** a Ordem Carmelita, retomando os rigores e as penitências da Ordem fundada no Monte Carmelo (atual Haifa, Israel) no início do século XIII, por cruzados que ali haviam se estabelecido como eremitas. Madre Teresa não propôs algo novo; somente reparou o que estava precisando de conserto.

De fato, desde 1581, com o Breve de Gregório XIII, que estabelecia a formação de uma província descalça na Espanha, separada dos carmelitas de antiga observância, não se citava Santa Teresa como sua **fundadora**. Segundo Maria de San José, existia ainda outra razão para isso ter acontecido:

“se alcanzó del sumo pontífice el vreve de la separación y no se hace en él mención de nuestra madre, ni de que ella fundara primero las monjas ni diese principio a los frailes, por pedirse esta gracia en tiempos rebueltos y que por causa de aber comenzado y continuado esta obra mujer muchos la menospreciavan y davan mal nombre y por esto la

⁶⁴ MORIONES, op. cit., pp. 84-85. (1997)

*sancta madre no quiso que de ella se hiciese memoria ni de sus monjas más de que las hacía.*⁶⁵

Situar a pessoa de Teresa de Jesus como **reformadora** da Ordem Carmelita implicou em não se dar valor às inovações propostas pela Madre no âmbito da vida religiosa. Segundo este ponto de vista, Teresa não havia sido a Madre Fundadora, como era chamada por seus contemporâneos, mas teria somente iniciado uma série de reformas internas que resultariam no retorno às origens da Ordem, quando ainda habitava no Monte Carmelo, e em seu aperfeiçoamento por frades seguidores de ideias como rigor, penitência e vida eremítica.

2. A “reforma” da Ordem chegou à verdadeira perfeição durante os governos dos quatro primeiros Padres Gerais: Nicolás Doria (1585-1594), Elías de San Martín (1594-1600), Francisco de la Madre de Dios (1600-1607) e Alonso de Jesús María (1607-1613). Dentre estes, Doria seria o principal, chamado de verdadeiro reformador da Ordem; os seguintes superiores somente mantiveram o rigor necessário para o bom desenvolvimento da vida religiosa. Frei Jerónimo Gracián, primeiro provincial carmelita, indicado pela Madre Teresa e eleito em 1581 no Capítulo de Alcalá de Henares, foi somente um “perigo passageiro”, eliminado (por sua expulsão em 1592) antes que houvesse alguma “contaminação” dos demais religiosos.
3. As três colunas que sustentam a vida religiosa carmelita descalça são: a contemplação, o isolamento da vida mundana e o rigor das penitências. O chamado “humanismo teresiano” e a promoção das missões estavam fora dos planos, assim como a valorização da vida comunitária e da formação universitária dos frades.

Com isso, a história de Teresa era reescrita e algumas de suas opiniões relativas aos novos conventos eram reinterpretadas pelo cronista. Em vários textos a Madre explicitou sentimentos contrários referentes às penitências, ou pelo menos, a seu exagero. Creio que o texto citado a seguir poderia exemplificar melhor. Teresa escreveu,

⁶⁵ Segue: *“El olvido de este protagonismo femenino podía contribuir, según opinión de algunos – aquellos que proponen que se silencie el nombre de Teresa de Jesús -, a tranquilizar los ánimos. Pero a estos empeños, María de San José, opone otros en sus escritos: la recuperación de la memoria de las descalzas.”* SALAZAR, María de San José. *Escritos Espirituales*. Roma: Postulación General OCD, 1979. 2ª. ed. fols 123v-124, citado em PASCUA SÁNCHEZ, op. cit. p. 312.

em 12 de dezembro de 1576, uma carta a Frei Ambrosio Mariano desde Toledo, que reafirmava algumas de suas ideias, respondendo ao frade a respeito de alguns rumores sobre o que ela pensaria sobre os frades carmelitas descalços andarem sem sapatos. Com a típica ironia, Teresa escrevia:

“Lo que dice el padre Fray Juan de Jesús de andar descalzos, de que lo quiero yo, me cai en gracia, porque soy la que siempre lo defendí al padre fray Antonio, y huviérase errado. Si tomara mi parecer, era mi intento el desear que entrasen buenos talentos⁶⁶ que con mucha aspereza se habían de espantar; y todo ha sido menester para diferenciar de esotros. [...] Y así lo torno a decir que no parece bien estos mocitos, descalzos, y en mulas con sus sillas. [...] Entienda, mi padre, que yo soy amiga de apretar mucho en las virtudes, mas no en el rigor, como lo verán por estas nuestras casas. Deve de ser, ser yo poco penitente.”⁶⁷

4. Santa Teresa é mestra principalmente das carmelitas descalças; os frades descalços têm seu mestre próprio, São João da Cruz, cuja biografia também é reescrita, sob o ponto de vista da valorização da penitência, do rigor, do silêncio e da mortificação⁶⁸.

Conforme a interpretação de Maria Pilar Manero Sorolla, tais obras oficiais foram responsáveis pela difusão de uma visão barroca a respeito de Santa Teresa e de suas monjas, silenciando importantes personagens como, por exemplo, Maria de San José (Salazar)⁶⁹, discípula e companheira de Teresa. Somente em 1905, quando Manuel Serrano y Sanz estudou a obra parcial de mais de trezentas escritoras espanholas, que Maria de San José saiu novamente à luz da história, depois de um longo período de “esquecimentos” e silêncios. Isto se deve ao papel polêmico que desempenhou, tendo nem sempre agradado os superiores carmelitas e fazendo parte do movimento chamado

⁶⁶ O termo “*talentos*”, utilizado pela Santa, pode ser entendido como “inteligentes”, ou “*letrados*”, a partir do significado comum no castelhano do século XVI.

⁶⁷ Cta. 157, 7; 10.

⁶⁸ Estudo mais detalhado sobre o tema foi feito por José Luis Sánchez, pela análise da construção da memória do Santo a partir das virtudes evocadas pelos superiores da Ordem partidários de Doria. [LORA, José Luis Sánchez. *El Diseño de la Santidad: la desfiguración de San Juan de la Cruz*. Huelva: Universidad de Huelva, 2004]

⁶⁹ SOROLLA, Maria Pilar Manero. *Diálogos de Carmelitas: Libro de Recreaciones de María de San José*. Disponível em: <http://cvc.cervantes.es/>. Acesso em maio 2005. p. 501.

“nuns’ revolt”⁷⁰. Francisco de Santa Maria, na obra já citada, falaria de Madre Maria da seguinte forma:

*“era de tan conocida virtud que mereció el amor ternísimo de nuestra Sancta Madre..., pero de talento tan desigual al de las mugeres, que la sacava de su esfera i tocava en extravagante.”*⁷¹

Mais do que evidenciar um ambiente obviamente misógino, o autor demonstrava em poucas palavras a opinião de uma história oficial lida, ensinada e partilhada por várias gerações de religiosos carmelitas sobre uma das pessoas sobre as quais Teresa de Jesus depositou mais confiança, como comprovado, especialmente, por seu epistolário e a importância das mais de sessenta cartas redigidas por Teresa a Maria que temos à disposição atualmente⁷².

Acredito ser relevante o fato de Teresa ter sido colocada nessas crônicas oficiais em uma posição de destaque na história carmelita descalça, porém não como fundadora da Ordem. Com isso, o “*Libro de las Fundaciones*” tornou-se um dos livros menos conhecidos da escritora, já desde o século XVI, evidenciado por sua não publicação na primeira edição de seus escritos. Frei Gracián mandou que fosse impresso “Fundações” por conta própria, em 1610, em Bruxelas, quando já estava expulso do Carmelo Descalço. A reação dos superiores espanhóis foi a pior possível: espalhou-se a notícia de que a publicação feita por Gracián seria apócrifa, não sendo digna de confiança, fazendo com que a historiografia oficial posterior desqualificasse a edição⁷³. O imbróglio em torno da obra escrita pela Madre Teresa determinou que, de alguma forma, sua visão como fundadora e administradora dos primeiros conventos carmelitas descalços que aparece ali

⁷⁰ “Revolta das monjas”, conforme chamado por Alison Weber [WEBER, Alison. Introduction to María de San José Salazar (1548-1603). In: SALAZAR, María de San José. *Book for the Hour of Recreation*. Chicago: The University of Chicago Press, 2002. p. 8.]

⁷¹ SANTA MARIA, op. cit., Tomo II, pp. 601-602 [Cf. citado em PASCUA SÁNCHEZ, María José de la. *Escritura y Experiencia Femenina: la memoria de las descalzas en el Libro de Recreaciones* de Sor María de San José. Disponível em: <http://diana.uca.es/>. Acesso em fev. 2007. p. 297]

⁷² Isabel Morujão, recorrendo à historiografia da Ordem Carmelita Descalça ibérica, recorda as transformações do tratamento dado a Madre Maria por aquelas crônicas. [MORUJÃO, Isabel. *Entre duas memórias: Maria de San José (Salazar) O.C.D., fundadora do primeiro Carmelo descalço feminino em Portugal*. Disponível em: <http://ler.letras.up.pt/>. Acesso em out. 2006.]

⁷³ SOARES, Davi Alves. *O P. Jerônimo Gracián de La Madre de Dios: pioneiro das missões do Carmelo Teresiano*. 2007. 208 pp. Tesis para la obtención del grado de Licenciatura en Teología Espiritual – Facultad de Teología del Norte de España, Burgos. 2007. pp. 175-176.

fosse deixada de lado, para que fosse dada ênfase à representação de Teresa como escritora mística. “Esquecer” seu ofício de fundadora implica em não discutir as mudanças nas Constituições escritas por ela, que foram as causas da maior parte das disputas internas do Carmelo Descalço após a morte de Teresa de Jesus.

Para um melhor entendimento daquelas disputas, é necessário analisar algumas situações pelas quais passaram os primeiros carmelitas descalços após a morte de Teresa e retomar alguns acontecimentos. O conflito maior se deu entre Nicolás de Jesus Maria (Doria) e seus partidários contra os defensores de um “espírito teresiano”, personificados em Jerónimo Gracián, María de San José (Salazar) e Ana de Jesus (Lobera), entre outros⁷⁴. Mas Santa Teresa, em 1575, já tinha grandes preocupações com a construção dos novos conventos masculinos:

“algunas veces me pesara de que se había comenzado, si no tuviera tan gran confianza en la misericordia de Dios. Digo las casas de los frailes, que las de las monjas – por su bondad – siempre hasta ahora han ido bien. [...] En cada casa [dos frades] hacían como les parecía.”⁷⁵

Segundo relato de sua carta, escrita em Beas para Madre Inés de Jesus, de 12 de maio de 1575, seu encontro com Frei Gracián teria diminuído sua preocupação:

“¡Oh madre mía, cómo la he deseado conmigo estos días! Sepa que a mi parecer han sido los mejores de mi vida, sin encarecimiento. Ha estado aquí más de veinte días el padre maestro Gracián. Yo le digo que, con cuanto le trato, no he entendido el valor de este hombre. El es cabal en mis ojos, y para nosotras mejor que lo supiéramos pedir a Dios. Lo que ahora ha de hacer vuestra reverencia y todas es pedir a Su Majestad que nos le dé por perlado. Con esto puedo descansar del gobierno de estas casas, que perfección con tanta suavidad yo no la he visto. Dios le tenga de su mano y le guarde, que por ninguna cosa quisiera dejar de haverle visto y tratado tanto.”⁷⁶

⁷⁴ Como exemplo, temos Frei Luis de León, primeiro editor dos escritos de Teresa e importante catedrático de Salamanca, que também desempenhou papel fundamental naquela conjuntura, conforme foi apontado por Ildelfonso Moriones em sua tese. [MORIONES, op. cit., p. 180-185]

⁷⁵ F. 23.

⁷⁶ Cta. 80, 3.

Teresa de Jesus viu em Gracián as qualidades que precisava para alguém que liderasse o movimento fundacional no ramo masculino, sendo uma espécie de emissário seu junto aos frades. O frade desempenhou razoavelmente bem sua função, defendendo as irmãs carmelitas após a morte de Teresa das mudanças constitucionais empreendidas por Doria, que tiravam das monjas a autonomia criada por Teresa e as subjugava ao governo dos frades.

Quando a Madre redigiu as Constituições, elas continham 59 itens. A partir do governo de Frei Nicolás Doria, as Constituições que regiam a vida comunitária carmelita descalça começaram a conter 461 itens. O perigo que corria o texto deixado pela Madre era somente um dos problemas. A partir do Capítulo realizado em Alcalá de Henares em 1581, os frades carmelitas descalços constituíram província própria, separada dos carmelitas que já existiam antes deles, os “calçados”. Ali haviam sido aprovadas as novas Constituições, com o texto embasado no escrito por Teresa de Jesus; além disso, foi eleito o primeiro Padre Provincial, Frei Jerónimo Gracián, sob a indicação da Madre. Seu governo foi marcado pela morte de Teresa, a preocupação com a formação acadêmica dos novos religiosos e com as missões. Alguns frades fizeram críticas ao seu estilo, que seria “brando demais”, e chegaram a escrever memoriais a respeito para o Rei e para o Padre Geral⁷⁷. A brandura a que se referiam aqueles frades estava relacionada à negação por Frei Gracián e por Teresa às práticas de penitência e rigor dos costumes, habituais daquela época, a que se submetiam alguns frades carmelitas e eram defendidas por Frei Nicolás Doria. Gracián relatou em sua *“Peregrinación de Anastasio”* a respeito das penitências que reprovava:

“Otros recién profesos – aunque ordenados – carecían de letras, y algunos de experiencia y prudencia; en tanto grado, que acaeció alguno tomar un novicio y estarle azotando las espaldas desnudas hasta que encendiese fuego en leña mojada con la oración sola, sin poner lumbre [...], diciendo que en esto se había de conocer la perfección; con otras

⁷⁷ MORIONES, op. cit., p. 51.

cosas a este tono con que la santa rusticidad suele destruir el espíritu y crédito de la religión, como dice san Jerónimo.”⁷⁸

Em 1585, Frei Gracián propôs como seu sucessor um candidato da oposição e no Capítulo de Lisboa foi eleito, quase que por unanimidade dos capitulares presentes, Frei Nicolás de Jesus Maria (Doria). A primeira preocupação de seu governo foi consolidar a situação jurídica da Província, obtendo do Papa a confirmação do breve de separação da Ordem Carmelita. Ao mesmo tempo, estabelecia o governo da Consulta, enviando Gracián para Portugal e Juan de la Cruz para a Andaluzia. No fim de 1585, Gracián publicou em Lisboa *“Estímulo de la propagación de la fe”*, obra que não foi vista com bons olhos por Doria, por pensar que havia nela muita propaganda para a atividade missionária, contrária aos rumos que deveria tomar a Ordem, segundo sua opinião.

A ascensão e a afirmação de Frei Nicolás Doria na Ordem Carmelita haviam sido muito rápidas. Nasceu em Gênova, em 1539. Com 31 anos, trabalhava como banqueiro em Sevilla, tendo grande talento nos assuntos administrativos, o que demonstrou posteriormente no governo da Ordem, com a habilidade na disposição de novas leis. Após um naufrágio, no qual quase morreu, Doria decidiu mudar totalmente sua vida, ordenando-se sacerdote em 1576⁷⁹. Sua atividade administrativa da Ordem foi marcada por três frentes principais: a correção dos que se desviavam do caminho imposto por ele (pela expulsão ou prisão dos opositores), a formação permanente dos súditos (pela leitura obrigatória de cartas pastorais suas nos refeitórios carmelitas, a partir de 1589) e o aperfeiçoamento das estruturas (pela criação de mais de 380 leis durante os primeiros anos de governo)⁸⁰.

Em 1587, a partir de decisão do Capítulo de Valladolid, Gracián foi enviado ao México, para onde não chegou a ir, permanecendo em Portugal. Começaram então os primeiros boatos de que Maria de San José (Salazar), Madre Priora do convento de

⁷⁸ GRACIÁN, Jerónimo de la Madre de Dios. *Peregrinación de Anastasio*. Ed. preparada por Juan Luis Astigarraga. Roma: Teresianum, 2001. [MHCT 19. Seção Monumenta Hieronymi Gracian, vol. II] p. 13.

⁷⁹ MORUJÃO, op. cit., p. 246.

⁸⁰ MORIONES, op. cit. pp. 60-61.

Lisboa, estaria agindo nos bastidores para que Gracián não saísse da capital portuguesa⁸¹. No mesmo Capítulo, Doria havia designado Frei Juan de Jesus Roca para Roma, onde deveria obter secretamente um breve do Papa, para que a Província se transformasse em Congregação, o que foi obtido em julho de 1587. Como Frei Gracián e a maioria dos capitulares eram contrários à proposta, Doria obrigou-se a utilizar de alguns artifícios, como, por exemplo, substituir alguns superiores que eram contrários às suas ideias pouco tempo antes do Capítulo de Madrid de 1588, no qual os opositores deveriam estar presentes, para confirmarem a ereção canônica da nova Congregação e a “eleição” do Vigário Geral, que seria o próprio Nicolás Doria.

Pelo perigo que havia de Doria em modificar totalmente a legislação das monjas carmelitas, Ana de Jesus (Lobera) e Maria de San José (Salazar) pediram ao Papa Sisto V a aprovação das Constituições escritas por Teresa de Jesus, o que lhes foi dado em 5 de junho de 1590, pelo Breve *Salvatoris*. A reação de Nicolás Doria foi a pior possível, com a publicação de uma circular, datada de 21 de agosto de 1590, da qual reproduzo alguns importantes excertos:

“Por cartas de algunas de Vuestras Reverencias he entendido que esperan de Roma un Breve con diversos privilegios [...] dicen que ha de haber reelecciones de prioras y de crecer el número de veinte, que ambas cosas suenan lo que son, y ya de estas reelecciones las he avisado. [...] Y como el que tiene un gran dolor olvida los menores, así el dolor que me da ver la manera del gobierno de uno solo que han escogido y la libertad de tantos confesores que pretenden tener, y los males que de todo esto resultan, me hace olvidar lo demás y tratar de sólo esto. [...] Vuestras Reverencias dicen que han alcanzado de ser sujetas al Reverendísimo Padre de la Orden que las visite como los demás, al Vicario general y a un comisario que se ha de elegir en capítulo general de nuestra Congregación, sin que tenga otro oficio en la Orden, y que estos dos las visiten y gobiernen cada uno por sí solo, como les pareciere, y que otro alguno no se entremeta en ello; y por las cartas de algunas de Vuestras Reverencias veo que su fin de esto es poder

⁸¹ MORUJÃO, op. cit., p. 247. Muito antes desses acontecimentos, Frei Gracián já havia sido alvo de boatos a respeito de sua proximidade com a Madre Teresa de Jesus e com as outras monjas. Gracián se defendeu dos rumores, escrevendo em *“Peregrinación de Anastasio”* que a causa deles seriam ciúmes: *“Esta confianza que la Madre hizo de mí solo [...] fue una centella en los corazones de muchos, que después ha ido creciendo hasta encender el fuego que diré; y entonces causó en los ánimos de los profesos graves tal incendio, que me comenzaron a murmurar y perseguir”* [GRACIÁN, op. cit., p. 12]

tratar con su prelado y decirle sus intentos y deseos, y, en suma, quieren tener con su prelado aquella suavidad y regalo que solían tener con un prelado solo [...] Ya tengo avisado a vuestras Reverencias en otras cartas los males que se siguen de uno solo que las gobierne”⁸²

Como se pode observar, o ponto principal de discordância entre o Vigário Geral e as monjas era o fato delas pedirem que apenas um frade os represente diante delas, sendo o escolhido um *comissário*, um frade que serviria somente para este ofício, o de visitar os diversos conventos e ajudá-los no que fosse preciso. Entretanto, o intuito de Doria era fazer com que as monjas se submetessem às províncias masculinas, sendo cada provincial responsável também pelos conventos femininos de sua circunscrição, que deveriam obedecer aos frades pela imposição de confesores e prelados. Além disso, o representante dos frades que as monjas provavelmente indicariam seria Frei Jerónimo Gracián ou Frei Juan de la Cruz, o que representaria uma grave derrota política de Doria diante das irmãs carmelitas. Seguindo o mesmo documento:

“Ahora veamos si con este privilegio que dicen, han alcanzado mejor gobierno y según la suavidad que desean o no. [...] han escogido Vuestras Reverencias un gobierno en que no hay quien las gobierne, y así quedan libres para todo. [...] en breve entrarán por aquí licencias, libertades y toda relajación, que no tendrá fuerzas este prelado para negar sus deseos a una monja que con lágrimas, favores y dádivas se lo pide.”⁸³

Existia o temor por parte do Vigário Geral de que o frade carmelita que se tornasse o comissário diante das monjas, tendo que percorrer sozinho toda a Espanha para realizar seu ofício, ficasse, na realidade, à mercê da vontade delas, já que não daria conta de todo o serviço necessário. Mais adiante, Frei Nicolás Doria recorre à importante figura de Madre Teresa, apropriando-se de sua memória, a fim de enfraquecer o argumento das irmãs carmelitas descalças:

“Y no podrán decir que esto es de la buena Madre, ni por defender sus Constituciones; porque antes van contra ellas, pues que esas Constituciones mandan que guarden las generales de Orden, y no que

⁸² MORIONES, op. cit., pp. 192- 193. [O mesmo documento consta também como apêndice em HCD, VI, pp. 747-753.]

⁸³ Ibid., pp. 194-195.

vayan sacando Breves contra ellas [...] Lo otro que Vuestras Reverencias dicen que han alcanzado es, que puede la prelada llamar todos los confesores y predicadores que quisiere, aprobados del Ordinario del pueblo, sin que el prelado se lo pueda estorbar ni tenga que ver en ello [...] Dicen algunas en sus cartas, que yo tengo, que lo hacen por defender su santa libertad que la buena madre Teresa las dejó [...] A lo que dicen de la buena madre Teresa, que con Vuestras Reverencias y con todos es fuerte argumento, no será razón que yo sufra que atribuyan a la buena Madre cosa de esta calidad. [...] no parece bien que a trueque de salir con su deseo, atribuyan tal cosa a tal sierva de Dios. Y pues es así, claro está que esa libertad de confesores es libertad de su deseo, y no libertad santa, ni dada por la buena madre Teresa, ni por sus Constituciones, antes es contra todo esto”⁸⁴

Assim como as monjas se apropriam da herança da Madre Fundadora como verdadeira autora das Constituições e das fundações, Nicolás Doria recorda Teresa como a “boa Madre”, que não teria feito e dito tudo aquilo que as monjas mencionavam. Neste embate era importante que a figura de Teresa estivesse do lado de cada grupo, mesmo que disto surgissem várias “Terasas”, várias formas de interpretar sua biografia. Doria arrematou a circular, lembrando o lugar que deveria desempenhar a mulher na sociedade da época e deixando um aviso: se o governo do prelado está bom, que se obedeça totalmente, se não, melhor retirar-se:

“Y qué poco conviene esto a mujeres, y cuán lejos debiera de estar del espíritu de humildad, que es propio de las Descalzas. Que aunque alguna vez a alguna mujer santa ha dado el Señor que enseñe y aproveche en la Iglesia, ésa es una, y cuando la da Dios, los prelados le darán toda licencia. Pero la doctrina universal de la Iglesia es que la mujer calle y deprenda y mire por sí. [...] Baste para esto que no hay en la Iglesia de Dios tal libertad en monjas algunas, ni de las sujetas a las Religiones, ni de los Ordinarios, y que solas las Descalzas Carmelitas han salido tan negociadoras para alcanzar semejante libertad. [...] Si agrada el gobierno del prelado, es bien dejarse guiar del todo de él; y si no agrada, lo mejor es dejarlo del todo”⁸⁵

Nicolás Doria convenceu então o rei Felipe II a mover suas influências em Roma, para que conseguisse anular o documento anterior. Quase um ano depois do breve favorável às monjas, morto o Papa Sisto V que o havia publicado, Doria obteve apoio do

⁸⁴ MORIONES, op. cit., pp. 196-197. [grifo meu]

⁸⁵ Ibid., pp. 197- 199.

novo Papa Gregório XIV, com a publicação do Breve *Quoniam non ignoramus*, em 25 de abril de 1591. Além do documento papal, que afirmava as ideias “dorianas”, o Vigário Geral continuou a prática da leitura de cartas pastorais obrigatórias nos refeitórios de todos os conventos, com as novas normas pelas quais seria regida a vida religiosa carmelita.

As novas normas impostas por Nicolás Doria faziam com que as irmãs carmelitas ficassem, a partir daquele momento, sendo governadas pelos superiores carmelitas descalços de cada província. Além disso, ficava implícito que o ramo feminino criado por Teresa de Jesus, após sua morte, deveria estar nas mãos dos frades e não das madres prioras que haviam sido discípulas da Santa e que comungavam das mesmas ideias a respeito da autonomia dos conventos femininos. De alguma forma, essa questão já aparecia quando Teresa era viva, conforme o relato de Fr. Jerónimo Gracián:

“la Madre Teresa de Jesús, viéndome en su Orden, envió a mandar a las monjas Carmelitas Descalzas de Pastrana que me obedeciesen como a su persona, que hasta entonces no había consentido que ningún fraile ni Calzado ni Descalzo tuviese en ellas mano ni superioridad alguna, temiendo – como después ella me dijo con lágrimas – la opresión con que los frailes suelen tratar las monjas con título de obediencia, quitándoles la santa libertad de espíritu que les da el Concilio, que ella tanto estimaba y ellos tanto abominan.”⁸⁶

Outro ponto ainda defendido por Doria seria o da proibição da reeleição das Madres Prioras, o que era colocado por Teresa como uma opção, caso a monja tivesse real habilidade para tratar da administração do mosteiro. O que o Vigário Geral na realidade queria atingir era aquelas Prioras deixadas no governo por Teresa e apoiadas por Gracián, as mesmas que haviam lutado pela aprovação das Constituições originais, sem as mudanças de Doria: Maria de San José (Salazar) e Ana de Jesus (Lobera), de modo especial.

Em 1592, foi impressa a nova legislação dos carmelitas descalços e logo aprovada pelo Papa. No mesmo ano, Doria ordenou a expulsão de Jerónimo Gracián da Ordem

⁸⁶ GRACIÁN, op. cit., pp. 11-12. [grifo meu]

Carmelita Descalça (em sentença de 17 de fevereiro) e decretou o silenciamento de Ana de Jesus (presa em sua cela, privada de voz ativa e passiva por três anos) e de Maria de San José (reclusa no cárcere conventual por um ano, sem direito a voz e voto por dois anos). Dois anos depois, Nicolás Doria morreu, em Alcalá de Henares, após uma curta enfermidade, aos nove de maio de 1594, quando viajava rumo à próxima reunião capitular. Elías de San Martín, designado por Doria em suas últimas horas de vida como o mais indicado à sucessão, foi eleito. Em carta do núncio Gaetani (o mesmo que cuidou inicialmente dos processos de beatificação de Teresa de Jesus) ao Cardeal Aldobrandini, contando a eleição do novo Prepósito Geral⁸⁷, foi relatado:

“la muerte del padre Doria no ha causado alteración, antes bien ha producido buen efecto, pues, aunque sus méritos eran infinitos, no hubiera sido, sin embargo, acertada su elección al generalato por la perpetuidad en el gobierno que comenzaba a ser odiosa y causaba divisiones en esta nueva Orden.”⁸⁸

Por mais impopulares que pareçam as ideias de Doria, elas tinham seguidores, pois nenhuma ideia se sustenta sem eles. Por algum tempo, já no século XVIII, existiram relatos de que seus ossos (uma urna contendo seus restos mortais) presidiram os capítulos gerais da Congregação Espanhola celebrados em Pastrana⁸⁹. Enquanto isso, as relíquias de Santa Teresa de Jesus eram conservadas em seus mosteiros, para a devoção dos fieis e “alienadas” dos problemas administrativos da Ordem.

Os sucessores de uma suposta herança teresiana se espelharam na Madre Fundadora em algumas de suas ações e, principalmente, na escrita. É claro o sentido dessas narrativas: escrever para protestar, mas também para recordar ideias de Teresa que pensavam serem ideais para aquele momento de disputa. O fato de aqueles religiosos terem escrito para fazer com que algumas opiniões da Madre Fundadora não morressem fez com que suas obras tenham sido silenciadas pela história oficial dos carmelitas descalços. Algumas dessas histórias só foram retomadas de modo mais crítico

⁸⁷ Em 1593 foi concedida, a partir do Breve *Pastoralis Officii*, do Papa Clemente VIII, a separação definitiva da Ordem e de sua jurisdição, fazendo com que o superior não fosse mais um Vigário Geral, mas um Prepósito Geral.

⁸⁸ MORIONES, op. cit., p. 63.

⁸⁹ Ibid., p. 89; 238.

no século XX, com os estudos, citados na bibliografia ao final desta investigação, de Silvério de Santa Teresa, o qual publicou alguns documentos até então inéditos, e de Ildfonso Moriones, que, além da edição de fontes inéditas, contribuiu com uma ousada tese a respeito da disputa pela herança teresiana e de suas consequências para a formação das gerações posteriores de religiosos carmelitas. Estes estudos demonstram que, de certa forma, o debate ainda não terminou.

CONCLUSÃO

Alison Weber afirmou sabiamente que “o patrimônio histórico de Teresa de Jesus é, tal como a imagem de sua santidade, um mosaico de contradições”¹. A finalidade desta investigação foi revelar como essas contradições foram construídas. As memórias construídas a respeito de Teresa de Jesus parecem fazer parte de um mosaico no qual cada pedra é fundamental para o conjunto, ainda que ele nunca esteja completo. Cada peça deste mosaico multicolorido faz parte de como nos foi transmitida a memória teresiana e de como a percebemos.

Uma dessas pedras, a de Teresa como Santa, foi colocada no mosaico a partir de seus processos de beatificação e canonização, dos relatos de seus milagres e de sua fama de santidade quando ainda era viva. A de escritora foi polida por seus primeiros leitores, que, se por um lado, levaram seus escritos ao exame da Inquisição, por outro, os conduziram à Universidade. Outra pedra é aquela que lembra Teresa como mística, a partir de relatos de seus escritos. Algumas partes deste mosaico talvez sejam mais incômodas e difíceis de serem depositadas: as de Teresa como fundadora ou como reformadora dos carmelitas descalços. Uma pedra deve ser a da Teresa como mulher do século XVI, com tudo o que isto significou. Outra, poderia ser o de “*Santa de la Raza*” espanhola, colocada como símbolo de uma nação em construção e evocada desde o pleito de seu patronato.

No início da pesquisa, existia a impressão de que este mosaico fosse completo. Nesta tese examinei cada uma dessas partes de perto, com a sensação de que elas não são as únicas e de que o desenho formado não é finito, pois cada grupo, cada pessoa tem ou teve, no decorrer da História, uma ideia diferente de como teria sido e vivido a Santa.

Por isso mesmo que o estudo dos processos de beatificação de Teresa de Jesus se faz ainda necessário. Cada depoimento é um relato no qual jogam a vida e as experiências

¹ WEBER, Alison. Teresa de Ávila. La mística femenina. In: MORANT, Isabel. (dir.) Historia de las mujeres en España y América Latina. Madrid: Cátedra, 2005. pp. 107-129. (Vol. II: El Mundo Moderno.) p. 127.

pessoais dos depoentes, somado ao conhecimento adquirido por este a respeito da pessoa de Teresa, por meio das experiências vividas, mas também de sermões, de biografias e da transmissão oral. Obviamente que existiram direcionamentos para que, ao final dos processos, fosse facilitado o reconhecimento da santidade da candidata pela Igreja Católica: os declarantes não respondiam se os artigos propostos eram verdadeiros ou não, mas somente confirmavam o relato, o que deixou a leitura destes documentos por vezes monótona, pois constituíam testemunhos muito parecidos. No entanto, o confronto com a fonte me levou à reflexão a respeito das diferenças entre as declarações e a experiência histórica que “saltava” de cada narrativa, de cada personagem envolvido naqueles processos. Os depoimentos acabam falando, na maior parte, muito mais das pessoas que os relatam, que da própria candidata à Santa.

Um das principais hipóteses que eu havia formulado no início desta investigação talvez tenha se revelado incorreta. É impreciso saber se os processos de beatificação de Teresa de Jesus tiveram alguma influência direta ou indireta na memória que se construiu a respeito da Madre. Quem sabe seja mais correto afirmar que o movimento tenha sido inverso; a tomada dos depoimentos e sua materialização em vários volumes de processos escritos ajudaram a recolher as impressões sobre a candidata à Santa. Impressões estas que, por se tratar de um escrito de cunho hagiográfico, valorizavam e idealizavam a personagem e que estavam muito ligadas às circunstâncias nas quais os depoentes se encontravam socialmente e politicamente, de acordo com suas posições sobre vida religiosa, papel da Igreja e da mulher.

Os depoimentos, depois de terem sido escritos, foram copiados e levados a Roma para que a Sagrada Congregação dos Ritos pudesse, a partir das reuniões de seus cardeais, deliberar sobre os testemunhos e sobre a santidade ou não da candidata. Após isso, os depoimentos não eram publicados ou impressos, mas guardados, o que é evidenciado pela própria apresentação do documento manuscrito, contendo, em sua maioria das vezes, uma grafia quase ilegível, de escrita rápida, própria da prática notarial, recheado de abreviaturas e com pouca pontuação. O acesso às ideias contidas nos Processos e a formação das várias imagens sobre a Santa citadas ao longo desta tese

talvez tenha se dado muito mais por meio das primeiras biografias de Santa Teresa de Jesus (algumas que, como vimos, foram fontes diretas para o conteúdo de muitos depoimentos), pela leitura e interpretação de suas obras e pelo contato com tudo que se considerava "sinal" da Santa: especialmente, por suas relíquias e pelas monjas carmelitas descalças. Entretanto, de alguma forma os depoimentos canalizaram em uma só situação a construção do "mosaico" citado.

Pela escrita, pela palavra, pelos textos e pelas imagens, a santidade foi, no *"Siglo de Oro"*, o centro de uma produção cultural intensa na Espanha. Tratava-se, de um lado, de reafirmar um tipo de culto contestado pela Reforma, e, por outro lado, de fazer com que surgisse na mente do povo um culto baseado na intercessão e nos milagres e que promettesse a comunhão de todos os santos no céu, na falta da felicidade neste mundo.

O uso e o significado da cultura escrita desempenharam importante papel na conjuntura analisada. Nesta investigação, foi observado que o escrito, de várias formas materiais - cartas, livros, poesias ou leis; manuscritas ou impressas -, foi utilizado como relíquia, como fonte de doutrina, como instrumento de poder, como meio de fixação de memória e enquanto fator de exclusão cultural. Por estas razões, foi importante o emprego dos métodos usados pela História Social da Cultura Escrita, descritos por Antonio Castillo Gómez como:

*"estudio de la producción, difusión, uso y conservación de los objetos escritos, cualquiera que sea su concreta materialidad – del documento oficial a la carta privada – o soporte – de la tablilla de arcilla a la pantalla electrónica -. Lo que se pretende es desvelar cada uno de los lugares, maneras y gestos que históricamente han regido las relaciones entre el mundo del texto y el mundo de los usuarios, fueran estos, escribanos, lectores habituales, gentes de letras, oidores de piezas leídas en alta voz, escribientes inexpertos o consumidores de pliegos de cordel."*²

Teresa surpreendeu a todos com o título de "Santa escritora". A pena utilizada por ela tornou-se também instrumento feminino, usada principalmente por outras religiosas,

² CASTILLO GÓMEZ, Antonio. El tiempo de la cultura escrita. A modo de introducción. In: _____. Historia de la Cultura Escrita: del próximo oriente antiguo a la sociedad informatizada. Gijón: TREA, 2001. pp. 20-21.

carmelitas ou não, a partir de seu exemplo, como lembrado por Sonja Herpoel³. Teresa de Jesus inaugurou um novo modelo de santidade, tipicamente moderno, o da “Santa que escreve”, cuja santidade é reconhecida por seus escritos, o que somente poderia ser utilizado para homens canonizados até então. E este novo modelo se estabeleceu, ainda que houvesse o “perigo” das mulheres escritoras, segundo evocado pelos moralistas. Esta figura da “Santa Escritora”, ainda que mística e legisladora, de alguma forma parecia a que mais se adequava a uma Ordem Carmelita Descalça nascente, cheia de disputas internas. Se algo que Santa Teresa havia escrito não se acomodava aos conceitos colocados em prática pelos novos superiores, logo poderia ser mudado, sendo transformada sua memória, com a ocultação ou a ênfase em alguns aspectos.

Uma pesquisa histórica, como a de qualquer outra disciplina, também é feita de escolhas, algumas vezes dolorosas para o pesquisador. No decorrer desta pesquisa, alguns temas e hipóteses tiveram de ficar de lado por uma série de motivos, mas principalmente, pela riqueza do objeto e da fonte estudados. Uma opção feita desde o início do projeto foi o de não fazer o estudo das festividades da beatificação e da canonização de Santa Teresa. Além dos processos e das primeiras biografias sobre a Madre, durante os festejos da beatificação (em 24 de abril de 1614) e da canonização (em 12 de março de 1622) foram produzidos vários poemas e peças de teatro⁴ de exaltação à Virgem de Ávila. Seria interessante realizar um estudo mais atento sobre tais documentos, principalmente em relação a seu significado e importância no Reino espanhol. De modo especial, com a promoção, por parte do Rei, das festas da canonização de Santa Teresa, que foi realizada junto com as canonizações de outros três espanhóis: Santo Isidoro Lavrador, São Francisco Xavier e Santo Inácio de Loyola (além destes, o italiano São Felipe Néri também teve sua santidade reconhecida pela Igreja no mesmo dia).

³ HERPOEL, Sonja. A la zaga de Santa Teresa: autobiografías por mandato. Amsterdam/Atlanta: Rodopi, 1999.

⁴ Como, por exemplo, o teatro de Lope de Vega dedicado à Teresa [VEGA, Lope de. Santa Teresa de Jesús. Edição digital a partir de *Obras de Lope de Vega. Vol. XII Comedias de vidas de Santos*, Madrid, Atlas, 1965 (BAE), pp. 248-305. Disponível em: <http://www.cervantesvirtual.com/>. Acesso em set. 2004.]

Tais festividades, localizadas em várias cidades do território ibérico, foram compostas de uma rica produção cultural a respeito da Santa, com justas, peças de teatro, certames culturais, entre outras manifestações populares. Creio que, apesar de haver alguns estudos sobre o assunto⁵, tal tema mereceria um estudo à parte, complementar e necessário para obter uma maior abrangência das circunstâncias nas quais a memória de Teresa foi primeiramente constituída, a partir daquelas manifestações artísticas, literárias e populares de devoção e de religiosidade, que provavelmente contribuíram inclusive com a difusão de algumas anedotas tradicionais a respeito da vida da Madre.

Igor Salomão Teixeira afirma que entre a data da canonização de um Santo e a morte do mesmo constitui-se um “tempo de santidade”⁶. O “tempo de santidade” de Teresa de Jesus, segundo este ponto de vista, teria sido o de quarenta anos (1622-1582). Concordo com a importância deste período, no qual a santidade foi construída. Mas adiciono a isso a constatação, no caso estudado de Santa Teresa de Jesus, que a santidade não foi somente construída naqueles quarenta anos, como pôde ser observado no terceiro capítulo desta tese.

A partir de um primeiro contato com a fonte estudada, havia determinado como um dos objetivos da minha pesquisa o de destacar três relatos dos processos de beatificação e canonização: o de Ana de Jesus (Lobera), de Maria de San José (Salazar) e de Ana de San Bartolomé (Manzanas), pela importância que as Madres tiveram na construção de um “legado teresiano”, bem como pela relevância de seus escritos para a continuação desta herança. No entanto, este tipo de abordagem se tornou impossível,

⁵ Sobre a produção cultural das festas de beatificação e canonização de Teresa de Jesus, ver: ÁLVAREZ, Tomás. Grabado Madrileño en la Canonización de Santa Teresa por Paolo Guidotti (1622). Monte Carmelo: revista de estudios carmelitanos, vol. 114, n. 1, pp. 87-94, 2006. e Id. Medalla Conmemorativa de la Canonización de Santa Teresa y 4 Santos más. 1622. Monte Carmelo: revista de estudios carmelitanos, vol. 114, n. 1, pp. 81-85, 2006. Sobre festas relacionadas ao patronato teresiano, ver: ESTRADA, Francisco López. Cohetes para Teresa: la relación de 1627 sobre las fiestas de Madrid por el patronato de España de Santa Teresa de Jesús y la polémica sobre el mismo. In: CARDEDAL, Olegario; CONCHA, Victor García de la; LÓPEZ, Teófanés Egido [org.]. Actas del Congreso Internacional Teresiano. Salamanca: Universidad de Salamanca/ Universidad Pontificia de Salamanca/ Ministerio de Cultura, 1983. Vol. II. pp. 637-681.

⁶ TEIXEIRA, Igor Salomão. O tempo da santidade: reflexões sobre um conceito. Revista Brasileira de História, São Paulo, v. 32, n. 63, p. 210, 2012.

pela grande quantidade de fontes a respeito das três personagens – somente de Ana de San Bartolomé, deveria ter um conhecimento muito aprofundado de seus escritos (contando entre eles algumas crônicas de cunho mais histórico, além de relações, duas autobiografias, diálogos, poesias e suas mais de 660 cartas). Do mesmo modo, meu trabalho certamente se perderia nas particularidades de cada uma das personagens, o que, por si só, já seria um tema para outra(s) tese(s) de doutorado.

Escolhi, por isso, o estudo da participação das monjas carmelitas descalças de um modo geral nos processos de beatificação, sem aprofundamento de nenhuma personagem, ainda que uma ou outra apareça mais no texto. As monjas eram a maioria dos depoentes analisados, o que pode ser explicado pela importância dada a elas como herdeiras do “espírito teresiano” na época, pela guarda de suas relíquias e escritos e como testemunhas de parte de sua vida, pela convivência daquelas mulheres no ambiente do claustro. Interessou-me o fato de que a vida de algumas delas não teriam sido conhecidas se não fosse a existência daqueles depoimentos, além dos testemunhos de muitas delas relativos às práticas de escrita e de circulação de manuscritos entre os conventos.

Devo recordar que talvez as maiores dificuldades do Carmelo Descalço de então se dava entre os frades carmelitas descalços, formando este um grupo muito mais heterogêneo que o das irmãs carmelitas, principalmente o das Madres Prioras, ainda que houvesse exceções. Poucos deles depuseram nos processos em favor de Teresa de Jesus e, como observado no terceiro capítulo desta tese, a construção da memória histórica sobre Santa Teresa de Jesus e sobre a Ordem do Carmelo Descalço ficou principalmente em suas mãos, com a escrita das primeiras crônicas oficiais. Alguns relatos das monjas carmelitas haviam sido “esquecidos” ou devidamente reescritos de acordo com as circunstâncias das disputas internas da Ordem. Ressalto ainda o fato de importantes figuras como Frei Jerónimo Gracián e Frei Nicolás Doria não constarem entre os depoentes dos processos, ainda que sobre o primeiro haja algum vestígio de que tivesse feito um depoimento escrito, como apontam alguns estudiosos. A ausência destes importantes testemunhos não pode ter sido por descuido dos autores dos processos,

mas, provavelmente, por suas declarações terem sido extraídas dos volumes que se conservaram. Um estudo sobre a figura de Teresa de Jesus não deve nunca ser, por essas razões, desvinculado do estudo sobre os princípios de sua Ordem.

Entre os primeiros carmelitas descalços se observou uma “memória em disputa”⁷, como chamaria Michael Pollak. As lembranças a respeito do início da ordem religiosa, bem como de sua fundadora/reformadora entraram em debate justamente na época da tomada de depoimentos para os processos de beatificação. A reescrita da História de ambas – de Teresa e da Ordem Carmelita – se deu ao mesmo tempo, uma dependendo da outra.

Ainda que cada uma daquelas declarações exponha a memória criada por aquele depoente a respeito de Teresa de Jesus, por suas experiências vividas, pelas biografias que leu ou pela transmissão oral de histórias da vida de Teresa, é apropriado afirmar que elas não constituíam opiniões ou impressões isoladas. Ainda mais que muitas delas se tratavam de declarações feitas por pessoas que nunca haviam tido contato pessoal com a candidata à Santa; a lembrança destas pessoas sobre a vida de Teresa era baseada em uma expressão muito utilizada nos depoimentos: “oyó decir”, o “ouviu dizer” que evidenciava a ligação entre oralidade e memória.

Na introdução desta tese, comparei cada uma daquelas memórias que estava sendo construída pelos depoentes dos processos como uma “brecha”, uma “fenda” por onde eu poderia “espiar” uma parte daquela sociedade passada. A abertura dos processos de beatificação de Teresa de Jesus determinou que aquelas pessoas, que se sentiam devedoras, de alguma forma, à candidata à canonização, fizessem um esforço coletivo para que se recordassem fatos sobre Teresa, esboçados de forma individual pelos depoimentos, no que seus escritos desempenharam papel relevante como fonte, ainda que nem todos os declarantes tivessem tido contato com eles.

⁷POLLAK, Michael. Memória, Esquecimento, Silêncio. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, vol. 2, n. 3, p. 4, 1989.

Os escritos de Teresa foram objetos de disputa entre os carmelitas descalços, pela apropriação de sua suposta herança. Exerceram ainda importante função nos depoimentos para a sua beatificação e canonização, conforme descrito nos capítulos desta tese. Procurei defender a ideia de que os escritos de Santa Teresa de Jesus, quiçá mais do que seus milagres descritos nos processos (até porque muitos deles têm os escritos como base e como intermediários), foram utilizados como prova de sua santidade e, portanto, determinantes para que a canonização fosse aceita pelos Cardeais de Roma. Isto foi feito a partir da análise de como as obras teresianas apareciam nas fontes e os significados dados a elas nas diferentes situações, assim como de algumas consequências destes significados.

Deixo, a partir dessas considerações, a futuros pesquisadores que busquem o aprofundamento de outros aspectos sobre estas fontes, tão ricas, quanto desconhecidas.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1. Fontes Primárias

1.1. Fontes Principais Manuscritas:

ARCHIVO SILVERIANO DE BURGOS. Procesos de canonización de Santa Teresa de Jesús. 1591- 1610. ASB 100.

Proceso de canonización de Santa Teresa de Jesús. Años 1609-1610 – 6 t. Procedência: Convento de Carmelitas Descalços de Madrid. BNE MSS/12032 T.1 – BNE MSS/12037 T.6

Procesos para la beatificación de la madre Teresa de Jesús. Ávila, 2 t. Archivo Diocesano de Ávila, sem número de catálogo (atas originais, exceto as de agosto de 1604, que estão em cópia autenticada)

1.2. Fontes Principais Impresas:

CHOMÓN, Tomás Sobrino. Procesos para la beatificación de la madre Teresa de Jesús: edición crítica. Vols. I e II. Ávila: Institución “Gran Duque de Alba”/Caja de Ahorros de Ávila, 2008. [FHA 75 e 76]

PROCESOS de Beatificación y Canonización de Sta. Teresa de Jesús. Burgos: Monte Carmelo, 1935. 3 Tomos. [BMC 18, 19 e 20. Editados e anotados por Frei Silvério de Santa Teresa, OCD]

TERESA DE JESUS, Santa. Obras Completas. 9ª. Ed. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2003. [BAC 212. Transcrição, introduções e notas de Efrén de la Madre de Dios, OCD e Otger Steggink, O. Carm.]

1.3. Documentação de Apoio Manuscrita:

BIBLIOTECA NACIONAL DE ESPAÑA. Correspondencia y otros papeles de Santa Teresa de Jesús. Teresa de Jesús, Santa (1515-1582) Cópia Manuscrita. BNE MSS/12763

Libro llamado Camino de perfección. Teresa de Jesús, Santa (1515-1582). Cópia certificada del autógrafo. Valladolid, 1 de diciembre de 1645. BNE MSS/13520

1.4. Documentação de Apoio Impressa:

- ANGELES, M. Isabel de Los. Cartas de la Madre Isabel de Los Angeles, OCD: (1565-1644). Burgos: Monte Carmelo, 1963. [BMC 21. Editadas e anotadas pelo Pe. Pierre Serouet de la Croix, OCD]
- ARCHIVO SILVERIANO DE BURGOS. Recuperación de la reliquia de la mano de la Santa de pose de los rojos y actos de desagravios en Salamanca durante la guerra antimarxista. 1936-1939. Santa Teresa – Reliquias: mano. Impreso. ASB 106/V
- FUENTE, Vicente de la. Histoire de Sainte Thérèse: d'après les bollandistes ses divers historiens et l'édition de ses oeuvres. Nantes (França): Mazeau, Libraire-Éditeur, 1882. 2 vols.
- GRACIÁN, Jerónimo de la Madre de Dios. Peregrinación de Anastasio. Ed. preparada por Juan Luis Astigarraga. Roma: Teresianum, 2001. [MHCT 19. Seção Monumenta Hieronymi Gracian, vol. II]
- GREGÓRIO XV, Papa. Bulle de Grégoire XV pour la Canonisation de sainte Thérèse. In: FUENTE, Vicente de la. Histoire de Sainte Thérèse: d'après les bollandistes ses divers historiens et l'édition de ses oeuvres. Nantes (França): Mazeau, Libraire-Éditeur, 1882. Vol. 2. pp. 469-482.
- LOBERA, Ana de Jesus. Escritos y Documentos. Burgos: Editora Monte Carmelo, 1996. [BMC 29. Edição preparada por Antonio Fortes e Restituto Palmero]
- JOÃO DA CRUZ, São. Obras Completas. 6ª. Ed. Petrópolis: Ed. Vozes, 2000. [tradução a partir do texto-base editado por P. Simeón de la Sagrada Familia, OCD, Burgos, Editora Monte Carmelo, 1972]
- "REMITEN programa festejos por centenario Teresa de Jesús". 1882
ES.28079.AHN/1.2.2.1.72.3//ULTRAMAR,5244,EXP.53
- RIBERA, Francisco de. Vida de Santa Teresa de Jesús. 3ª. Ed. Barcelona: Gustavo Gili Editor, 1908. [Introdução, notas e apêndices de Jaime Pons, SJ; estudo preliminar de Luis Martín, SJ]
- SALAZAR, María de San José. Book for the Hour of Recreation. Chicago: The University of Chicago Press, 2002. [Tradução de Amanda Powell e Introdução e notas de Alison

Weber]

_____. Escritos Espirituales. Roma: Postulación General OCD, 1979. 2ª. ed. [Edição e notas de “Simeón de la Sagrada Familia, Postulador General de los Carmelitas Descalzos”]

SAN BARTOLOMÉ, Beata Ana de. Obras Completas. Burgos: Editora Monte Carmelo, 1998. [MEC 16. Edição preparada por Julen Urkiza]

TERESA DE JESUS, Santa. Caminho de Perfeição. 5ª. Ed. São Paulo: Paulus, 1998. [Trad. do autógrafo de Valladolid. Texto da 4ª. Ed. das Obras Completas de Santa Teresa, de Efrén de la Madre de Dios, OCD e Otger Steggink, O. Carm. BAC, Madrid, 1974.]

_____. Castelo Interior. 8ª. Ed. São Paulo: Paulus, 2000. [Traduzido pelas Carmelitas Descalças do Convento Santa Teresa, Rio de Janeiro, segundo a edição crítica de Frei Silvério de Santa Teresa, OCD]

_____. Livro da Vida. 6ª. Ed. São Paulo: Paulus, 2000. [Trad. Ir. Maria José de Jesus, OCD, segundo a edição crítica de Frei Silvério de Santa Teresa, OCD]

_____. Obras Completas. 7ª. Ed. Madrid: Aguilar, S. A. de Ediciones, 1951. [Estudo preliminar e notas explicativas de Luis Santullano]

VILLEGAS, Don Francisco de Quevedo. Su espada por Santiago. In: _____. Obras de Don Francisco de Quevedo Villegas. Madrid: Real Academia Española, 1859. pp. 426-458. (BAE II)

1.5. Documentação de Apoio Disponível na Internet:

JESUITAS. Copia de unas cartas de los Padres de la Compañía de Iesus fechas en Roma a veynte y vno de Março, escritas a los Padres de Castilla en que se da cuenta de lo sucedido en las Canonizaciones de los cinco Santos Isidro, Ignacio, Francisco, Teresa, y Filipino, hechas por nuestro muy santo Padre Gregorio XV, a doze de Março de mil y seiscientos y veynte y dos. Sevilla: 1622. Disponível em: <http://fondosdigitales.us.es/>. Acesso em maio 2007.

LEÓN, Fray Luis de. Carta a las madres priora Ana de Jesús, y religiosas descalzas del monasterio de Madrid. Relata a importância das obras da Madre Teresa; carta que

- acompanha a primeira edição das obras para este mosteiro. Madrid, 15 set. 1587.
Disponível em: <http://www.cervantesvirtual.com/>. Acesso em jul. 2002.
- PATRONATO de Santa Teresa de Jesús a favor de las Españas, acordado por las Cortes Generales y Extraordinarias el dia 27 de junio de 1812. Disponível em: <http://books.google.com>. Acesso em fev. 2011.
- PAULO VI, Papa. Proclamazione di Santa Teresa d'Ávila Dottore della Chiesa: Omelia, Domenica, 27 settembre 1970. Disponível em: <http://www.vatican.va/>. Acesso em jun. 2004.
- DALMAU, Ioseph. Relacion de la solemnidad con que se han celebrado en la ciudad de Barcelona las fiestas a la beatificacion de la Madre S. Teresa de Iesvs, fundadora de la reforma de de Frayles y Monjas, de nuestra Señora del Carmen, de los descalços. Barcelona: Impressor Sebastian Matevad, 1615. Disponível em: <http://books.google.com>. Acesso em mar. 2011.
- SANTA MARIA, Francisco de. Reforma de los Descalços de N. S. del Carmen de la primitiva observancia hecha por Santa Teresa de Jesús en la antiquissima Religión fundada por el gran Profeta Elías. Madrid, 1644. Disponível em: <http://books.google.com>. Acesso em fev. 2011.
- SALAZAR, María de San José. Instrucción de Novicias. Roma: Instituto Histórico Teresiano, 1978. Disponível em: <http://www.carmelitasdescalzos.com/>. Acesso em ago. 2008.
- TERESA DE JESUS, Santa. Obras de Santa Teresa de Jesús. (Tomo I) Edição digital baseada na edição de Madrid, 1851[Imp. Lit. de Nicolás de Castro Palomino] Contém "*Libro de la Vida*", "*Camino de Perfección*" e "*Avisos*". Disponível em: <http://www.cervantesvirtual.com/>. Acesso em jul. 2002.
- YEPES, Diego de. Vida, Virtudes y Milagros de la Bienaventurada Virgen Teresa de Jesús. Disponível em: <http://books.google.com.br/>. Acesso em mar. 2009.
- VEGA, Lope de. Santa Teresa de Jesús. Edição digital a partir de *Obras de Lope de Vega. Vol. XII Comedias de vidas de Santos*, Madrid, Atlas, 1965 (BAE), pp. 248-305. Disponível em: <http://www.cervantesvirtual.com/>. Acesso em set. 2004.

2. Bibliografia

- ABREU, Márcia (org.). Leitura, História e História da Leitura. Campinas/São Paulo: Mercado de Letras/FAPESP, 2002.
- AHLGREN, Gillian T. W. Entering Teresa of Avila's Interior Castle: A Reader's Companion. Londres: RSM Press, 2005. Disponível em: <http://books.google.com.br/>. Acesso em mar. 2009.
- _____. Negotiating Sanctity: Holy Women in Sixteenth-Century Spain. Church History, Cambridge University Press/ American Society of Church History, vol. 64, n. 3, pp. 373-388, set. 1995. Disponível em: <http://www.jstor.org/>. Acesso em maio 2008.
- _____. Teresa of Avila and the Politics of Sanctity. Cornell University Press, 1998. Disponível em: <http://books.google.com.br/>. Acesso em junho 2009.
- ÁLVAREZ, Manuel Fernandez (dir.). La Universidad de Salamanca. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 1989. Vol. I: Trayectoria histórica y Proyecciones.
- ÁLVAREZ, Manuel Fernandez. Casadas, Monjas, Rameras y Brujas: La olvidada historia de la mujer española en el renacimiento. Madrid: Espasa Calpe, 2002.
- _____. El entorno social de Santa Teresa. In: CARDEDAL, Olegario; CONCHA, Victor García de la; LÓPEZ, Teófanés Egido [org.]. Actas del Congreso Internacional Teresiano. Salamanca: Universidad de Salamanca/ Universidad Pontificia de Salamanca/ Ministerio de Cultura, 1983. Vol. I. pp. 91-101.
- ALVAREZ, Patrícia Martinez i. La oralidad femenina en el texto escrito colonial: Úrsula de Jesús. Revista Andina, Cuzco, n. 38, pp. 201-223, 1º semestre 2004.
- ÁLVAREZ, Tomás et al. El Padre Gracián: discípulo, amigo, provincial de Santa Teresa. Burgos: Monte Carmelo, 1984. [EMC 5]
- ÁLVAREZ, Tomás; DOMINGO, Fernando. Santa Teresa de Ávila: viagens e mensagem. Burgos: Monte Carmelo, s/d. [1ª. ed. 1981]
- ÁLVAREZ, Tomás. 100 Fichas sobre Teresa de Jesús. Burgos: Editorial Monte Carmelo, 2007.
- _____. Comentarios a "Vida", "Camino" y "Moradas" de Santa Teresa. Burgos: Editorial Monte Carmelo, 2005.

- _____. Cultura de mujer en el s. XVI: el caso de Santa Teresa. Burgos: Editorial Monte Carmelo, 2006.
- _____. Estudios Teresianos. vol. I: Biografía e Historia. Burgos: Editorial Monte Carmelo, 1995.
- _____. Grabado Madrileño en la Canonización de Santa Teresa por Paolo Guidotti (1622). Monte Carmelo: revista de estudios carmelitanos, vol. 114, n. 1, pp. 87-94, 2006.
- _____. Guía al Interior del Castillo: lectura espiritual de las “Moradas”. Burgos: Editorial Monte Carmelo, 2004.
- _____. Las Grandes Líneas de la Espiritualidad Teresiana. Disponível em: <http://www.ocd.pcn.net/capitolo/doc5ES.htm>. Acesso em jul. 2003.
- _____. Medalla Conmemorativa de la Canonización de Santa Teresa y 4 Santos más. 1622. Monte Carmelo: revista de estudios carmelitanos, vol. 114, n. 1, pp. 81-85, 2006.
- _____. Santa Teresa de Jesús. Disponível em: <http://www.carmelitasdescalzos.com/>. Acesso em: ago. 2008.
- _____. Santa Teresa en dos Grabados Históricos. Monte Carmelo: revista de estudios carmelitanos, vol. 114, n. 1, pp. 39-79, 2006.
- _____. Una Síntesis de Teología Espiritual en Iconografía Teresiana: siglo XVII. Monte Carmelo: revista de estudios carmelitanos, vol. 114, n. 1, pp. 95-124, 2006.
- AMELANG, James S. El Vuelo del Ícaro: la autobiografía popular en la Europa Moderna. Madrid: Siglo Veintiuno, 2003.
- _____. Formas de escritura popular: las autobiografías de artesanos. In.: CASTILLO GÓMEZ, Antonio. (org.) Escribir y Leer en el siglo de Cervantes. Barcelona: Gedisa, 1999. pp. 129-142.
- ANTOLÍN, Fortunato. El Nuncio Felipe Segá y los Carmelitas Calzados. Revista de Espiritualidad, vol. 43, pp. 133-140, 1984.
- _____. La “limpieza de sangre” en la Reforma Teresiana: Un documento desconocido. Revista de Espiritualidad, vol. 46, pp. 301-309, 1987.
- ANTÓN, Beatriz Ferrús. Discursos cautivos: convento, vida, escritura. Valencia: Universitat de València, 2004. Disponível em: <http://books.google.com.br/>. Acesso em mar. 2009.

- ARENAL, Electa; SCHLAU, Stacey. Untold Sisters: hispanic nuns in their own works. Albuquerque: University of New México Press, 1989.
- ARIÈS, Philippe; CHARTIER, Roger (org.). História da Vida Privada: da Renascença ao Século das Luzes. (vol. 3). São Paulo: Companhia das Letras, 1997.
- ARMOGATHE, Jean-Robert. La fabrique des saints: Causes espagnoles et procédures romaines d'Urbain VIII à Benoît XIV (xviiie-xviiiie siècles). Mélanges de la Casa de Velázquez. 2003, n. 33-2, pp. 15-31. Disponível em: <http://mcv.revues.org/158>. Acesso em fev. 2012.
- ARRIAGA, María Dolores Bravo. El discurso de la espiritualidad dirigida: Antonio Núñez de Miranda, confesor de Sor Juana. Disponível em: <http://www.cervantesvirtual.com/>. Acesso em out. 2006.
- AUCLAIR, Marcelle. Teresa de Ávila. São Paulo: Quadrante, 1995.
- AZCONA, Tarsicio de. Estado e Igreja em Espanha a la luz de las asambleas del clero em el siglo XVI. In: CARDEDAL, Olegario; CONCHA, Victor García de la; LÓPEZ, Teófanos Egido [org.]. Actas del Congreso Internacional Teresiano. Salamanca: Universidad de Salamanca/ Universidad Pontificia de Salamanca/ Ministerio de Cultura, 1983. Vol. I. pp. 297-330.
- BALLESTA, Juan Cano. Castigos y Doctrinas que un Sabio Dava a Sus Hijas: un Texto del Siglo XV sobre Educación Femenina. Disponível em: <http://cvc.cervantes.es/>. Acesso em maio 2005.
- BALTASAR, María Dolores Pérez. Saber y creación literaria: los claustros femeninos em la Edad Moderna. Cuadernos de Historia Moderna, n. 20, Servicio de Publicaciones Universidad Complutense de Madrid, pp. 129-143. 1998. Disponível em: <http://www.ucm.es/BUCM/revistasBUC/portal/>. Acesso em mar. 2007.
- BARANDA, Nieves. Mujer, escritura y fama: la *Hespaña Libertada* (1618) de Doña Bernarda Ferreira de Lacerda. Disponível em: <http://ler.letras.up.pt/>. Acesso em out. 2006.
- BARRIO, Javier Ignacio Martínez del. Educación y mentalidad de la alta nobleza española em los siglos XVI y XVII: la formación de la biblioteca de la Casa Ducal de Osuna. Cuadernos de Historia Moderna, n. 12, Servicio de Publicaciones Universidad

- Complutense de Madrid, pp. 67-81. 1991. Disponível em: <http://www.ucm.es/BUCM/revistasBUC/portal/>. Acesso em mar. 2007.
- BATAILLON, Marcel. Santa Teresa, lectora de libros de caballerías. In: _____. Varia Lección de Clásicos Españoles. Madrid: Ed. Gredos, S.A., 1964. Pp. 21-23.
- BELL, Rudolph M., WEINSTEIN, Donald. Saints & Society: The Two Worlds of Western Christendom, 1000-1700. Chicago: University of Chicago Press, 1986. Disponível em: <http://books.google.com.br/>. Acesso em mar. 2009.
- BENGOECHEA, Ismael. “¿Por fin, muero hija de la Iglesia?”. Revista de Espiritualidad: Teresa de Jesus. Mujer, Cristiana, Maestra, Madrid, vol. 41, ns. 162-163, pp. 243-255, 1982.
- BENNASSAR, Bartolomé. La España del Siglo de Oro. Barcelona: Crítica, 2001.
- BERGMANN, Emilie L. La Exclusión De Lo Femenino En El Discurso Cultural Del Humanismo. Disponível em: <http://cvc.cervantes.es/>. Acesso em maio 2005.
- BERNABÉ, José Manuel Prieto. Prácticas de la lectura erudita en los siglos XVI y XVII. In: CASTILLO GÓMEZ, Antonio. (org.) Escribir y Leer en el siglo de Cervantes. Barcelona: Gedisa, 1999. pp. 313-343.
- BERNSTEIN, Susan David. Confessional Subjects: revelations of gender and power in victorian literature and culture. Disponível em: <http://www.questia.com/>. Acesso em out. 2006.
- BEZARES, Luis Enrique Rodríguez-San Pedro. Bosquejo Histórico de la Universidad de Salamanca. Salamanca: Universidad de Salamanca, 2002.
- BILINKOFF, Jodi. Avila de Santa Teresa: la reforma religiosa en una ciudad del siglo XVI. Madrid: Editorial de Espiritualidad, 1993.
- _____. Touched by Teresa: readers and theirs responses, 1588-1750. In: WILSON, Christopher Chadwick. (org.) The Heirs of St. Teresa of Avila: defenders and dissemination of the founding Mother’s legacy. Washington: ICS Publications, 2006. (Carmelite Studies IX) pp. 107-122.
- BLAY, Francisco M. Gimeno. “Missivas, mensageras, familiares...”. Instrumentos de comunicación y de gobierno en la España del quinientos. In: CASTILLO GÓMEZ,

- Antonio. (org.) Escribir y Leer en el siglo de Cervantes. Barcelona: Gedisa, 1999. pp. 193-209.
- BONSER, Wilfrid. The Cult of Relics in the Middle Ages. Folklore, Taylor & Francis, Ltd. on Behalf of Folklore Enterprise, Ltd., vol. 73, n. 4, pp. 234-256, winter, 1962. Disponível em: <http://www.jstor.org/>. Acesso em maio de 2008.
- BORRERO, Manuel Morales. El Convento de Carmelitas Descalzas de Úbeda y el Carmelo Femenino en Jaén: María de la Cruz, OCD. Su vida y su obra. Estudio y edición paleográfica. Vol. 1. Jaén: Instituto de Estudios Giennenses, 1995.
- BOURDIEU, Pierre. A ilusão biográfica. In: AMADO, Janaína e FERREIRA, Marieta de Moraes (org.). Usos & abusos da história oral. Rio de Janeiro: Ed. FGV, 1996. pp. 183-191.
- BOURDIEU, Pierre; CHARTIER, Roger. La lectura: una práctica cultural. In: BOURDIEU, Pierre. El Sentido Social del Gusto: elementos para una sociología de la cultura. Barcelona: Siglo veintiuno, 2010. pp. 253-273.
- BOUZA, Fernando. Contrarreforma y tipografía. ¿Nada más que rosarios en sus manos? Cuadernos de Historia Moderna, n. 16, Servicio de Publicaciones Universidad Complutense de Madrid, pp. 73-87. 1995. Disponível em: <http://www.ucm.es/BUCM/revistasBUC/portal/>. Acesso em mar. 2007.
- _____. Comunicación, Conocimiento y Memoria en la España de los Siglos XVI y XVII. Salamanca: SEMYR, 1999.
- _____. Corre Manuscrito: una historia cultural del Siglo de Oro. Madrid: Marcial Pons, 2002.
- _____. Del Escribano a la Biblioteca: la civilización escrita europea en la Alta Edad Moderna (siglos XV-XVII). Madrid: Editorial Síntesis, 1997.
- _____. En la corte y en la aldea de D. Duarte de Braganza: libros y pinturas del Marqués de Frechilla y Malagón. Disponível em: <http://ler.letras.up.pt/>. Acesso em out. 2006.
- _____. Escritura, propaganda y despacho de gobierno. In: CASTILLO GÓMEZ, Antonio. (org.) Escribir y Leer en el siglo de Cervantes. Barcelona: Gedisa, 1999. pp. 85-109.

- _____. Imagen y Propaganda: capítulos de historia cultural del reinado de Felipe II. Madrid: Akal, 1998.
- _____. Los contextos materiales de la producción cultural. In: CARRASCO, Antonio Feros; GONZÁLEZ, Juan Eloy Gelabert. (org.). España en Tiempos del Quijote. Madrid: Taurus Ediciones, 2004. pp. 309-344.
- _____. Palabra e Imagen en la Corte: cultura oral y visual de la nobleza en el siglo de oro. Madrid: Abada editores, 2003.
- _____. Para qué imprimir. De autores, público, impresores y manuscritos en el Siglo de Oro. Cuadernos de Historia Moderna, n. 18, Servicio de Publicaciones Universidad Complutense de Madrid, pp. 31-50. 1997. Disponível em: <http://www.ucm.es/BUCM/revistasBUC/portal/>. Acesso em mar. 2007.
- BRANCO, Lúcia Castello. O que é escrita feminina. São Paulo: Brasiliense, 1991.
- BRUNEAU, Marie-Florine. Women mystics confront the modern world: Marie de l'Incarnation (1599-1672) and Madame Guyon (1648-1717). New York: SUNY Press, 1998. Disponível em: <http://books.google.com.br/>. Acesso em mar. 2009.
- BURKE, Peter (org.). A Escrita da História: novas perspectivas. São Paulo: Editora UNESP, 1992.
- _____. A invenção da Biografia e o individualismo Renascentista. Estudos Históricos, Rio de Janeiro, n. 19, 1997. Disponível em: <http://www.cpdoc.fgv.br/>. Acesso em jun. 2004.
- CALA, Carmen Espejo. Historia de la Comunicación Escrita (de la prehistoria a la irrupción de la imprenta): Notas para su estudio. Sevilla: Editorial Mad, 1998.
- CALERO, Esther Lacadena y. El discurso oral en las academias del Siglo de Oro. Criticón: Literatura y civilización del Siglo de Oro español, Toulouse, n. 41, pp. 87-102, 1988. Disponível em: <http://cvc.cervantes.es/>. Acesso em mar. 2007.
- CALL, Michael J. Boxing Theresa: The Counter-Reformation and Bernini's Cornaro Chapel. Woman's Art Journal, Woman's Art, Inc., vol. 18, n. 1, pp. 34-39, spring/summer, 1997. Disponível em: <http://www.jstor.org/>. Acesso em maio de 2008.
- CAMMARATA, Joan F. El Discurso Femenino de Santa Teresa de Ávila, Defensora de la Mujer Renascentista. Disponível em: <http://cvc.cervantes.es/>. Acesso em jul. 2008.

- CAMINERO, Juventino. Dialéctica de la experiencia y la erudición en el proceso místico de Santa Teresa. Letras de Deusto, Bilbao, vol. 12, n. 24, pp. 99-122, jul./dez. 1982.
- _____. Contexto Sociocultural en el Sistema Místico de Santa Teresa de Jesús. Letras de Deusto, Bilbao, vol. 14, n. 30, pp. 27-48, set./dez. 1984.
- CARDEDAL, Olegario; CONCHA, Victor García de la; LÓPEZ, Teófanos Egido [org.]. Actas del Congreso Internacional Teresiano. Salamanca: Universidad de Salamanca/ Universidad Pontificia de Salamanca/ Ministerio de Cultura, 1983. 2 vols.
- CARNEIRO, Isabel Barbeito. ¿Por qué escribieron las mujeres en el Siglo de Oro? Cuadernos de Historia Moderna, n. 19 (monográfico), Servicio de Publicaciones Universidad Complutense de Madrid, pp. 183-193. 1997. Disponible em: <http://www.ucm.es/BUCM/revistasBUC/portal/>. Acceso em mar. 2007.
- CARRETER, Fernando Lázaro. Santa Teresa de Jesús, escritora. (El “Libro de la Vida”). In: CARDEDAL, Olegario; CONCHA, Victor García de la; LÓPEZ, Teófanos Egido [org.]. Actas del Congreso Internacional Teresiano. Salamanca: Universidad de Salamanca/ Universidad Pontificia de Salamanca/ Ministerio de Cultura, 1983. Vol. I. pp. 11-27.
- CARVALHO, Isabel Cristina Moura. Biografia, identidade e narrativa: elementos para uma análise hermenêutica. Horizontes antropológicos, vol. 9, n. 19, pp. 283-302, jul. 2003.
- CASSOL, Alessandro. III. Autobiografia, Siglo de Oro e Soldati. In: _____. Vita e Scrittura: autobiografie di Soldati Spagnoli del Siglo de Oro. Milão: LED Edizioni Universitarie, 2000. Disponible em: <http://www.ledonline.it/lededizionallegati/cassolvita.pdf>. Acceso em jan. 2007.
- CASTILLO GÓMEZ, Antonio, SÁEZ, Carlos. (org.) Las Correspondencias en la Historia: modelos y prácticas de escritura epistolar. (Actas del VI Congreso Internacional de Historia de la Cultura Escrita). Madrid: Calambur Editorial S.L, 2002.
- CASTILLO GÓMEZ, Antonio. (org.) Escribir y Leer en el siglo de Cervantes. Barcelona: Gedisa, 1999.
- _____. Historia de la Cultura Escrita: del próximo oriente antiguo a la sociedad informatizada. Gijón: TREA, 2001.

- CASTILLO GÓMEZ, Antonio. "Amanecieron en todas las partes públicas...". Un viaje al país de las denuncias. In: _____. (org.) Escribir y Leer en el siglo de Cervantes. Barcelona: Gedisa, 1999. pp. 143-191.
- _____. Cultura escrita y espacio público en el Siglo de Oro. Cuadernos del minotauro, n. 1, pp. 33-50, 2005. Disponível em <http://dialnet.unirioja.es>. Acesso em mar. 2007.
- _____. Dios, El Confesor y La Monja. La autobiografía espiritual femenina en la España de los siglos XVI y XVII. Syntaxma: Revista del Instituto de Historia del Libro y de la Lectura. n. 2, pp. 59-76, 2008.
- _____. El tiempo de la cultura escrita. A modo de introducción. In: _____. Historia de la Cultura Escrita: del próximo oriente antiguo a la sociedad informatizada. Gijón: TREA, 2001. pp. 15 -25.
- _____. En el Viñedo del Texto. Libro y lectura en la Universidad Medieval. Cuadernos del Instituto Antonio de Nebrija, n. 5, pp. 223-252, 2002.
- _____. Entre la Pluma y la Pared: una historia social de la escritura en los siglos de oro. Madrid: Akal, 2006.
- _____. Entre Public et Privé: stratégies de l'écrit dans l'Espagne du Siècle d'Or. Annales: Histoire, Sciences Sociales, 56^e. année, ns. 4-5, pp. 803-829, jul-out. 2001.
- _____. Escrito en prisión. Las escrituras carcelarias en los siglos XVI y XVII. Disponível em: <http://ler.letras.up.pt/>. Acesso em out. 2006.
- _____. Escrituras públicas y escrituras privadas en la España del Siglo de Oro. Disponível em <http://www.oslo2000.uio.no/>. Acesso em maio de 2005.
- _____. Hojas embetunadas y libros en papel: escritura y memoria personal en la España Moderna. Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, ano 10, n. 22, pp. 37-65, jul./dez. de 2004.
- _____. La fortuna de lo escrito: funciones y espacios de la razón gráfica. (siglos XV-XVII). Bulletin Hispanique, Bordeaux, t. 100, n. 2, pp. 343-381. juil./déc. 1998.
- CASTILLO, José Romera. Justas poéticas valencianas en honor de Santa Teresa. Letras de Deusto: IV Centenário de Santa Teresa (1582-1982), Bilbao (Espanha), vol. 12, n. 24, pp. 199-216, jul./ dez. 1982.

- CÁTEDRA, Pedro M. 'Bibliotecas' y libros 'de mujeres' en el siglo XVI. Disponível em: <http://ler.letras.up.pt/>. Acesso em out. 2006.
- _____. Lectura Femenina en el Claustro. (Espanña, siglos XIV-XVI). In: COURCELLES, Dominique; JULIÁN, Carmen Val. Des Femmes & Des Livres. France et Espagnes, XIV^e-XVII^e siècle. Paris : École nationale des chartes, 1999. pp. 7-54.
- CAVALCANTE, Lidia Eugenia. Cultura Escrita: práticas de leitura e do impresso. Disponível em: <http://www.periodicos.ufsc.br/index.php/eb/article/viewFile/11061/10544>. Acesso em fev. 2011.
- CAVALLO, Guglielmo; CHARTIER, Roger (orgs.). História da Leitura no Mundo Ocidental. São Paulo: Editora Ática, 2002. Vol. 1.
- CERTEAU, Michel de. Uma variante: a edificação hagiográfica. In: _____. A Escrita da História. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982.
- _____. A Invenção do Quotidiano Petrópolis: Ed. Vozes, 1996. 2 vols.
- _____. La Fable Mystique, 1: XVI^e-XVII^e siècle. Paris: Gallimard, 2002.
- CHARTIER, Roger (Org.). Práticas da Leitura. São Paulo: Estação Liberdade, 1996.
- _____. Cultura Escrita, Literatura e História: conversas de Roger Chartier com Carlos Aguirre Anaya, Jesús Anaya Rosique, Daniel Goldin e Antonio Saborit. Porto Alegre: Artmed Editora, 2001.
- _____. Culture Écrite et Littérature à l'Âge Moderne. Annales: Histoire, Sciences Sociales, 56^e. année, ns. 4-5, pp. 783-802, jul-out. 2001.
- _____. Debate: Literatura e História. Topoi, n. 7, pp. 197-215, 2000.
- _____. El concepto del lector moderno. Disponível em: <http://www.cervantesvirtual.com/>. Acesso em set. 2002.
- _____. El manuscrito en la época del impreso. Lecturas y reflexiones. In: DÍAZ, Manuel Peña; PÉREZ, Pedro Ruiz; PUJALTE, Julian Solana. (org.) La Cultura del Libro en la Edad Moderna: Andalucía y América. Córdoba: Universidad de Córdoba, 2001. pp. 21-35.
- _____. Escribir y leer la comedia en el siglo de Cervantes. In: CASTILLO GÓMEZ, Antonio. (org.) Escribir y Leer en el siglo de Cervantes. Barcelona: Gedisa, 1999. pp. 243-254.

- _____. La Europa Castellana durante el Tiempo del Quijote. In: CARRASCO, Antonio Feros; GONZÁLEZ, Juan Eloy Gelabert. (org.). España en Tiempos del Quijote. Madrid: Taurus Ediciones, 2004. pp. 129-158.
- _____. Leituras e Leitores na França do Antigo Regime. São Paulo: Editora UNESP, 2004.
- CHEREWATUCK, Karen; WIETHAUS, Ulrike (org.). Dear Sister: Medieval Women and the Epistolary Genre. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1993. Disponível em: <http://www.questia.com/>. Acesso em abril 2007.
- CHEVALIER, Máxime. Para una Historia de la Cultura Española del Siglo de Oro (Cuestiones de método). Disponível em: <http://cvc.cervantes.es/>. Acesso em maio 2005.
- CHORPENNING, Joseph F. St. Joseph in the Spirituality of Teresa of Ávila and of Francis de Sales: convergences and divergences. In: WILSON, Christopher Chadwick. (org.) The Heirs of St. Teresa of Avila: defenders and dissemination of the founding Mother's legacy. Washington: ICS Publications, 2006. (Carmelite Studies IX) pp. 123-140.
- COLLADO, Ángel Fernández. Historia de La Iglesia en España: Edad Moderna. Toledo: I.T. San Ildefonso, 2007. Disponível em: <http://books.google.com.br/>. Acesso em mar. 2009.
- CONCHA, Victor García de la. Mística, estética y arte literario en Teresa de Jesús. In: CARDEDAL, Olegario; CONCHA, Victor García de la; LÓPEZ, Teófanés Egido [org.]. Actas del Congreso Internacional Teresiano. Salamanca: Universidad de Salamanca/ Universidad Pontificia de Salamanca/ Ministerio de Cultura, 1983. Vol. II. pp. 459-478.
- CORTÁZAR, Fernando García de; VESGA, José Manuel González. Breve Historia de España. Madrid: Alianza Editorial, 1999.
- CORTEGUERA, Luis R.; VICENTE, Marta V. (org.) Women, Texts and Authority in the Early Modern Spanish World. Hants, U.K.: Ashgate, 2003. Disponível em: <http://books.google.com.br/>. Acesso em mar. 2009.
- COUCHMAN, Jane; CRABB, Ann. Form and Persuasion in Women's Letters, 1400-1700. In: CRABB, Ann (org.). Form and Persuasion in Women's Informal Letters. 1500-1700. Hants, U.K.: Ashgate, 2005. pp. 3-18.

- COURCELLES, Dominique. Thérèse d'Ávila: femme d'écriture et de pouvoir dans l'Espagne du Siècle d'Or. Grenoble: Jérôme Millon, 1993.
- CROIX (SEROUET), Pierre de la. Une carmélite espagnole en France: la Mère Isabelle des Angés. Lettres inédites adressées aux Carmélites de Salamanque. (1606-1644). Ephemerides Carmeliticae, Roma, ano IX, pp. 197-221. 1958.
- CROSMAN, Inge; SULEIMAN, Susan Rubin (org.). The Reader in the Text: essays on audience and Interpretation. Princeton: Princeton University Press, 1980.
- CROSSEN, John F. Sor Juana Inés de La Cruz (1648?-1695). In.: REICHARDT, Mary R. (ed.) Catholic Women Writers. a bio-bibliographical sourcebook. Westport: Greenwood Press, 2001. pp. 181-186. Disponível em: <http://www.questia.com>. Acesso em out. 2006.
- CRUZ, Juana Inés de la. Letras sobre o espelho. São Paulo: Iluminuras, 1989.
- DARNTON, Robert. O Beijo de Lamourette. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- _____. Os Best-Sellers Proibidos da França Pré-revolucionária. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- DAVIS, Natalie Zemon. Nas Margens: três mulheres do século XVII. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.
- DAVIS, Natalie Zemon; FARGE, Arlette. (org.) História das mulheres no ocidente: do Renascimento à Idade Moderna. Porto: Afrontamento, 1994. vol. 3.
- DÍAZ, José Belmonte. La ciudad de Ávila: estudio histórico. Ávila: Caja de Ahorros de Ávila, 1986.
- DÍAZ, Manuel Peña. El espejo de los libros: lecturas y lectores en la España del Siglo de Oro. In: _____; PÉREZ, Pedro Ruiz; PUJALTE, Julian Solana. (org.) La Cultura del Libro en la Edad Moderna: Andalucía y América. Córdoba: Universidad de Córdoba, 2001. pp. 145-158.
- _____. Libros Permitidos, Lecturas Prohibidas. (Siglos XVI-XVII). Cuadernos de Historia Moderna (Anejos), Servicio de Publicaciones Universidad Complutense de Madrid, n. 1, pp. 85-101. 2002. Disponível em: <http://www.ucm.es/BUCM/revistasBUC/portal/>. Acesso em maio 2007.
- DI FEBO, Giuliana. La Santa de la Raza: un culto barroco en la España Franquista.

- Barcelona: Icaria Editorial, 1988.
- DOBHAN, Ulrich. Teresa de Jesús y la emancipación de la mujer. In: CARDEDAL, Olegario; CONCHA, Victor García de la; LÓPEZ, Teófanés Egido [org.]. Actas del Congreso Internacional Teresiano. Salamanca: Universidad de Salamanca/ Universidad Pontificia de Salamanca/ Ministerio de Cultura, 1983. Vol. I. pp. 121-136.
- EGIDO, Aurora. Los prólogos teresianos y la “santa ignorancia”. In: CARDEDAL, Olegario; CONCHA, Victor García de la; LÓPEZ, Teófanés Egido [org.]. Actas del Congreso Internacional Teresiano. Salamanca: Universidad de Salamanca/ Universidad Pontificia de Salamanca/ Ministerio de Cultura, 1983. Vol. II. pp. 581-607.
- _____. Santa Teresa contra los letrados. Los interlocutores de su obra. Criticón: Literatura y civilización del Siglo de Oro español, Toulouse, n. 20, pp. 85-121, 1982. Disponible em: <http://cvc.cervantes.es/>. Acceso em mar. 2007.
- EISENSTEIN, Elizabeth. La Revolución de la Imprenta en la Edad Moderna Europea. Madrid: Ediciones Akal, 1994.
- ELIAS, Norbert. A Sociedade dos Indivíduos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1994.
- ELIZALDE, Ignacio. Teresa de Jesús, protagonista de la dramática española del siglo XVII. Letras de Deusto: IV Centenário de Santa Teresa (1582-1982), Bilbao (Espanha), vol. 12, n. 24, pp. 173-198, jul./ dez. 1982.
- EMMONS, Glenroy; EMMONS, Marilyn C.; MOSELEY, William W. (org.) Spanish Literature, 1500-1700: a bibliography of Golden Age studies in Spanish and English, 1925-1980. Westport: Greenwood Press, 1984. Disponible em: <http://www.questia.com>. Acceso em out. 2006.
- ENTERRÍA, María Cruz García de. ¿Lecturas populares en tiempo de Cervantes? In: CASTILLO GÓMEZ, Antonio. (org.) Escribir y Leer en el siglo de Cervantes. Barcelona: Gedisa, 1999. pp. 345-362.
- ESTRADA, Francisco López. Cohetes para Teresa: la relación de 1627 sobre las fiestas de Madrid por el patronato de España de Santa Teresa de Jesús y la polémica sobre el mismo. In: CARDEDAL, Olegario; CONCHA, Victor García de la; LÓPEZ, Teófanés Egido [org.]. Actas del Congreso Internacional Teresiano. Salamanca: Universidad de Salamanca/ Universidad Pontificia de Salamanca/ Ministerio de Cultura, 1983.

Vol. II. pp. 637-681.

FABREGA, Mariana A. Asociacionismo y religiosidad: Una mirada en torno al espacio cofradiero abulense en el tránsito de la modernidad. Cuad. Hist. Esp. ene./dic. 2003, vol. 78, no.1, p.67-102. Disponível em: <http://www.scielo.org.ar/>. Acesso em out. 2006.

FÉLIX, Loiva Otero. História e Memória: a problemática da pesquisa. Passo Fundo: UPF, 2004.

FERNANDES, Maria de Lurdes Correia. Espelhos, cartas e guias: casamento e espiritualidade na Península Ibérica: 1450-1700. Disponível em: <http://ler.letras.up.pt/>. Acesso em out. 2006.

FERNÁNDEZ, Carlos Blanco. La Religión Impresa. Estudios Culturales para la Cataluña Moderna. Tiempos Modernos: Revista Electrónica de Historia Moderna. n. 7, 2002-2003. Disponível em: <http://www.tiemposmodernos.org/>. Acesso em ago. 2007.

FERNÁNDEZ, James D. La Vida de Teresa de Jesús y la salvación del discurso. MLN, Johns Hopkins University Press, vol. 105, n. 2, Hispanic Issue, pp. 283-302, mar. 1990. Disponível em: <http://www.jstor.org/>. Acesso em abr. 2008.

FRAGO, Antonio Viñao. Alfabetización y primeras letras (siglos XVI-XVII). In: CASTILLO GÓMEZ, Antonio. (org.) Escribir y Leer en el siglo de Cervantes. Barcelona: Gedisa, 1999. pp. 39-84

_____. Por una Historia de la Cultura Escrita: observaciones y reflexiones. Signo: Revista de Historia de la Cultura Escrita, Universidad de Alcalá de Henares, n. 3, pp. 41-68. 1996.

FRENK, Margit. Entre la voz y el silencio: La lectura en tiempos de Cervantes. México: Fondo de Cultura Económica, 2005.

_____. «Lectores Y Oidores». La Difusión Oral de la Literatura en el Siglo de Oro. Disponível em: <http://cvc.cervantes.es/>. Acesso em maio 2005.

FRUTOS, Alberto Montaner. El concepto de oralidad y su aplicación a la literatura española de los siglos XVI y XVII. En torno al vol. VII de Edad de Oro. Criticón: Literatura y civilización del Siglo de Oro español, Toulouse, n. 46, pp. 183-198, 1989. Disponível em: <http://cvc.cervantes.es/>. Acesso em mar. 2007.

- FORTES, Carolina Coelho. É possível uma história Medieval de Gênero? Considerações a respeito da aplicação do conceito Gênero em História Medieval. Disponível em: http://www.fazendogenero7.ufsc.br/artigos/C/Carolina_Coelho_Fortes_50.pdf. Acesso em mar. 2007.
- GADOW, Marion Reder. Las voces silenciosas de los claustros de clausura. Cuadernos de Historia Moderna, n. 25, monográfico, Servicio de Publicaciones Universidad Complutense de Madrid, pp. 279-335. 2000. Disponível em: <http://www.ucm.es/BUCM/revistasBUC/portal/>. Acesso em mar. 2007.
- GAGLIARDI, Donatella. “Quid Puella cum Armis?”: una aproximación a Doña Beatriz Bernal y a su Cristalián de España. [Tese de Doutorado defendida na UAB]. Disponível em: <http://www.tdx.cesca.es/>. Acesso em jun. 2005.
- GARCÍA, Antonio Rubial. La santidad controvertida: hagiografía y conciencia criolla alrededor de los venerables no canonizados de Nueva España. México: Fondo de Cultura Económica, 1999. Disponível em: <http://books.google.com.br/>. Acesso em mar. 2009.
- GARCÍA, Cristóbal Cuevas. Los criptónimos en el epistolario teresiano. In: CARDEDAL, Olegario; CONCHA, Victor García de la; LÓPEZ, Teófanés Egido [org.]. Actas del Congreso Internacional Teresiano. Salamanca: Universidad de Salamanca/ Universidad Pontificia de Salamanca/ Ministerio de Cultura, 1983. Vol. II. pp. 557-580.
- GARCÍA, Maximiliano Herraíz. Introducción a Camino de Perfección de Teresa de Jesús. Valencia: Centro de Espiritualidad Santa Teresa, s/d.
- _____. Introducción a Las Moradas de Santa Teresa. Valencia: Centro de Espiritualidad Santa Teresa, s/d.
- GARCÍA, Rafael M. Pérez. La Imprenta y la Literatura Espiritual Castellana en la España del Renacimiento, 1470-1560: historia y estructura de una emisión cultural. Gijón, Ediciones TREA, S. L., 2006.
- GARCÍA-LUENGOS, Germán Vega. La dimensión literaria de Santa Teresa. Revista de Espiritualidad: Teresa de Jesús. Mujer, Cristiana, Maestra, Madrid, vol. 41, ns. 162-163, pp. 29-62, 1982.

- GARRIDO, Pablo María. El Carmelo español en tiempo de Santa Teresa. In: CARDEDAL, Olegario; CONCHA, Victor García de la; LÓPEZ, Teófanés Egido [org.]. Actas del Congreso Internacional Teresiano. Salamanca: Universidad de Salamanca/ Universidad Pontificia de Salamanca/ Ministerio de Cultura, 1983. Vol. I. pp. 407-429.
- GEORGE, Charles H.; GEORGE, Katherine. Roman Catholic Sainthood and Social Status: a Statistical and Analytical Study. The Journal of Religion, The University of Chicago Press, vol. 35, n. 2, pp. 85-98, abr. 1955. Disponível em: <http://www.jstor.org/>. Acesso em maio de 2008.
- GIL, Ángeles Ezama. Ana Ozores y el modelo teresiano: ejemplaridad y escritura literaria. Disponível em: <http://www.cervantesvirtual.com/>. Acesso em nov. 2006.
- GINZBURG, Carlo. O Queijo e os Vermes. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.
- GIORDANO, Silvano; PAOLOCCI, Claudio. Nicolò Doria. Itinerari economici, culturali, religiosi nei secoli XVI-XVII tra Spagna, Genova e l'Europa. Roma: Teresianum, 1996. [IHT, Studia 7]
- GOMES, Ângela de Castro. Escrita de si, escrita da História: a título de prólogo. In.: _____. (org.). Escrita de Si, Escrita da História. Rio de Janeiro: Ed. FGV, 2004. pp. 7-24.
- GÓMEZ-MORIANA, Antonio. Discourse Analysis as Sociocriticism: the spanish golden age. Minnesota: University of Minnesota Press, 1993.
- GONZÁLEZ, Clara Inés Ramírez. La Universidad de Salamanca en el siglo XVI: corporación académica y poderes eclesiásticos. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2002.
- GRAÑA CID, María del Mar. ¿Leer con el alma y escribir con el cuerpo? Reflexiones sobre mujeres y cultura escrita. In: CASTILLO GÓMEZ, Antonio. Historia de la Cultura Escrita. Gijón: Trea, 2002. pp. 385-440.
- _____. Palabra escrita y experiencia femenina en el siglo XVI. In: CASTILLO GÓMEZ, Antonio. (org.) Escribir y Leer en el siglo de Cervantes. Barcelona: Gedisa, 1999. pp. 211-242.
- GRIGERA, Luisa López. La “compositio” en la prosa de Santa Teresa. In: CARDEDAL,

- Olegario; CONCHA, Victor García de la; LÓPEZ, Teófanés Egidio [org.]. Actas del Congreso Internacional Teresiano. Salamanca: Universidad de Salamanca/ Universidad Pontificia de Salamanca/ Ministerio de Cultura, 1983. Vol. II. pp. 683-698.
- GRISWOLD, Susan C. Topoi and Rhetorical Distance: The “Feminism” of María de Zayas. Revista de Estudios Hispánicos, Universidade do Alabama, tomo XIV, n. 2, pp. 97-116, maio 1980.
- HAASE-DUBOSC, Danielle. Intellectuelles, femmes d'esprit et femmes savantes au XVIIe siècle. CLIO, Intellectuelles, n. 13, 2001. Disponível em <http://clio.revues.org>. Acesso em out. 2006.
- HALBWACHS, Maurice. A Memória Coletiva. São Paulo: Centauro, 2006.
- HALICZER, Stephen. Between Exaltation and Infamy: female mystics in the Golden Age of Spain. New York: Oxford University Press, 2002. Disponível em: <http://www.questia.com>. Acesso em out. 2006.
- HAVELOCK, Eric A. La Musa Aprende a Escribir: reflexiones sobre oralidad y escritura desde la Antigüedad hasta el presente. Barcelona: Paidós, 2008.
- HERNÁNDEZ, Santiago Martínez. Memoria y escritura privada en la cultura nobiliario-cortesana del Siglo de Oro: Los Papeles del Marqués de Velada. Disponível em: <http://ler.letras.up.pt/>. Acesso em out. 2006.
- HERPOEL, Sonja. A la zaga de Santa Teresa: autobiografías por mandato. Amsterdam/Atlanta: Rodopi, 1999.
- _____. Suplico a los que me oygan... O El Arte Retórico De Una Campesina. Disponível em: <http://cvc.cervantes.es/>. Acesso em maio 2005.
- HERRERO, Javier. La Metáfora del Libro en Cervantes. Disponível em: <http://cvc.cervantes.es/>. Acesso em maio 2005.
- HOURCADE, José Jesús; LÓPEZ, Antonio Irigoyen. Notas para un Análisis de la Problemática Religiosa en la España de Felipe II. Disponível em: <http://www.hottopos.com/mirand12/antjos.htm>. Acesso em jun. 2005.
- HOWE, Elizabeth Teresa. Heeding the ‘Madre’: Ana de San Agustín and the Voice of Santa Teresa. In: WILSON, Christopher Chadwick. (org.) The Heirs of St. Teresa of Avila:

- defenders and dissemination of the founding Mother's legacy. Washington: ICS Publications, 2006. (Carmelite Studies IX) pp. 45-58.
- HUNT, Lynn (org.). A Nova História Cultural. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- IDÍGORAS, José I. Tellechea. Una letanía de Santa Teresa prohibida por la Inquisición española (1631). Ephemerides Carmeliticae, Roma, ano IX, pp. 458-466. 1958.
- JESUS, Matías del Niño. Índice de manuscritos carmelitanos existentes en la Biblioteca Nacional de Madrid. Ephemerides Carmeliticae, Roma, ano VIII, pp. 187-255. 1957.
- JOLY, Monique; ROUBAUD, Sylvia. Cartas son cartas. Apuntes sobre la carta fuera del género epistolar. Criticón: Literatura y civilización del Siglo de Oro español, Toulouse, n. 30, pp. 103-125, 1985. Disponível em: <http://cvc.cervantes.es/>. Acesso em mar. 2007.
- JOZEF, Bella. "(Auto)Biografia": os territórios da memória e da história. In: LEENHARDT, Jacques; PESAVENTO, Sandra Jatahy. (orgs.) Discurso Histórico e Narrativa Literária. Campinas: Editora da UNICAMP, 1998. pp. 295-308.
- KAMEN, Henry. Santa Teresa y la Contrarreforma. In: CARDEDAL, Olegario; CONCHA, Victor García de la; LÓPEZ, Teófanos Egido [org.]. Actas del Congreso Internacional Teresiano. Salamanca: Universidad de Salamanca/ Universidad Pontificia de Salamanca/ Ministerio de Cultura, 1983. Vol. I. pp. 287-296.
- KAVANAUGH, Kieran. Blessed Anne of St. Bartholomew. In: WILSON, Christopher Chadwick. (org.) The Heirs of St. Teresa of Avila: defenders and dissemination of the founding Mother's legacy. Washington: ICS Publications, 2006. (Carmelite Studies IX) pp. 59-71.
- KLANICZAY, Gábor; KRISTÓF, Ildikó. Écritures saintes et pactes diaboliques: Les usages religieux de l'écrit (Moyen Âge et Temps modernes). Annales. Histoire, Sciences Sociales. 56e Année, No. 4/5, Pratiques d'écriture, pp. 947-980, Jul. - Oct., 2001.
- KLEINBERG, Aviad M. Prophets in Their Own Country: Living Saints and the Making of Sainthood in the Later Middle Ages. Chicago: University of Chicago Press, 1997. Disponível em: <http://books.google.com.br/>. Acesso em mar. 2009.
- LAS CONSTITUCIONES Teresianas. Disponível em http://www.oed.pcn.net/nuns/n4_es.htm. Acesso em fev. 2006.

- LAVRIN, Asunción; LORETO, Rosalva. (ed.) Monjas y beatas: la escritura femenina en la espiritualidad barroca novohispana: siglos XVII y XVIII. Disponível em: <http://www.cervantesvirtual.com/>. Acesso em out. 2006.
- LEENHARDT, Jacques. Teoria da comunicação e teoria da recepção. Anos 90, Porto Alegre, n. 8, pp. 7-13, dez./ 1997.
- LE GOFF, Jacques. São Francisco de Assis. Rio de Janeiro: Record, 2001.
- _____. História e Memória: Memória. vol. 2. Lisboa: Edições 70, 2000.
- LEONARD, Irving A. Los Libros del Conquistador. México: Fondo de Cultura Económica, 1953.
- LERA, Javier San José. La literatura española en tiempos del emperador Carlos V. Disponível em: <http://www.cervantesvirtual.com/> Acesso em set. 2002.
- LEVI, Giovanni. Usos da biografia. In: AMADO, Janaína e FERREIRA, Marieta de Moraes (org.). Usos & abusos da história oral. Rio de Janeiro: Ed. FGV, 1996. pp. 167-182.
- LIMA, Luiz Costa. (org.) A Literatura e o Leitor: textos de estética da recepção. 2ª. Ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2000.
- LONG, Elizabeth. Women, Reading and Cultural Authority: some implications of the audience perspective in cultural studies. American Quaterly, vol. 38, n. 4, pp. 591-612, outono/1986.
- LÓPEZ, Ángela Atienza. Nuevas consideraciones sobre la geografía y la presencia conventual en la España Moderna. Otras facetas más allá de la concentración urbana. Hispania Sacra, LXI, n. 123, pp. 51-75, jan-jun. 2009.
- LÓPEZ, Teófanos Egido [org.]. Los jesuitas en España y en el mundo hispánico. Madrid: Marcial Pons Historia, 2004. Disponível em: <http://books.google.com.br/>. Acesso em mar. 2009.
- LÓPEZ, Teófanos Egido. Ambiente Histórico. In: BARRIENTOS, Alberto, et al. Introducción a la Lectura de Santa Teresa. Madrid: Editorial de Espiritualidad, 1978. pp. 43-103.
- _____. El Linaje Judeoconverso de Santa Teresa: (pleito de hidalguía de los Cepeda). Madrid: Editorial de Espiritualidad, 1986.

- _____. El tratamiento historiográfico de Santa Teresa (Inercias y revisiones). Revista de Espiritualidad: Santa Teresa en su ambiente histórico, Madrid, vol. 40, ns. 159-160, pp. 171-189, 1981.
- _____. Documentos sobre la muerte de Santa Teresa. Revista de Espiritualidad: Psicología y Teología en el Castillo Interior, Madrid, vol. 41, ns. 165, pp. 635-637, 1982.
- _____. Hagiografía y Estereotipos de Santidad Contrarreformista (La manipulación de san Juan de la Cruz) Texto digitado. [concedido gentilmente pelo autor via correspondência eletrônica]
- _____. La necesaria revisión histórica de Santa Teresa. Revista de Espiritualidad: Santa Teresa en su ambiente histórico, Madrid, vol. 40, ns. 159-160, pp. 163-169, 1981.
- _____. La refundación de los frailes carmelitas descalzos por Santa Teresa. Disponível em: <http://www.ocd.pcn.net/capitolo/doc6ES.htm>. Acesso em jul. 2003.
- _____. Libro de las Fundaciones. In: BARRIENTOS, Alberto, et al. Introducción a la Lectura de Santa Teresa. Madrid: Editorial de Espiritualidad, 1978. pp. 241-268.
- _____. Presencia de la religiosidad popular en Santa Teresa. In: CARDEDAL, Olegario; CONCHA, Victor García de la; LÓPEZ, Teófanos Egidio [org.]. Actas del Congreso Internacional Teresiano. Salamanca: Universidad de Salamanca/ Universidad Pontificia de Salamanca/ Ministerio de Cultura, 1983. Vol. I. pp. 197-227.
- _____. Santa Teresa y su circunstancia histórica. Revista de Espiritualidad: Teresa de Jesus. Mujer, Cristiana, Maestra, Madrid, vol. 41, ns. 162-163, pp. 9-27, 1982.
- _____. Teresa de Jesus. Mujer, Cristiana, Maestra. Revista de Espiritualidad: Teresa de Jesus. Mujer, Cristiana, Maestra, Madrid, vol. 41, ns. 162-163, pp. 5-6, 1982.
- LORA, José Luis Sánchez. El Diseño de la Santidad: la desfiguración de San Juan de la Cruz. Huelva: Universidad de Huelva, 2004.
- LUNA, Lola. Sor Valentina Pinelo, intérprete de las Sagradas Escrituras. Cuadernos Hispanoamericanos, Madrid, n.464, pp. 91-103, fev./ 1989.
- MADRE DE DIOS, Éfren de la; STEGGINK, Otger. Tiempo y Vida de Santa Teresa. Madrid: Editorial Católica, S.A., 1968.
- MADRE DE DIOS, Éfren de la. La escisión de Pastrana. In: CARDEDAL, Olegario; CONCHA,

- Victor García de la; LÓPEZ, Teófanos Egido [org.]. Actas del Congreso Internacional Teresiano. Salamanca: Universidad de Salamanca/ Universidad Pontificia de Salamanca/ Ministerio de Cultura, 1983. Vol. I. pp. 389-405.
- _____. La Herencia Teresiana. Madrid: Editorial de Espiritualidad, 1975.
- MANCINI, Guido. Tradición y originalidad en el lenguaje coloquial teresiano. In: CARDEDAL, Olegario; CONCHA, Victor García de la; LÓPEZ, Teófanos Egido [org.]. Actas del Congreso Internacional Teresiano. Salamanca: Universidad de Salamanca/ Universidad Pontificia de Salamanca/ Ministerio de Cultura, 1983. Vol. II. pp. 479-493.
- MANGUEL, Alberto. Uma História da Leitura. São Paulo: Ed. Schwarcz Ltda., 1997.
- MARCONE, Jorge. La Oralidad Escrita: sobre la reivindicación y re-inscripción del discurso oral. Lima (Peru): Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica de Perú, 1997.
- MARCOS, Balbino. Facetas del Campo Objetivo en la Sensibilidad Teresiana. Letras de Deusto, Bilbao, vol. 12, n. 24, pp. 123-145, jul./dez. 1982.
- MARCOS, Juan Antonio. Mística y Subversiva: Teresa de Jesús. Las estrategias retóricas del discurso místico. Madrid: Editorial de Espiritualidad, 2001.
- MARÍN, Nicolas. Teresa de Jesús en el teatro barroco. In: CARDEDAL, Olegario; CONCHA, Victor García de la; LÓPEZ, Teófanos Egido [org.]. Actas del Congreso Internacional Teresiano. Salamanca: Universidad de Salamanca/ Universidad Pontificia de Salamanca/ Ministerio de Cultura, 1983. Vol. II. pp. 699-719.
- MAROTO, Daniel de Pablo. Lecturas y Maestros de Santa Teresa. Madrid: Editorial de Espiritualidad, 2009.
- _____. Mística Femenina y Experiencia de Dios en la Edad Media. Revista de Espiritualidad: La Mujer, ¿Vigia de un Nuevo Amanecer?, Madrid, vol. 60, n. 241, pp. 529-576, 2001.
- _____. Resonancias Históricas del “Camino de Perfección”. In: CARDEDAL, Olegario; CONCHA, Victor García de la; LÓPEZ, Teófanos Egido [org.]. Actas del Congreso Internacional Teresiano. Salamanca: Universidad de Salamanca/ Universidad Pontificia de Salamanca/ Ministerio de Cultura, 1983. Vol. I. pp. 41-64.

- MARQUILHAS, Rita. Orientación mágica del texto escrito. CASTILLO GÓMEZ, Antonio. (org.) Escribir y Leer en el siglo de Cervantes. Barcelona: Gedisa, 1999. pp. 111-128.
- MARTÍN, María Bernal. El Triunfo de S. Ignacio y S. Francisco Javier. Disponível em: <http://parnaseo.uv.es/>. Acesso em nov. 2006.
- MARTÍN, Melquiades Andrés. La religiosidad de los privilegiados: Santa Teresa y el Erasmismo. In: CARDEDAL, Olegario; CONCHA, Victor García de la; LÓPEZ, Teófanos Egido [org.]. Actas del Congreso Internacional Teresiano. Salamanca: Universidad de Salamanca/ Universidad Pontificia de Salamanca/ Ministerio de Cultura, 1983. Vol. I. pp. 169-195.
- MARTÍNEZ, Enrique Llamas. Santa Teresa de Jesús y la Inquisición Española. Madrid: CSIC, 1972.
- _____. Teresa de Jesús y los alumbrados. Hacia una revisión del “alumbradismo” español del siglo XVI. In: CARDEDAL, Olegario; CONCHA, Victor García de la; LÓPEZ, Teófanos Egido [org.]. Actas del Congreso Internacional Teresiano. Salamanca: Universidad de Salamanca/ Universidad Pontificia de Salamanca/ Ministerio de Cultura, 1983. Vol. I. pp. 137-167.
- MARTÍNEZ, Fidel García. Espontaneidad y Feminismo en Santa Teresa “El Castillo Interior”. Disponível em: <http://www.hispanista.com.br/>. Acesso em nov. 2003.
- MEDWICK, Cathleen. Teresa of Avila: the progress of a soul. Nova York: Image Book, 1999.
- MENDIOLA, Domingo Fernandez de. Perfil Histórico del Carmelo Teresiano. Disponível em: <http://www.carmelitasdescalzos.com/>. Acesso em: ago. 2008.
- MENESES, Ulpiano T. Bezerra. A crise da Memória, História e Documento: reflexões para um tempo de transformações. In: SILVA, Zélia Lopes da. (org.) Arquivos, Patrimônio e Memória: trajetórias e perspectivas. São Paulo: Editora UNESP, 1999. pp. 11-29.
- MEREGALLI, Franco. Más sobre la recepción literaria. Anales de Literatura Española. n. 4, pp. 271-282. 1985. Disponível em: <http://www.cervantesvirtual.com/>. Acesso em maio. 2004.
- MERRIM, Stephanie. Early Modern Women’s Writing and Sor Juana Inés de la Cruz.

- Nashville: Vanderbilt University Press, 1999.
- MIGUEL, Nicasio Salvador. Una cultura del libro: la literatura medieval española (1968-1998). In: La Historia Medieval en España: un balance historiográfico (1968-1998). Pamplona: Gobierno de Navarra, 1999. [Anais de la XXV Semana de Estudios Medievales, Estella-Lizarra – jul./ 1998]
- MILLAN, Jose Martinez. El Confesionalismo de Felipe II y la Inquisición. Disponível em: <http://diana.uca.es/>. Acesso em fev. 2007.
- MÍNGUEZ, Víctor. Imágenes para leer: Función del grabado en el libro del Siglo de Oro. In: CASTILLO GÓMEZ, Antonio. (org.) Escribir y Leer en el siglo de Cervantes. Barcelona: Gedisa, 1999. pp. 255-283.
- MINK, Joanna Stephens; WARD, Janet Doubler. (org.) Communication and Women's Friendships: parallels and intersections in literature and life. Bowling Green: Bowling Green State University Popular Press, 1993. Disponível em: <http://www.questia.com>. Acesso em out. 2006.
- MORAND, Frédérique. El papel de las monjas en la sociedad española del setecientos. Cuadernos de Historia Moderna, n. 29, Servicio de Publicaciones Universidad Complutense de Madrid, pp. 45-64. 2004 Disponível em: <http://www.ucm.es/BUCM/revistasBUC/portal/>. Acesso em mar. 2007.
- MOREL-FATIO, A. Les Lectures de Sainte Thérèse. [Extraído de Bulletin Hispanique, jan./mar. 1908.] Disponível em: <http://www.bnf.fr/>. Acesso em maio 2005.
- MORIONES, Ildefonso. Ana de Jesús y la Herencia Teresiana. ¿Humanismo cristiano o rigor primitivo? Roma: Teresianum, 1968.
- _____. El Carmelo Teresiano y sus problemas de memoria histórica. Vitoria: Ediciones del Carmen, 1997.
- _____. El P. Doria y el Carisma Teresiano. Roma: s/e, 1994.
- _____. O Carisma Teresiano: estudo sobre as origens. Rio de Janeiro: 1973. Disponível em: <http://www.carmelitasdescalzos.com/>. Acesso em: ago. 2008.
- _____. O Carmelo Teresiano: páginas de sua história. Disponível em: <http://www.ocd.pcn.net/>. Acesso em maio 2003.

- _____. Santa Teresa ¿Fundadora o Reformadora? Teresianum, n. 41, pp. 669-684. 1990.
Disponível em: <http://www.carmelitasdescalzos.com/>. Acesso em: ago. 2008.
- MORUJÃO, Isabel. Entre duas memórias: Maria de San José (Salazar) O.C.D., fundadora do primeiro Carmelo descalço feminino em Portugal. Disponível em: <http://ler.letras.up.pt/>. Acesso em out. 2006.
- _____. Livros e Leituras na Clausura Feminina de Setecentos. Línguas e Literaturas, Revista da Faculdade de Letras, Porto, n. XIX, pp. 111-170, 2002.
- MOSQUERA, Santiago Fernández. Quevedo y los Santos. Criticón, n. 92, pp. 7-37, 2004.
Disponível em: <http://cvc.cervantes.es/>. Acesso em mar. 2008.
- MOTTA, Marly da Silva. O Relato Biográfico como Fonte para a História. Vidya, Santa Maria, vol. 19, n. 34, pp. 101-122, jul./dez. 2000.
- MOULINIER, Laurence. H comme Histoire: Hrotsvita, Hildegarde et Herrade, trois récits de fondation au féminin. CLIO, Femmes et Religions, n. 2, 1995. Disponível em <http://clio.revues.org>. Acesso em out. 2006.
- MOYSÉS, Sarita Maria Affonso. Literatura e história: imagens de leitura e de leitores no Brasil no século XIX. In: LEENHARDT, Jacques; PESAVENTO, Sandra Jatahy. (orgs.) Discurso Histórico e Narrativa Literária. Campinas: Editora da UNICAMP, 1998. pp. 93-109.
- MUJICA, Barbara. Paul the Enchanter: Saint Teresa's Vow of Obedience to Gracián. In: WILSON, Christopher Chadwick. (org.) The Heirs of St. Teresa of Avila: defenders and dissemination of the founding Mother's legacy. Washington: ICS Publications, 2006. (Carmelite Studies IX) pp. 21-44.
- MURIEL, Josefina. Las Mujeres de Hispanoamérica: Época colonial. Madrid: Editorial MAPFRE, 1992. [Colecciones MAPFRE: 1492/Colección Armas y América]
- MYERS, Kathleen Ann. "Miraba las cosas que desía": Convent Writing, Picaresque Tales, and the Relación autobiográfica by Ursula Suárez (1666-1749). Romance Quaterly, vol. 40, n. 3, pp. 156-172, 1993. Disponível em: <http://www.questia.com>. Acesso em abr. 2007.
- _____. Neither Saints nor Sinners: writing the lives of women in Spanish America. New York: Oxford University Press, 2003. Disponível em: <http://www.questia.com>.

Acesso em out. 2006.

- NANCARROW, Mindy. The 17th-Century Spanish "Vida": Producing Sanctity with Words and Images. Woman's Art Journal, vol. 25, n. 1, pp. 32-38, spring/summer, 2004. Disponível em: <http://www.jstor.org/>. Acesso em maio 2008.
- NAVARRO BONILLA, Diego. Del Corazón a la Pluma. archivos y papeles privados femeninos en la Edad Moderna. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2004.
- NIETO, Juan Ignacio Gutierrez. El proceso de encastamiento social de la Castilla del siglo XVI. La respuesta conversa. In: CARDEDAL, Olegario; CONCHA, Victor García de la; LÓPEZ, Teófanés Egido [org.]. Actas del Congreso Internacional Teresiano. Salamanca: Universidad de Salamanca/ Universidad Pontificia de Salamanca/ Ministerio de Cultura, 1983. Vol. I. pp. 103-120.
- NIGG, Walter. Teresa de Ávila. 2ª. Ed. São Paulo: Edições Loyola, 1995. [Coleção: Os grandes em imagem. Fotografias de Helmuth Nils Loose e epílogo de Juan Bosco de Jesús, OCD. Primeira edição: 1981]
- NORA, Pierre. Les Lieux de Mémoire. Paris: Gallimard, 1992.
- NOVALIN, José Luis González. Teresa de Jesús y el Luteranismo en España. In: CARDEDAL, Olegario; CONCHA, Victor García de la; LÓPEZ, Teófanés Egido [org.]. Actas del Congreso Internacional Teresiano. Salamanca: Universidad de Salamanca/ Universidad Pontificia de Salamanca/ Ministerio de Cultura, 1983. Vol. I. pp. 351-387.
- OCAMPO, Guillermo Nieva. Incorporarse a Jesucristo: prácticas sacramentales y penitenciales entre los dominicos castellanos en el siglo XVI. Hispania Sacra, Estudios de Edad Moderna, 58, 117, enero-junio 2006, pp. 39-67.
- _____. "Servir a Dios con Quietud", La elaboración de un modelo regular femenino para las dominicas castellanas a mediados del siglo XVI. Hispania Sacra, 59, 119, enero-junio 2007, pp. 163-196.
- OLSON, David R. El Mundo sobre el Papel: el impacto de la escritura y la lectura en la estructura del conocimiento. Barcelona: Gedisa, 1997.

- ONG, Walter. Oralidade e Cultura Escrita: a tecnologização da palavra. Campinas: Papyrus, 1998.
- ORO, José García. La vida monástica femenina en la España de Santa Teresa. In: CARDEDAL, Olegario; CONCHA, Victor García de la; LÓPEZ, Teófanés Egido [org.]. Actas del Congreso Internacional Teresiano. Salamanca: Universidad de Salamanca/ Universidad Pontificia de Salamanca/ Ministerio de Cultura, 1983. Vol. I. pp. 331-349.
- _____. Reformas y Observancias: crisis y renovación de la vida religiosa española durante el Renacimiento. Revista de Espiritualidad: Santa Teresa en su ambiente histórico, Madrid, vol. 40, ns. 159-160, pp. 191-213, 1981.
- ORO, José García; SILVA, M^a. José Portela. Felipe II y las iglesias de Castilla a la hora de la Reforma Tridentina (Preguntas y respuestas sobre la vida religiosa castellana). Cuadernos de Historia Moderna, n. 20, Servicio de Publicaciones Universidad Complutense de Madrid, pp. 9-32. 1998. Disponible em: <http://www.ucm.es/BUCM/revistasBUC/portal/>. Acesso em mar. 2007.
- PAGEAUX, Daniel-Henri. Traducción y Recepción de Santa Teresa en Francia. In: DONAIRE, M^a. Luisa; LAFARGA, Francisco (eds.). Traducción y adaptación cultural: España-Francia. Oviedo: Universidad de Oviedo, Servicio de Publicaciones, 1991. pp. 167-174. Disponible em: <http://www.cervantesvirtual.com/>. Acesso em ago. 2008.
- PASCUA SÁNCHEZ, María José de la. Aproximación a los niveles de alfabetización en la provincia de Cádiz: las poblaciones de Cádiz, El Puerto de Santa Maria, Medina Sidonia y Alcalá de los Gazules entre 1675 y 1800. Disponible em: <http://diana.uca.es/>. Acesso em fev. 2007.
- _____. Escritura y Experiencia Femenina: la memoria de las descalzas en el Libro de Recreaciones de Sor María de San José. Disponible em: <http://diana.uca.es/>. Acesso em fev. 2007.
- PEDRA, José Alberto. Jerônimo Gracián de la Madre de Dios OCD: o herdeiro exilado. Disponible em: http://www.oed.pcn.net/H_Gracian.htm. Acesso em maio 2003.
- PELLITERO, Ana María Álvarez. Cancionero del Carmelo de Medina del Campo (1604-1622). In: CARDEDAL, Olegario; CONCHA, Victor García de la; LÓPEZ, Teófanés

- Egido [org.]. Actas del Congreso Internacional Teresiano. Salamanca: Universidad de Salamanca/ Universidad Pontificia de Salamanca/ Ministerio de Cultura, 1983. Vol. II. pp. 525-543.
- PEÑA, María del Val González de la [coord.]. Mujer y Cultura Escrita: del mito al siglo XXI. Gijón: Ediciones Trea, 2005.
- PEREZ, Enrique Villalba. Entre la Ignorancia y la "Bachilleria": Imagen de la Mujer y la Cultura en el Siglo de Oro. In: CID, María del Mar Graña (org.) Las Sabias Mujeres II (siglos III – XVI). Homenaje a Lola Luna. Madrid: Asociación Al-Mudayna, 1995. pp. 201-213.
- PÉREZ, José Ignacio Fortea. Las Ciudades, sus Oligarquías, y el Gobierno del Reino. In: CARRASCO, Antonio Feros; GONZÁLEZ, Juan Eloy Gelabert. (org.). España en Tiempos del Quijote. Madrid: Taurus Ediciones, 2004. pp. 235-278.
- PÉREZ, Joseph. Cultura y sociedad en tiempos de Santa Teresa. In: CARDEDAL, Olegario; CONCHA, Victor García de la; LÓPEZ, Teófanos Egido [org.]. Actas del Congreso Internacional Teresiano. Salamanca: Universidad de Salamanca/ Universidad Pontificia de Salamanca/ Ministerio de Cultura, 1983. Vol. I. pp. 31-40.
- _____. La España del Siglo XVI. Madrid: Espasa-Calpe, 2001.
- _____. La sociedad española del Renacimiento. Disponível em: <http://www.cervantesvirtual.com>. Acesso em set. 2002.
- PÉREZ, Maria del Carmen Rubalcaba. Prácticas de Cultura Escrita: aproximaciones y realidades. Provincia de Santander, s. XIX. 2004. Tese (Doutorado em História) – Departamento de História Moderna e Contemporânea, Universidade da Cantábria, Santander. Disponível em: <http://www.tdr.cesca.es/>. Acesso em set. 2005.
- PETROFF, Elizabeth Alvilda. Medieval Women's Visionary Literature. New York: Oxford University Press, 1986. Disponível em: <http://www.questia.com/>. Acesso em out. 2006.
- PETRUCCI, Armando. Alfabetismo, escritura, sociedad. Barcelona: Gedisa, 1999.
- PIDAL, Ramon Menéndez. La lengua de Cristóbal Colón, el estilo de Santa Teresa y otros estudios sobre el siglo XVI. 2 ed. Buenos Aires: Espasa-Calpe Argentina S. A., 1944.
- _____. Observaciones Críticas sobre las Biografías de Fray Bartolomé de las Casas.

- Disponível em: <http://cvc.cervantes.es/>. Acesso em out. 2006.
- PIÑA, Carlos. Sobre la Naturaleza del Discurso Autobiográfico. Anuário Antropológico, Brasília, n. 88, pp. 95-126, 1991.
- POLLAK, Michael. Memória e Identidade Social. Estudos Históricos, Rio de Janeiro, vol. 5, n. 10, pp. 200-212, 1992.
- _____. Memória, Esquecimento, Silêncio. Estudos Históricos, Rio de Janeiro, vol. 2, n. 3, pp. 3-15, 1989.
- PONTES, Heloisa. Páginas de devoção e de sensação: gênero e história social do livro e da leitura. Cadernos Pagu. jul./ dez. 2005, n.25, pp. 391-398. Disponível em: <http://www.scielo.br/>. Acesso em jun. 2006.
- PORTO, Thiago de Azevedo. A tipologia da santidade na Península Ibérica entre os séculos XI e XIII. Atas da V Semana de Estudos Medievais [UFRJ/PEM] nov. 2003. Disponível em <http://www.ifcs.ufrj.br/~pem/Sem.htm>. Acesso em jun. 2005.
- POUTRIN, Isabelle. La lecture hagiographique comme pratique religieuse féminine (Espagne, XVIe-XVIIe siècles). Mélanges de la Casa de Velázquez, 2003, n. 33-2, pp. 79-96. Disponível em: <http://mcv.revues.org/262>. Acesso em fev. 2012.
- _____. Souvenirs d'enfance: l'apprentissage de la sainteté dans l'Espagne moderne. Mélanges de la Casa de Velázquez. 1987, n. 23, pp. 331-354. Disponível em: http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/casa_0076-230X_1987_num_23_1_2496. Acesso em: fev. 2012.
- PRADA, Valentín Vázquez de. La economía castellana en la época de Santa Teresa. In: CARDEDAL, Olegario; CONCHA, Victor García de la; LÓPEZ, Teófanés Egido [org.]. Actas del Congreso Internacional Teresiano. Salamanca: Universidad de Salamanca/ Universidad Pontificia de Salamanca/ Ministerio de Cultura, 1983. Vol. I. pp. 229-247.
- PUERTAS, Manuel García. Cervantes y la Crisis Del Renacimiento Español. Montevideo: Universidad de la Republica/ Facultad de Humanidades y Ciencias, 1962.
- RAMÍREZ, Pedrop José Rueda. La circulación de libros entre el viejo y el nuevo mundo en la Sevilla de finales del siglo XVI y comienzos del siglo XVII. Cuadernos de Historia Moderna, n. 22, Servicio de Publicaciones Universidad Complutense de Madrid,

- pp. 79-105. 1999. Disponível em: <http://www.ucm.es/BUCEM/revistasBUC/portal/>. Acesso em mar. 2007.
- REYRE, Dominique. Metahagiografía áurea: los santos en diccionario de Sebastián de Covarrubias. Criticón, n. 92, pp. 47-64, 2004. Disponível em: <http://cvc.cervantes.es/>. Acesso em mar. 2008.
- REVEL, Jacques. Jogos de Escalas: a experiência da microanálise. Rio de Janeiro: Ed. FGV, 1998.
- RHODES, Elizabeth. Luisa de Carvajal's counter-reformation journey to selfhood (1566-1614). Renaissance Quarterly, vol. 51. 1998. Disponível em: <http://www.questia.com>. Acesso em maio 2007.
- RICOEUR, Paul. A Memória, a História, o Esquecimento. Campinas: Editora da Unicamp, 2007.
- _____. Mundo do Texto e Mundo do Leitor. In: _____. Tempo e Narrativa. Campinas: Papyrus, 1994. vol. 3. pp. 273-314.
- ROBRES, Fernando Andrés. La Peregrinación de Anastasio de fray Jerónimo Gracián: misticismo... y memorialismo autojustificativo. In: ALVAR, Alfredo; CONTRERAS, Jaime; RUIZ, José Ignacio [org.] Política y Cultura en la Época Moderna: Cambios dinásticos. Milenarismos, mesianismos y utopías. Alcalá de Henares: Universidad de Alcalá de Henares, 2004. pp. 645-662.
- RODRIGO, Romualdo. Manual para Instruir los Procesos de Canonización. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 1988. [Bibliotheca Salmaticensis, estudios 104]
- RODRÍGUEZ, Carmen. Infraestructura del epistolário de Santa Teresa. Los correos del siglo XVI. In: CARDEDAL, Olegario; CONCHA, Victor García de la; LÓPEZ, Teófanés Egido [org.]. Actas del Congreso Internacional Teresiano. Salamanca: Universidad de Salamanca/ Universidad Pontificia de Salamanca/ Ministerio de Cultura, 1983. Vol. I. pp. 65-90.
- RODRÍGUEZ, Francisco Javier Sedeño. El epistolario teresiano: para una hipótesis desde la intertextualidad. Disponível em: <http://www.spanport.ucsb.edu/>. Acesso em ago. 2005.

- RODRÍGUEZ, Teresa Nava. La mujer en las aulas (siglos XVI-XVIII): una historia en construcción. Cuadernos de Historia Moderna, n. 16, Servicio de Publicaciones Universidad Complutense de Madrid, pp. 377-389. 1995. Disponível em: <http://www.ucm.es/BUCM/revistasBUC/portal/>. Acesso em mar. 2007.
- ROSENTHAL, Gabriele. A estrutura e a *gestalt* das autobiografias e suas conseqüências metodológicas. In: AMADO, Janaína e FERREIRA, Marieta de Moraes (org.). Usos & abusos da história oral. Rio de Janeiro: Ed. FGV, 1996. pp. 193-199.
- ROSSI, Rosa. Teresa de Ávila: más allá del modelo tridentino. In: BELLO, Ángela Ales. El dulce canto del corazón: Mujeres místicas desde Hildegarda a Simone Weil. Madrid: narcea, 2006. Pp. 131-140. Disponível em: <http://books.google.com.br/>. Acesso em mar. 2009.
- ROSSI, Teresa M. Presencia de Santa Teresa y de la Reforma carmelitana en la Biblioteca Barberini. Revista de Filología Románica, vol. 3, Editorial de la Universidad Complutense de Madrid, pp. 257-274. 1985. Disponível em: <http://www.ucm.es/BUCM/revistasBUC/portal/>. Acesso em maio 2007.
- RUDDER, Robert S. Santa Teresa's Mysticism: The Paradox of Humility. Hispania, Vol. 54, n. 2, pp. 341-345, maio 1971. Disponível em: <http://www.jstor.org/>. Acesso em ago. 2008.
- RUFFINATTO, Aldo. Hacia una Teoría Semiológica del Relato Hagiográfico. Berceo, ns. 94-95, pp. 105-132, 1978 Disponível em: <http://dialnet.unirioja.es>. Acesso em mar. 2008.
- RUÍZ GARCÍA, Elisa. El artificio librario: de cómo las formas tienen sentido. In: GÓMEZ, Antonio Castillo. (org.) Escribir y Leer en el siglo de Cervantes. Barcelona: Gedisa, 1999. pp. 285-312.
- _____. El universo femenino y las letras (siglos XV-XVII). In: PEÑA, María del Val González de la [coord.]. Mujer y Cultura Escrita: del mito al siglo XXI. Gijón: Ediciones Trea, 2005. pp. 97-115.
- SAGRADA FAMILIA, Hipólito de La. Los Procesos de Beatificación y Canonización de Santa Teresa. Monte Carmelo, n. 78, vols. 1-3, Editorial Monte Carmelo, Burgos, pp. 85-130. 1970.

- SÁNCHEZ, Concha Torres. La Clausura Imposible: conventualismo femenino y expansión contrarreformista. Madrid: Asociación Cultural Al-Mudayna, 1999.
- SÁNCHEZ, Magdalena. Confession and complicity: Margarita de Austria, Richard Haller, S. J., and the court of Philip III. Cuadernos de Historia Moderna, n. 14, Servicio de Publicaciones Universidad Complutense de Madrid, pp. 133-149. 1993. Disponível em: <http://www.ucm.es/BUCM/revistasBUC/portal/>. Acesso em mar. 2007.
- SÁNCHEZ, Manuel Diego. Bibliografía Sistemática de Santa Teresa de Jesús. Madrid: Editorial de Espiritualidad, 2008.
- SANDER, Lúcia V. O caráter confessional da literatura de mulheres. Organon: A Mulher e a Literatura Revista do Instituto de Letras da UFRGS, nº. 16, pp. 38-51, 1989.
- SANGNIEUX, Joel. Santa Teresa y los libros. In: CARDEDAL, Olegario; CONCHA, Victor García de la; LÓPEZ, Teófanos Egido [org.]. Actas del Congreso Internacional Teresiano. Salamanca: Universidad de Salamanca/ Universidad Pontificia de Salamanca/ Ministerio de Cultura, 1983. Vol. II. pp. 747-764.
- SANROMÁN, Juan Bosco. Anteriores centenarios de la muerte de Santa Teresa. Revista de Espiritualidad: Santa Teresa en su ambiente histórico, Madrid, vol. 40, ns. 159-160, pp. 331-353, 1981.
- SANTA TERESA, Silvério de. Historia del Carmen Descalzo en España, Portugal y America. Burgos: Ed. Monte Carmelo, 1935-1952. 15 tomos. [HCD]
- SANTOS, Luciana Lopes dos. “Fémina Inquieta y Andariega”: valores e símbolos da literatura cavaleiresca nos escritos de Santa Teresa de Jesús (1515-1582). 2006. 153 pp. Dissertação de mestrado (Programa de Pós-Graduação em História) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre. 2006.
- SANTOS, Myrian Sepúlveda dos. Memória Coletiva e Teoria Social. São Paulo: Annablume, 2003.
- SANTOS, Zulmira C. Percursos e formas de leitura “feminina” na segunda metade do século XVIII. Línguas e Literaturas, Revista da Faculdade de Letras, Porto, n. XIX, pp. 71-110, 2002.
- SCHLAU, Stacey. Following Saint Teresa: Early Modern Women and Religious Authority. MLN, Johns Hopkins University Press, vol. 117, n. 2, Hispanic Issue, pp. 286-309,

- mar. 2002. Disponível em: <http://www.jstor.org/>. Acesso em abr. 2008.
- SCHMIDT, Benito Bisso. (org.) O Biográfico: perspectivas interdisciplinares. Santa Cruz do Sul: EDUNISC, 2000.
- SCHMIDT, Benito Bisso. “O gênero biográfico no campo do conhecimento histórico: trajetória, tendências e impasses atuais e uma proposta de investigação.” Anos 90, Porto Alegre, n. 6, pp. 165-192, dez./1996.
- _____. Biografia e regimes de historicidade. MÉTIS: história & cultura, vol. 2, n. 3, pp. 35-36, jan./jun. 2003.
- _____. Construindo Biografias... Historiadores e Jornalistas: Aproximações e Afastamentos. Estudos Históricos, Rio de Janeiro, n. 19, 1997. Disponível em: <http://www.cpdoc.fgv.br/>. Acesso em jun. 2004.
- _____. Em Busca da Terra da Promissão: a história de dois líderes socialistas. Porto Alegre: Palmarinca, 2004.
- SECO, Atilano Rico. Fray Luis de Granada, maestro predilecto de Santa Teresa. Ciência Tomista: Publicación Cuatrimestral del Centro de Estudios Teológicos de San Esteban. Salamanca, vol. 113, n. 1, jan./abr. 1986.
- SEGURA GRAIÑO, Cristina. Recepción y evolución de la Historia de las Mujeres. Introducción y desarrollo en relación con la Historia de España. Vasconia. n. 35, 2006, pp. 13-30. Disponível em: <http://www.euskomedia.org/PDFAnlt/vasconia/vas35/35013030.pdf>. Acesso em mar. 2007.
- SENABRE, Ricardo. Sobre el género literario del “Libro de la Vida”. In: CARDEDAL, Olegario; CONCHA, Victor García de la; LÓPEZ, Teófanés Egido [org.]. Actas del Congreso Internacional Teresiano. Salamanca: Universidad de Salamanca/ Universidad Pontificia de Salamanca/ Ministerio de Cultura, 1983. Vol. II. pp. 765-776.
- SILVA, Andréia Cristina Lopes Frazão da. A santidade como construção histórica: o caso de Santo Domingo de Silos. In: BITTENCOURT, Vanda de Oliveira e LEÃO, Ângela Vaz (org.) Encontro Internacional de Estudos Medievais (4.: 2001: Belo Horizonte).

Anais. Belo Horizonte: PUCMG, 2003. pp. 640-648.

SIMS, Edna N. Resumen de la imagen negativa de la mujer en la literatura española hasta mediados del siglo XVI. Revista de Estudios Hispánicos, Universidade do Alabama, tomo XI, n. 3, pp. 433-449, out. 1977.

SLADE, Carole. St. Teresa of Avila: author of a heroic life. Berkeley: University of California Press, 1995. Disponível em: <http://ark.cdlib.org/>. Acesso em nov. 2005.

SMET, Joaquín. Los Carmelitas: historia de la Orden del Carmen. II. Las reformas. En busca de la autenticidad. (1563-1750) Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1990. [BAC 510]

_____. Los Carmelitas: historia de la Orden del Carmen. III. Las reformas. Personas, literatura, arte. (1563-1750) Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1991. [BAC 517]

SMITH, Paul Julian. Writing Women in Golden Age Spain: Saint Teresa and María de Zayas. MLN, Johns Hopkins University Press, vol. 102, n. 2, Hispanic Issue, pp. 220-240, mar. 1987. Disponível em: <http://www.jstor.org/>. Acesso em abr. 2008.

SMOLKA, Ana Luiza Bustamante. A memória em questão: uma perspectiva histórico-cultural. Educação & Sociedade, ano XXI, n. 71, pp. 166-193, jul. 2000. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/es/v21n71/a08v2171.pdf>. Acesso em ago. 2012.

SMOLLER, Laura A. Miracle, Memory, and Meaning in the Canonization of Vincent Ferrer, 1453-1454. Speculum, vol. 73, n. 2, pp. 429-454, abr. 1998. Disponível em: <http://www.jstor.org/>. Acesso em maio de 2008.

SOARES, Davi Alves. O P. Jerônimo Gracián de La Madre de Dios: pioneiro das missões do Carmelo Teresiano. 2007. 208 pp. Tesis para la obtención del grado de Licenciatura en Teología Espiritual – Facultad de Teología del Norte de España, Burgos. 2007.

SOROLLA, Maria Pilar Manero. Ana de Jesús: cronista de la fundación del Carmen de Granada. Disponível em: <http://cvc.cervantes.es/>. Acesso em dez. 2007.

_____. Ana de Jesús y las biografías del Carmen Descalzo. Actas del congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas. 13. Historia y sociedad, comparada y otros estudios. Pp. 145-153. Disponível em: <http://books.google.com.br/>. Acesso em mar. 2009.

- _____. Cartas de Ana de San Bartolomé a Monseñor Pierre de Bérulle. Criticón: Literatura y civilización del Siglo de Oro español, Toulouse, n. 51, pp. 125-140, 1991. Disponível em: <http://cvc.cervantes.es/>. Acesso em out. 2006.
- _____. Diálogos de Carmelitas: Libro de Recreaciones de María de San José. Disponível em: <http://cvc.cervantes.es/>. Acesso em maio 2005.
- _____. Exilios y Destierros en la Vida y en la Obra de María de Salazar. Disponível em: <http://www.cervantesvirtual.com/>. Acesso em out. 2006.
- _____. La Biblia en el Carmelo Femenino: la obra de María de San José (Salazar). Disponível em: <http://cvc.cervantes.es/>. Acesso em dez. 2007.
- _____. La peregrinación autobiográfica de Anastasio-Jerónimo (Gracián de la Madre de Dios). Revista de Literatura. Madrid, n. 125, t. LXIII, pp. 21-37, 2001. Disponível em: <http://revistadeliteratura.revistas.csic.es>. Acesso em jun. 2011.
- _____. Un diálogo de carmelitas primitivo traducido al francés: Pour l'instruction de novices de María de San José (Salazar). In: DONAIRE, M^a. Luisa; LAFARGA, Francisco (eds.). Traducción y adaptación cultural: España-Francia. Oviedo: Universidad de Oviedo, Servicio de Publicaciones, 1991. pp. 369-379. Disponível em: <http://www.cervantesvirtual.com/>. Acesso em ago. 2008.
- STRAUSZ, Rosa Amanda. Teresa: a santa apaixonada. Rio de Janeiro: Editora Objetiva, 2005.
- STROUD, Matthew D. La literatura y la mujer en el Barroco: valor, agravio y mujer de Ana Caro. Disponível em: <http://cvc.cervantes.es/>. Acesso em maio 2005.
- SUITE, Éric. La sainteté française de la Réforme catholique (XVIe-XVIIIe siècles): d'après les textes hagiographiques et les procès de canonization. Bordeaux: Presses Univ de Bordeaux, 2001. Disponível em: <http://books.google.com.br/>. Acesso em mar. 2009.
- SURTZ, Ronald E. The Guitar of God: gender, power and authority in the visionary world of Mother Juana de la Cruz (1481-1534). Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1990. Disponível em: <http://www.questia.com>. Acesso em out. 2006.
- TARANCÓN, Cardenal. Actualidad de Teresa de Jesús. Homilia de clausura del Congreso Internacional Teresiano. In: CARDEDAL, Olegario; CONCHA, Víctor García de la;

- LÓPEZ, Teófanés Egido [org.]. Actas del Congreso Internacional Teresiano. Salamanca: Universidad de Salamanca/ Universidad Pontificia de Salamanca/ Ministerio de Cultura, 1983. Vol. II. pp. 1125-1129.
- TEIXEIRA, Igor Salomão. O tempo da santidade: reflexões sobre um conceito. Revista Brasileira de História, São Paulo, v. 32, n. 63, pp. 207-223, 2012.
- TERESA, Jesús Fernando Cáceda. La Poesía de Sor Ana de la Trinidad. Kalakorikos, n. 1, pp. 85-93, 1996.
- TIMONER, María Mar Cortés. Teresa de Cartagena y Teresa de Jesús: el difícil camino hacia la escritura en femenino. In: PEÑA, María del Val González de la [coord.]. Mujer y Cultura Escrita: del mito al siglo XXI. Gijón: Ediciones Trea, 2005. pp. 131-145.
- TOCINO, Gloria Espigado. Entre la devoción y la Educación: un ejemplo de literatura modeladora del comportamiento femenino. Disponible em: <http://diana.uca.es/>. Acceso em fev. 2007.
- TOVAR, José Jesús Bustos. De la oralidad a la escritura en la transición de la Edad Media al Renacimiento: la textualidad del diálogo conversacional. Criticón: Literatura y civilización del Siglo de Oro español, Toulouse, ns. 81-82, pp. 191-206, 2001. Disponible em: <http://cvc.cervantes.es/>. Acceso em mar. 2007.
- TUDELA, Elisa Sampson Vera. Colonial Angels: narratives of gender and spirituality in Mexico, 1580-1750. Texas: University of Texas Press, 2000. Disponible em: <http://www.questia.com>. Acceso em out. 2006.
- URBANO, Carlota Miranda. Heroísmo, santidade e martírio no tempo das reformas. Disponible em: <http://ler.letras.up.pt/>. Acceso em out. 2006.
- URKIZA, Julen. Comienzos del Carmelo Teresiano Francés: búsqueda de candidatas (1604). Burgos: Editorial Monte Carmelo, 2004.
- VALLS, Teresa Ferrer. La Ruptura del Silencio: mujeres dramaturgas en el siglo XVII. Disponible em: <http://www.uv.es/>. Acceso em jun. 2005.
- VALVERDE, Maria de la Concepción Piñero. Aproximação à Obra Literária de Santa Teresa de Jesus. Disponible em: <http://www.hottopos.com/seminario/sem2/concha.htm>. Acceso em jun. 2002.

- _____. Hermoso y deleitoso castillo: as Moradas de Teresa de Jesus. Disponível em: <http://www.hottopos.com/mirand17/Valverde.htm>. Acesso em mar. 2006.
- VAUCHEZ, André, La Sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Age. D'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques. Paris: École Française de Rome, 1988.
- VÁZQUEZ, José Antonio Álvarez. Financiación de las fundaciones teresianas. In: CARDEDAL, Olegario; CONCHA, Victor García de la; LÓPEZ, Teófanés Egido [org.]. Actas del Congreso Internacional Teresiano. Salamanca: Universidad de Salamanca/ Universidad Pontificia de Salamanca/ Ministerio de Cultura, 1983. Vol. I. pp. 249-285.
- VERGARA, Sergio. Las cartas de Santa Teresa de Ávila, modelo epistolar de América. Disponível em: <http://www2.cyberhumanitatis.uchile.cl/19/svergara.html#5>. Acesso em ago. 2008.
- VILAHOMAT, José. Sor María de Jesús Ágreda: la autoridad de la fe. Disponível em: <http://parnaseo.uv.es/>. Acesso em jun. 2004.
- VINCENT, Bernard. La Sociedad Española en la Época del Quijote. In: CARRASCO, Antonio Feros; GONZÁLEZ, Juan Eloy Gelabert. (org.). España en Tiempos del Quijote. Madrid: Taurus Ediciones, 2004. pp. 279-307.
- WEBER, Alison. "Acciones e intenciones de mujeres. Vida religiosa de las madrileñas (ss. XV-XVI) (FERNANDEZ, Angela Muñoz)". Renaissance Quarterly, vol. 52, 1, p. 197, 1999. Disponível em: <http://www.questia.com/>. Acesso em abril 2007.
- _____. "Ana de Jesús. Cartas (1590-1621). Religiosidad y vida cotidiana en la clausura femenina del Siglo de Oro. (SANCHEZ, Concepción Torres)". Renaissance Quarterly, vol. 52, 1, p. 197, 1999. Disponível em: <http://www.questia.com/>. Acesso em abril 2007.
- _____. Autobiografías por mandato: ¿ego-documentos o textos sociales? Cultura Escrita & Sociedad, n. 1, pp. 116-119, 2005.
- _____. "Beatas y santas neocastellanas: ambivalencias de la religion y politicas correctoras del poder (ss. XIV-XVI) (FERNANDEZ, Angela Muñoz)". Renaissance Quarterly, vol. 52, 1, p. 197, 1999. Disponível em: <http://www.questia.com/>.

Acesso em abril 2007.

- _____. 'Dear Daughter': Reform and Persuasion in St. Teresa's Letters to her Prioresses. In: CRABB, Ann (org.). Form and Persuasion in Women's Informal Letters. 1500-1700. Hants, U.K.: Ashgate, 2005. pp. 241-261.
- _____. El feminismo parcial de Ana de San Bartolomé. In: VOLLENDORF, Lisa. (org.) Literatura y Feminismo en España: (s. XV-XXI). Barcelona: Icaria, 2005. pp. 77-93.
- _____. Introduction to María de San José Salazar (1548-1603). In: SALAZAR, María de San José. Book for the Hour of Recreation. Chicago: The University of Chicago Press, 2002. pp. 1-26. [Tradução de Amanda Powell e Introdução e notas de Alison Weber]
- _____. Locating Holiness in Early Modern Spain: convents, caves, and houses. In: HARTMAN, Joan E.; SEEFF, Adele. (org.) Structures and Subjectivities: Attending to Early Modern Women. Newark: University of Delaware Press, 2007. pp. 50-74.
- _____. María de San José (Salazar): Saint Teresa's "Difficult" Daughter. In: WILSON, Christopher Chadwick. (org.) The Heirs of St. Teresa of Avila: defenders and dissemination of the founding Mother's legacy. Washington: ICS Publications, 2006. (Carmelite Studies IX) pp. 1-20.
- _____. "Mujer y Clausura. Conventos Cistercienses en la Málaga Moderna (GARCÍA, María Carmen Gomez.)". Renaissance Quarterly, vol. 52, 1, p. 197, 1999. Disponível em: <http://www.questia.com/>. Acesso em abril 2007.
- _____. On the Margins of Ecstasy: María de San José as (Auto)biographer. Journal of the Institute of Romances Studies, n. 4, 251-268, 1996.
- _____. Teresa de Ávila. La mística femenina. In: MORANT, Isabel. (dir.) Historia de las mujeres en España y América Latina. Madrid: Cátedra, 2005. pp. 107-129. (Vol. II: El Mundo Moderno.)
- _____. Teresa of Avila and the Rhetoric of Femininity. New Jersey: Princeton University Press, 1996.
- _____. The Three Lives of the *Vida*: the Uses of Convent Autobiography. In: CORTEGUERA, Luis R.; VICENTE, Marta V. (org.) Women, Texts and Authority in the Early Modern Spanish World. Hants, U.K.: Ashgate, 2003.

- _____. Recent Studies on Women and Early Modern Religion in Spanish (Review Essay). Renaissance Quarterly, n. 52, pp. 197-206, 1999.
- WILLIAMS-KRAPP, Werner. Literary Genre and Degrees of Saintliness: the perception of holiness in writings by and about female mystics. In.: MULDER-BAKKER, Anneke B. (org.) The invention of Saintliness. Londres: Routledge, 2002. pp. 206-218.
- WILSON, Christopher Chadwick. (org.) The Heirs of St. Teresa of Avila: defenders and dissemination of the founding Mother's legacy. Washington: ICS Publications, 2006. (Carmelite Studies IX)
- _____. Saint Teresa of Ávila's Martyrdom: Images of her Transverberation in Mexican Colonial Painting. Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas, The George Washington University, ns. 74-75, pp. 211-233, 1999.
- _____. Taking Teresian Authority to the Front Lines: Ana de San Bartolomé and Ana de Jesús in Art of the Spanish Netherlands. In: _____. (org.) The Heirs of St. Teresa of Avila: defenders and dissemination of the founding Mother's legacy. Washington: ICS Publications, 2006. (Carmelite Studies IX) pp. 72-106.
- WILSON, Stephen. Saints and Their Cults: Studies in Religious Sociology, Folklore and History. New York: CUP Archive, 1985. Disponível em: <http://books.google.com.br/>. Acesso em mar. 2009.
- XAVIER, Regina Célia Lima. "O desafio do trabalho biográfico". In: GUAZZELLI, Cesar Augusto Barcellos; PETERSEN, Sílvia Regina Ferraz; SCHMIDT, Benito Bisso; XAVIER, Regina Célia Lima. (org.) Questões de Teoria e Metodologia da História. Porto Alegre: Editora da Universidade/UFRGS, 2000. pp. 161-173.
- ZARAGOZA, M^a. Luisa Morales. Lo Pavoroso en el "Libro de la Vida" de Santa Teresa de Jesús. Disponível em: <http://www.ull.es/>. Acesso em set. 2003.
- ZUMTHOR, Paul. A Letra e a Voz: a "literatura" medieval. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

ANEXO

Artículos¹

Primeramente los generales.

Si conocen a la dicha madre Teresa de Jesús o han oído decir de dónde era natural, qué padres tuvo, y si fué bautizada, y dónde y cuantos años vivió, y si saben cuándo fué monja profesa de la Orden del Carmen que llaman Mitigada, y que fuese de buena vida y ejemplo, y que todo lo susodicho fué publico y notorio y pública voz y fama.

Si saben que tuvo la madre Teresa particulares favores de Dios Nuestro Señor, el cual la comunicó grandes dones y gracias por medio de la oración, y que comenzó a fundar la Religión que hoy llaman de Descalzas Carmelitas, en la cual profesó haciendo primero el monasterio de monjas con licencia de los prelados que entonces tuvo; que particularmente pretendió en esta institución la gloria de Dios y restituir la Regla antigua primitiva en su perfección con otros santos fines, y que esto es público y notorio y pública voz y fama.

Si saben que la dicha Madre vivió toda su vida con humildad y sencillez, en buenas y santas costumbres, con devota y santa vida, y que fué dada mucha a la oración y mortificación de manera que florecieron en ella fe y confianza para hacer cosas grandes por servicio de Dios, gran caridad con Dios y con los prójimos, humildad interior y exterior, paciencia en los trabajos, gran penitencia, suma pobreza, y perfecta obediencia con las demás virtudes, y que su vida fué ejemplarísima, no sólo para con sus religiosas sino con otras muchas personas, dentro y fuera de la religión, y en seglares, y su vida era tenida por santa, y que hizo unos libros que dejó escritos de su mano y después se han impreso y hecho gran fruto, y todo esto es público y notorio y pública voz y fama.

Si saben que la dicha madre Teresa ha padecido grandes trabajos y persecuciones en el ánimo y cuerpo por Dios, y los llevó y sufrió con grande y constante ánimo por solo amor y gloria de Dios, y de esta manera ha vivido toda su vida hasta la muerte, y es público y notorio y pública voz y fama.

Si saben que la dicha Madre de sesenta y ocho años² poco más o menos, murió en el monasterio de la Encarnación de la villa de Alba un día del glorioso San Francisco, cuatro de

¹ Estão reproduzidas aqui as questões do interrogatório feito *ex officio* por Don Jerónimo Manrique, bispo de Salamanca, nesta cidade e em Alba de Tormes, publicadas em BMC 18, pp. 2-5.

² Teresa morreu com 67 anos.

octubre de mil quinientos y ochenta y dos años, y allí fué enterrada, y al cabo de tres años, poco más o menos, hallaron su cuerpo entero y sin ser corrompido, del cual salía y dicen que sale un suavísimo olor juntamente con cierto óleo o bálsamo que pasa y cala los paños que llegan a su cuerpo, y todo lo dicho es notorio y público y pública voz y fama.

Si saben que después de muerta la dicha madre Teresa de Jesús ha obrado Nuestro Señor por su intercesión y devoción con su cuerpo o reliquia de cosa que haya tocado a él algunos milagros, y que por tales son tenidos, y hay gran devoción en el pueblo con el dicho cuerpo y es tenido por santo, y esto es público y notorio y pública voz y fama. De la pública voz y fama y común opinión. – *Don Jerónimo*, obispo de Salamanca. – Pasó ante mí: *El licenciado Juan Casquer*, notario apostólico.

Por las preguntas siguientes sean repreguntados los testigos que se examinaren en la información que de oficio se ha de hacer sobre la vida, costumbres, acciones, milagros de la madre Teresa de Jesús, habiendo sido primero preguntados por los artículos.

Primeramente sean preguntados particular y distintamente por cada una de las preguntas generales y después digan.

Sobre el segundo artículo, si conocen a la dicha madre Teresa de Jesús, digan cómo, cuánto tiempo, y por qué causa, si dentro o fuera de los monasterios, de trato o conversación, o de vista sólo, y si de oídas, a quién, qué, dónde y por qué la oyeron, si la vieron en el hábito del Carmen de los Mitigados; digan en qué monasterio, y cómo saben que profesó en el monasterio de la Encarnación de la ciudad de Ávila, cuánto tiempo y quiénes fueron sus prelados entonces, y si es pública voz y fama.

Sobre el tercer artículo, cómo saben que tuvo particulares dones del Señor en la oración, si por haber comunicado la dicha Madre con los testigos, o por oídas de otras personas, y cómo y a quién, y a dónde y con qué ocasión y de la pública voz, etc. Cómo saben que comenzó la dicha madre Teresa a fundar los monasterios de monjas Carmelitas Descalzas, si anduvieron con ellas en las dichas fundaciones, y cuantas veces la acompañaron y vieron ir a ellas, de qué manera iba, qué compañía llevaba, por cuya orden hacía las dichas fundaciones, cuántas hizo por su persona, cuántas había cuando murió, cuántas hay ahora; y si el testigo dice de oídas, diga a quién y cómo y por qué. Cómo saben que el fin principal fué restituir la Regla antigua y la gloria de Dios; si lo comunicó con los testigos o lo juzgan por el efecto; digan

del crédito que tiene toda la Orden y la veneración que tiene de la dicha madre Teresa, y si es público y notorio, etc.

Sobre el cuarto artículo digan los testigos en particular qué actos de humildad, caridad, paciencia, penitencia, pobreza, castidad y obediencia y de las demás virtudes vieron hacer a la dicha madre Teresa de Jesús, por lo cual la tengan y tuvieron en posesión de santa, y que tuvo estas y otras virtudes, y digan de cada una de por sí, distintamente, cómo lo saben, si de vista, si de oídas, cómo y por qué, y luego cómo saben que hay ejemplo de su vida y costumbres. Y en particular de sus escritos, qué libros son los que dejó escritos, cuántos y de qué tratan, y en qué han hecho provecho los dichos libros, y cómo y por qué causa lo saben y de la publicidad, etc.

Sobre el quinto artículo digan los testigos qué trabajos y persecuciones tuvo la dicha madre Teresa, cómo lo saben los testigos; si de oídas, a quién y cómo, y por qué; si de vista, por qué causa estaban presentes, si fueron participantes de los trabajos o ayudaron a salir de ellos, por lo cual entienden los testigos la gravedad de los trabajos, y en qué particularmente entienden que los sufría y llevaba la dicha madre Teresa por la gloria de Dios, y si es público, etcétera.

Sobre el sexto artículo, cómo saben su muerte de la madre teresa de Jesús, si de oídas o por hallarse presentes, y dónde estaban entonces estos testigos, y por qué causa se hallaron allí para saberlo y entenderlo, a qué hora murió, qué actos la vieron hacer en particular cuando murió; dónde la enterraron, en qué parte o lugar, quiénes se hallaron presentes, en qué manera la enterraron, si en la misma tierra o con caja, si echaron cal o no. Si cuando la desenterraron de allí a tres años, poco más o menos, se hallaron los testigos presentes para ver que la hallaron en la tierra, debajo de tierra, y cómo y quién la desenterró, y por cuya orden, y si lo han oído, a quién decían que estaba allí y quién la desenterró, y muy particularmente digan de la entereza de su cuerpo si le han visto, y del olor y si le habían embalsamado antes o puesto olor en el sepulcro, si han visto el óleo que dicen sale de su cuerpo, y cómo saben que sale de él. Si cuando la desenterraron hallaron paño de sangre fresca incorrupta, habiendo estado el dicho tiempo debajo de tierra sin abrirse el sepulcro; digan si han visto la dicha sangre y dónde está; y si han oído a algunos médicos que hayan declarado ser milagrosa cosa la de la sangre, quiénes fueron los médicos y cómo declararon, por quién fueron repreguntados, y si los testigos se hallaron presentes o lo vieron o lo han oído decir, y a quién, y de la pública voz, etcétera.

Sobre el séptimo artículo, si saben los testigos que hay, ha habido después de la muerte de la madre Teresa algún milagro por intercesión y devoción que se haya tenido a su cuerpo y cosas que hayan llegado a él; digan en particular qué milagros han visto y sabido, y en quién se han obrado; y se hallaron presentes los testigos o lo han oído decir, a quién y cómo, y cómo saben los testigos que las tales cosas sean milagros, por qué causa entiendan que son milagro; qué cosa es milagro, y si están públicos y tenidos por tales, y si en vida de la madre Teresa saben o han oído decir que Nuestro Señor por ella hubiese obrado algún milagro, digan qué y cuántas veces, y cómo lo saben, y si es y ha tenida en vida y muerte por santa, por qué causa, y de la pública voz, etc.

Sean preguntados los testigos que dijeren de la pública voz y fama, y con cuántas personas o actos se causa la pública voz y fama. – *Don Jerónimo*, obispo de Salamanca. – Pasó ante mí: *El Licdo. Juan Casquer*, notario apostólico.

APÊNDICES

Abaixo reproduzo um importante instrumento de pesquisa que me acompanhou durante a confecção desta tese. A partir das informações coletadas da pesquisa dos processos de beatificação de Santa Teresa de Jesus, primeiramente conhecendo as fontes publicadas por Silvério de Santa Teresa¹ e, posteriormente, tendo contato com as fontes manuscritas, originais ou não, foi necessário sistematizá-las em um quadro com os nomes dos depoentes e alguns dados contidos naquelas declarações, como a idade do declarante, a data do depoimento, algumas observações a respeito das pessoas e dos relatos e as fontes onde podem ser encontradas aquelas informações. Resolvi fazer tal reprodução por não encontrar nada parecido a respeito dos processos de beatificação de Teresa de Jesus. Acredito que estes dados e algumas informações disponibilizadas podem ser de alguma utilidade no futuro, se não para mim, pelo menos para algum estudioso que queira aprofundar algum aspecto da fonte analisada. Apesar de não estarem indicados, todos os processos realizados na arquidiocese de Ávila estão publicados por Tomás Sobrino Chomón².

Processo Informativo do Bispo de Salamanca					
Nome	Idade	Cidade do depoimento	Data do depoimento	Observações	Fonte
Domingo Bañez, OP	64	Salamanca	16/10/1591	Confessor da Santa. Teólogo dominicano, catedrático da Universidade de Salamanca. <i>"Libro de la Vida"</i> vai com sua censura no epílogo; é citado no prólogo do <i>"Camino de Perfección"</i> , por ter dado a licença a Teresa para escrever. Revisou também <i>"Meditaciones de los Cantares"</i> .	BMC 18
Francisco de Ribera, SJ	55	Salamanca	19/10/1591	Confessor e biógrafo de Teresa. Professor de Sagrada Escritura em Salamanca (de 1575 a 1591); jesuíta desde 1570.	BMC 18
Enrique Enriquez, SJ	55	Salamanca	26/10/1591	Confessor da Santa.	BMC 18
Ana de la Encarnación (Tapia), OCD	56	Salamanca	3/1/1592	Prima-irmã de Teresa, por parte de pai. Filha de Francisco de Cepeda e irmã de Inés de Jesus (Tapia), que seria priora de Palencia desde 1º/7/1592.	BMC 18 ASB 107/N

¹ Que aqui são indicados pela sigla BMC (Biblioteca Mística Carmelitana) e a referência do número de seu volume (18, 19 ou 20) [PROCESOS de Beatificación y Canonización de Sta. Teresa de Jesús. Burgos: Monte Carmelo, 1935. 3 Tomos. (BMC 18, 19 e 20. Editados e anotados por Frei Silvério de Santa Teresa, OCD)]

² CHOMÓN, Tomás Sobrino. *Procesos para la beatificación de la madre Teresa de Jesús*: edición crítica. Vols. I e II. Ávila: Institución "Gran Duque de Alba"/Caja de Ahorros de Ávila, 2008. [FHA 75 e 76]

				Foi a primeira superiora de Salamanca, em 1570; quando depôs, também era priora. Era monja da <i>Encarnación</i> e passou p/ <i>San José</i> de Ávila [V. 36, 5] Segundo informação de ASB 107/N: “ <i>copiado de fotografías</i> ”	
Isabel de Jesús		Salamanca		Segundo dado de ASB 107/N: “ <i>copiada íntegra en la deposición de 20 de Julio de 1610. fol. 111</i> ”	ASB 107/N
Isabel de la Cruz, OCD	37	Salamanca	3/1/1592	Professou em 25/4/1574 no convento de Salamanca como irmã de “véu branco”. Conforme ASB 107/N: “ <i>no se copió lo del 21 de Julio de 1610 en la mal incluye ésta</i> ”	BMC 18 ASB 107/N
María de los Santos (Díaz), OCD	41/42	Salamanca	3/1/1592	Sobrinha de María Díaz, em cuja casa se criou. Professou de véu branco em 30/9/1576. Chamada pela Santa de “ <i>lloraduelos</i> ” [Cta. 60,6] De acordo com ASB 107/N: “ <i>se habla íntegra en la del 21 de Julio de 1610</i> ”	BMC 18 ASB 107/N
Ana de la Trinidad, OCD	27	Salamanca	3/1/1592	Filha do cavaleiro salmantino Suero Alonso de Solís (corregedor). Professou em Salamanca em 15/7/1585. Segundo ASB 107/N: “ <i>extractada</i> ”	BMC 18 ASB 107/N
Maria de San Angelo, OCD	50	Salamanca	3/1/1592	Filha de Juan Lobera e Beatriz Pérez. Prima-irmã de Ana de Jesus (Lobera). Professou em Salamanca em 22/10/1573.	BMC 18
Juana de Jesus (Guerra), OCD	40	Salamanca	3/1/1592	Filha de Juan Yáñez e Juana Guerra. Professou em Salamanca, em 30/4/1573. Não assina declaração: “ <i>no lo firmó de su nombre porque dijo que no sabía</i> ” [BMC 18, p. 63]	BMC 18
Isabel de San Jerónimo, OCD	40	Salamanca	3/1/1592	Professa de Alba de Tormes; irmã de véu branco.	BMC 18
Damiana de Jesús (Mariana de Escobar), OCD	38	Salamanca	3/1/1592	Declara não ter conhecido a Santa. Professou em Salamanca em 3/12/1583. Quando depôs, era subpriora, cargo que ocupou várias vezes na comunidade salmantina.	BMC 18
Guiomar del Sacramento (de Acevedo y Villalobos), OCD	40	Salamanca	3/1/1592	Irmã de Jerónima de Acevedo y Villalobos. Professou em	BMC 18

				Salamanca, em 1576.	
Mariana de Jesús (Gaytán), OCD	22	Alba de Tormes	1º/4/1592	Filha de Antonio Gaytán. Chamada por Teresa de “ <i>sabandijita</i> ” [Cta. 84,10] Em 1600, foi fundadora do convento de Tarazona. Professou em Alba de Tormes em 13/12/1585.	BMC 18
María de San Francisco, OCD		Alba de Tormes	1º/4/1592	Conforme ASB 107/N: “ <i>no se copia porque va íntegra en la de 1610</i> ”	ASB 107/N
Mariana de la Encarnación (Velázquez), OCD	40	Alba de Tormes	1º/4/1592	Aparentada de Teresa de Layz. Professou em Alba de Tormes, em 17/5/1572; mais adiante teria sido priora no mesmo convento.	BMC 18
Catalina Bautista (Melgar y Gutiérrez), OCD	39	Alba de Tormes	1º/4/1592	Declara que “ <i>no lo firmó porque dijo no sabía</i> ” [BMC 18, p. 97] Professou em 19/4/1573.	BMC 18
Juana del Espiritu Santo (Yera), OCD	50	Alba de Tormes	1º/4/1592	Filha de Alfonso Guiera e Maria de Cisneros. Era priora do convento de Alba de Tormes quando Teresa morreu. Entrou em <i>Encarnación</i> e dali saiu quando da fundação de Toledo (1569). Em 1571, passou p/ Alba como priora. Somente em 1572 renunciou à Regra mitigada.	BMC 18
Ines de Jesús		Alba de Tormes	1º/4/1592	De acordo com anotações de Silvério de Santa Teresa: “ <i>se copio en la de 1610</i> ” [ASB 107/N]	ASB 107/N
Catalina de S. Angel		Alba de Tormes	1º/4/1592	Segundo ASB 107/N: “ <i>íntegra en la 1610</i> ”	ASB 107/N
Constancia de los Angeles (Centeno), OCD	31	Alba de Tormes	1º/4/1592	Professou em 1578. Fr. Silvério aponta que seu nome teria sido Constanza Maldonado y Pecellín, contudo ela declara ter se chamado Constancia Centeno.	BMC 18
Isabel de la Cruz (Morales), OCD	49	Alba de Tormes	1º/4/1592	Filha de Diego Morales e Inés Rodríguez. Fez seus votos em 8/12/1579, em Alba de Tormes. 2º. ASB 107/N: “ <i>extractada</i> ”	BMC 18
Beatriz de Jesus (de Ovalle y Ahumada), OCD	29	Alba de Tormes	1º/4/1592	Sobrinha de Teresa, filha de Juana de Ahumada, já falecida, e de Juan de Ovalle. Professou em Alba de Tormes em 10/11/1585.	BMC 18
Pedro de Vallejo, LIC		Alba de Tormes	3/4/1592	Relata milagre com relíquias no filho moribundo, chamado	BMC 18 ASB 107/N

				Alonso. Está indicado que tal depoimento tem sua transcrição incompleta.	
Juan de Ovalle Godínez, HIJ	70	Alba de Tormes	3/4/1592	Cunhado de Teresa, pai de Beatriz e de Gonzalo; casado com Juana de Ahumada, irmã da Madre, em 1553.	BMC 18
Mayor de Mejía, OTF	68	Alba de Tormes	4/4/1592	Professa do convento de <i>Madre de Dios</i> da Ordem Terceira de São Francisco, <i>Monasterio de Adentro</i> .	BMC 18
Francisca de Fonseca, OTF	50	Alba de Tormes	4/4/1592	Professa do convento de <i>Madre de Dios</i> da Ordem Terceira de São Francisco, <i>Monasterio de Adentro</i> .	BMC 18
Francisco Ramírez, MÉD	+ de 50	Alba de Tormes	4/4/1592	Médico, tratou Teresa quando estava doente em Alba de Tormes.	BMC 18
Martin Arias, LIC	40	Alba de Tormes	4/4/1592	Declara não ter conhecido Santa Teresa.	BMC 18
Pedro de Villarreal, CSO	50	Alba de Tormes	10/4/1592	Comissário do Santo Ofício, beneficiado e “ <i>rationero</i> ” de Alba de Tormes.	BMC 18
Antonio de la Trinidad, PE		Alba de Tormes	10/4/1592	Não conheceu a Santa, mas declara que a viu ser enterrada. Juiz e vigário de Alba de Tormes; beneficiado da Igreja de São Pedro. Sua transcrição é incompleta, segundo ASB 107/N.	BMC 18 ASB 107/N
Juan Casquer		Alba de Tormes		Conforme informações de ASB 107/N, “ <i>notario testifica del traslado del cuerpo de la Santa de su sepultura y de su incorrupción.</i> ”	ASB 107/N
Processo Informativo do Núncio Gaetano					
Gonzalo Dávila, SJ	50	Ávila	20/7/1595	Provincial jesuíta de Toledo (1588) e de Castela (1593). Em 1578, era reitor da Companhia de Jesus [Cta. 216, 2]	BMC 18
Juan de Montalvo, OP	38	Ávila	31/7/1595	Declara não ter conhecido Teresa. De acordo com ASB 107/N: “(<i>se publica el P. Martín, p. 640</i>)”	BMC 18 ASB 107/N
Maria de San Jerónimo (Dávila), OCD	54	Ávila	26/9/1595	Prima de Teresa, por parte de pai. Priora de San José de Ávila quando depôs. Tomou o hábito no mesmo convento em 1563. Foi priora e subpriora várias vezes.	BMC 18
Isabel Bautista (de Aguila), OCD	45	Ávila	26/9/1595	Filha de Gil de Aguila e de Maria de Anaya. Professou em <i>San José</i> de Ávila em	BMC 18 ASB 107/N

				4/6/1570; declara ter tomado o hábito em Medina del Campo, na fundação do mesmo convento [BMC 18, p. 161]. Foi subpriora em San José de Ávila. Anotação de Silvério de Santa Teresa em ASB 107/N: “(sólo dime la pregunta 9ª.)”	
Mariana de Jesús (Xuárez de Lara), OCD	44	Ávila	27/9/1595	Filha de Francisco Suárez de Lara e de Francisca de Villafañe. Professou em <i>San José</i> , em 9/1/1576. Priora de 1591-1595 e novamente em 1602.	BMC 18
Ana de San Bartolomé (Manzanas), OCD	44	Ávila	19/10/1595	Beata , secretária e enfermeira da Sta. Irmã de véu branco na época. Fundadora das OCD na França e nos Países Baixos.	BMC 18
Beatriz de Jesús (Cepeda y Ocampo), OCD	49	Ávila	22/10/1595	Sobrinha ou prima da Santa. Filha de Francisco de Cepeda e Maria de Ocampo. Viveu com Teresa em <i>Encarnación</i> ; em 1574, passou para as descalças de San José de Ávila. Foi priora em Malagón e foi com Teresa fundar o convento de Villanueva de la Jara.	BMC 18
Petronila Bautista (Ocampo y Mercado), OCD	+ de 50	Ávila	7/11/1595	Filha de Andrés Orejón de Liévana e Maria de Mercado. Foi priora em <i>San José</i> de Ávila.	BMC 18
Ana de los Angeles (Wasteels) (María de Ávila), OCD	31	Ávila	2/1/1596	Filha de Ana de San Pedro (Wasteels) e Matias de Guzmán. Professou em San José em 28/12/1581. Nascida como María de Ávila, morreu em 1625, com 61 anos. Segundo ASB 107/N, declaração “ <i>copiada en la de 1610</i> ”.	BMC 18
Teresa de Jesus (Ahumada), OCD	30	Ávila	22/1/1596	Sobrinha de Teresa, filha de seu irmão Lorenzo de Cepeda y Ahumada. Nasceu na América, em Quito, em 1566. Segundo ASB 107/N: “(publicado, t. II, p. 383)”	BMC 18 ASB 107/N
Julián de Ávila, PE	67	Ávila	24/4/1596	Confessor da Madre, capelão de <i>San José</i> de Ávila e companheiro de viagens e fundações. Declaração escrita de próprio punho. De acordo com ASB 107/N: “ <i>publicado</i> ”	BMC 18 ASB 107/N

				<i>por el P. Gerardo [Vista del V., p. 344]".</i>	
Gil		Ávila		Estas são as únicas informações existentes deste depoimento, e que estão em ASB 107/N. Também em ASB 107/N, o dado de que a declaração seria uma " <i>cartita</i> "	ASB 107/N
Luis Vazquez, MÉD	50	Ávila	30/4/1596	Médico do convento de <i>San José</i> . A transcrição do depoimento está incompleta, porque conforme ASB 107/N, foi " <i>copiada en 1610</i> ".	BMC 18 ASB 107/N
María de San Jerónimo, OCD				Existe, segundo ASB 107/N, mas não foi localizada tal declaração.	ASB 107/N
Quitéria Dávila	+ de 56	Ávila	30/4/1597	Priora do convento de <i>Encarnación</i> quando depôs. Irmã de Ana de San Juan (Dávila), que foi uma das fundadoras de <i>San José</i> de Ávila. Ambas eram primas da Marquesa de Velada.	BMC 18
Diego de Yanguas, OP	56	Piedrahita	20/12/1595	Confessor da Santa e conselheiro dos duques de Alba.	BMC 18
Maria de Toledo, NOB	+ de 40	Piedrahita	5/1/1596	Duquesa de Alba, casada com Fadrique Álvarez de Toledo, 4º Duque de Alba.	BMC 18
Jerónima de la Encarnación (Villarroel y Quiroga), OCD	34	Toledo	10/7/1595	Filha de Diego Villarroel e Elena de Quiroga (Elena de Jesus). Priora de Toledo quando depôs; Tomou o hábito em 1575; em sua tomada de hábito, Teresa lhe dedicou uma poesia [P 19]. Foi também priora em Medina del Campo. Ela e sua mãe eram sobrinhas do Cardeal Quiroga.	BMC 18
Juana del Espíritu Santo (Hurtado), OCD	48	Toledo	14/7/1595	Filha de Diego de San Pedro de Palma e de Catalina Hurtado; irmã de Inés Bautista. Professou em Toledo, em 1571.	BMC 18
Maria de Jesus (Lopez Rivas), OCD	34	Toledo	18/7/1595	Foi beatificada pelo Papa Paulo VI em 1976. Apelidada de " <i>letradillo</i> " por Santa Teresa. Professou em Toledo em 1578 e em 1585 fez parte da fundação de Cuerva; em 1586 foi priora em Toledo.	BMC 18
Teresa de la Concepción (Inés), OCD	+ de 40	Toledo	28/7/1595	Recebeu o hábito das mãos de Teresa, em Toledo, 1576.	BMC 18

Leonor de la Madre de Dios, OCD	+ de 40	Toledo	4/8/1595	Filha de Jerónimo Jardín e de Juana Vázquez. Professou em Toledo, em 14/5/1572.	BMC 18
Jerónimo de Ripalda, SJ	60	Toledo	12/9/1595	Confessor da Santa.	BMC 18
Diego Ortiz de la Fuente, NOB	+ de 66	Toledo	29/2/1596		BMC 18
Pedro de Castro, PE	50	Toledo	12/6/1596	Confessor de Teresa.	BMC 18
Alonso de Andrada	"48 o 50"	Toledo	5/7/1596	Sobre suas origens, a Sta. diz: "nonada rico, sino harto pobre" [F. 15, 7]. Provavelmente seria um estudante. Ajudou na fundação do convento de Toledo. Fala de alguns bilhetes escritos por Teresa que guardavam algumas pessoas "para quando a canonizassem" [BMC 18, p. 272]	BMC 18
Hernando de Medina, OCarm	52	Toledo	9/10/1596	Confessor de Teresa.	BMC 18
Miguel Hernández, SJ	52	Toledo	15/6/1596	ASB 100/I-7º	ASB 100/I-7º
Águeda de San José, OCD	28	Toledo	1º/8/1595	ASB 100/I-8º	ASB 100/I-8º
Isabel de Jesús, OCD	40	Toledo	4/8/1595	Segundo ASB 100/I-9º, "lega".	ASB 100/I-9º
Diego de Yepes, OSH	+ de 70	Madrid	22/5/1595	Confessor e biógrafo da Sta. Confessor de Felipe II.	BMC 18
Jerónima del Espíritu Santo (de Acevedo y Villalobos), OCD		Madrid	27/5/1595	Priora das Carmelitas Descalças de Santa Ana de Madrid e Secretaria da Madre Teresa.	BMC 18
Isabel de la Cruz, OCD	40	Madrid	27/5/1595	Não conheceu a Santa.	BMC 18
Maria del Nacimiento, OCD		Madrid	27/5/1595	Em 1591, pelas disputas internas da Ordem, esta Madre foi deposta do priorato do convento de Madrid. Em seu lugar, o visitador Blas de San Alberto nomeou a Madre Mariana de San Jerónimo, de San José de Ávila, acompanhada de Ana de San Bartolomé. [BMC 29, p. 23]	BMC 18
Maria de San José (Gracián), OCD		Madrid	27/5/1595	Irmã do Fr. Jerónimo Gracián, OCD.	BMC 18 ASB 18/T
Maria de la Encarnación, OCD	29	Madrid	5/6/1595		BMC 18
Elena de la Cruz, OCD		Madrid	5/6/1595	Não conheceu a Santa.	BMC 18
Luisa de Santo Domingo, OCD	40	Madrid	5/6/1595	Diz não ter conhecido Teresa.	BMC 18
Francisca de las Llagas, OCD	34	Madrid	7/6/1595	Filha do Marquês de Bazán. Não teria conhecido Teresa, segundo relata.	BMC 18
Luisa de Jesus, OCD	26	Madrid	8/6/1595	Noviça que não conheceu a Santa. e era filha dos Condes de Sástago.	BMC 18
Juan de Jesus Maria, OCD	35	Madrid	9/6/1595	Segundo Silvério de Santa	BMC 18

				Teresa, foi biógrafo da Santa.	
Francisca de Cristo, OCD	21	Madrid	12/6/1595	Não conheceu Teresa.	BMC 18
Margarita Lasso, NOB	52	Madrid	21/6/1595	Condessa de Tiburcio, declarou não ter conhecido a Madre.	BMC 18
Juan de las Cuevas, OP	63	Madrid	21/6/1595	Presidiu o Capítulo de separação dos Descalços em 1581 em Alcalá, no papel de Comissário Apostólico.	BMC 18
Juana Dantisco, NOB	68	Madrid	21/6/1595	Mãe de Fr. Jerónimo Gracián, de Antonio Gracián, de Maria de San José (Gracián) e de Tomás Gracián Dantisco, de Lucas Gracián Dantisco, entre outros. Esposa de Diego Gracián, secretário de Felipe II.	BMC 18
Teresa de Bobadilla y de Cerda, NOB	45	Madrid	21/6/1595	Consorte do Conde de Lemos, não conheceu a Santa.	BMC 18
Bartolomé Pérez de Muñoz, SJ	47	Madrid	1/7/1595		BMC 18
Gil Gonzalez, SJ	63	Madrid	1/7/1595	Confessor de Teresa. Em seu testemunho, discutiu sobre os milagres relatados na biografia do Pe. Ribera sobre a Santa. [BMC 18, p. 380]	BMC 18
Juan Carrillo, LIC		Madrid	1/7/1595	Secretário do bispo de Ávila Álvaro de Mendoza e tesoureiro do cardeal-arquiduque Alberto.	BMC 18
Diego Granero, OP	62	Madrid	18/7/1595		BMC 18
Francisco Aguilar, PE	45	Madrid	19/7/1595	Assina como “Doctor Aguilar de Terrones”. Foi predicador de Sua Majestade e Consultor da Inquisição. Declara não ter conhecido Madre de Jesus.	BMC 18
Beatriz de Mendoza y Castilla, NOB	57	Madrid	20/7/1595	Viúva de Francisco Hurtado de Mendoza e mãe de Orofrisia de Mendoza.	BMC 18
Orofrisia de Mendoza y Castilla, NOB	24	Madrid	20/7/1595	Filha de Beatriz de Mendoza y Castilla. Casada com Francisco de Cepeda, sobrinho de Teresa.	BMC 18
Juan del Aguila, SJ	55	Madrid	22/7/1595	Confessor de Teresa de Jesus.	BMC 18
Ana Felix de Guzman, NOB	40	Madrid	2/8/1595	Condessa de Camarasa. Não conheceu a Santa “de vista”, mas “se consolaba con sus cartas” [BMC 18, p. 406]	BMC 18
Francisco de Morales		Madrid	18/8/1595	Não conheceu a Santa. Só responde à nona pergunta, falando de um milagre que teria ocorrido nele por intermédio de uma relíquia de Teresa.	BMC 18
Ana de Rojas	80	Madrid	4/9/1595	Senhora de confiança de Maria de Mendoza e de seu irmão	BMC 18

				Álvaro de Mendoza, bispo de Ávila/Palencia. Casada com Melchor de Medina. Em seu nome, assina Toríbio García de la Iglesia, pois declara não saber escrever.	
Luisa de Reynaltes	50	Madrid	19/9/1595	Não conheceu a Santa; era mulher de Alonso Sánchez Coello (pintor de câmara). Sua filha, Antonia Sánchez Coello, é quem assina por ela.	BMC 18
Gabriela Hurtado		Madrid	20/9/1595		BMC 18
Juana de Castro, NOB		Madrid	13/1/1596	Marquesa de Almenara, sobrinha de Maria e Álvaro de Mendoza.	BMC 18
Pablo de Laguna, LIC	54	Madrid	30/5/1596	Presidente do Real Conselho de Índias. Transcrição incompleta.	BMC 18
Juan Muñoz (Núñez?) de Ortega, LIC		Segovia	10/6/1595	Tenente Corregedor de Segovia.	BMC 18
Francisco de la Carrera, SJ	45	Segovia	11/6/1595		BMC 18
Inés de Jesus (Guevara), OCD		Segovia	14/7/1595	Piora do convento de Segovia quando declarou.	BMC 18
Ana de Jesus (Bracamonte), OCD	65	Segovia	28/7/1595	Viúva de Francisco Barros de Bracamonte e mãe de Maria de la Encarnación (Bracamonte).	BMC 18
Mariana de la Cruz, OCD	78	Segovia	29/7/1595		BMC 18
Beatriz del Espiritu Santo (Covarrubias), OCD	+ de 40	Segovia	31/7/1595	Foi recebida sem dote no convento de Segovia.	BMC 18
Francisca de la Encarnación, OCD	“44 o 45”	Segovia	2/8/1595		BMC 18
Isabel de Cristo, OCD	38	Segovia	9/8/1595		BMC 18
Maria de la Concepción, OCD	26	Segovia	14/8/1595	Não conheceu Teresa.	BMC 18
Diego Núñez de Godoy, LIC	47	Segovia	29/8/1595	Declara não ter conhecido a Santa, somente Juana de Ahumada, irmã da Santa. Era provedor da Diocese.	BMC 18
Ana de San José, OCD	22	Segovia	18/7/1595		ASB 100/I-5º
Catalina Bautista, OCD		Segovia	11/8/1595	Segundo AS 100/I-6º, “extracto”.	ASB 100/I-6º
Juan Callejo, OP	60	Segovia	1/9/1595		BMC 18
Ana de Jesus (Lobera), OCD	50	Salamanca	5/7/1597	É considerada Venerável pela Igreja. Foi fundadora das carmelitas descalças na França e nos Países Baixos. Seu depoimento está em 1ª. pessoa – possivelmente escrito por ela (ou secretária) e lido diante do juiz. Era Piora de Salamanca quando depôs. Conforme anotação de ASB 100/N: “(lo copia el P. Pons –	BMC 18 ASB 100/N

				<i>Ribera) Antonio Luiz copia en el segundo tomo del Proceso de Avila – copia en el Proceso Compulsorial abulense de la C. Generalicia.”</i>	
Maria de San José (Salazar), OCD	47	Lisboa	25/8/1595	Conheceu a Santa quando tinha 14 anos, na casa de Luisa de la Cerda. Fundadora e então priora das carmelitas de Lisboa. Segundo informações de BNE MSS 12032, a declaração foi escrita originalmente em português, tendo sido depois traduzida ao castelhano.	BMC 18 BNE MSS 12032
Ana de San Agustín (Pedruja), OCD	41	Villanueva de la Jara	16/10/1596	Foi proclamada Venerável pela Igreja Católica. Era Madre Priora quando declarou para os processos.	BMC 18
Juana de Ervias	24	Villanueva de la Jara	17/10/1596	Não conheceu Teresa. Sobrinha de Agustín de Ervias e irmã de Melchor de Ervias, que estava doente e teria sido curado com uma relíquia da Santa. Não assinou a declaração, por não saber.	BMC 18
Constanza de la Cruz (Garces), OCD	43	Villanueva de la Jara	17/10/1596		BMC 18
Melchor Hervias	21	Villanueva de la Jara	17/10/1596	Irmão de Juana de Hervias, não teve sua declaração publicada em BMC 18, porque segundo Silvério de Santa Teresa, em anotação de ASB 100/T: <i>“Esta declaración, mutatis mutandis, es absolutamente igual que la de su hermana, de la cual he sacado copia.”</i>	ASB 100/T
Catalina del Nacimiento, OCD	31	Villanueva de la Jara	18/10/1596		ASB 100/T
Ana de Jesús María, OCD	36	Villanueva de la Jara	18/10/1596		ASB 100/T
Francisca de San Eliseo, OCD	26	Villanueva de la Jara	18/10/1596		ASB 100/T
Olalla Cabañera		Villanueva de la Jara	18/10/1596	Segundo informações de ASB 100/T, <i>“mujer de Pedro de Alcolea, hija de Ginés Rubio”; “y no firmó por no saber firmó el dicho juez”.</i>	ASB 100/T
Ginés Rubio		Villanueva de la Jara	18/10/1596	Familiar do Santo Ofício. Depoimento incompleto.	ASB 100/T
Aldonza Gómez		Villanueva de la Jara	18/10/1596	Esposa de Ginés Rubio e mãe de Olalla Cabañera. Incompleto.	ASB 100/T

Isabel de Villaseñor		Villanueva de la Jara	18/10/1596	Filha dos dois depoentes anteriores, irmã de Olalla Cabañera. Incompleto.	ASB 100/T
Maria de la Asunción, OCD	56	Villanueva de la Jara		Parte da impressão está faltando.	BMC 18
Ana de la Madre de Dios, OCD	34	Villanueva de la Jara			BMC 18
Inés Bautista, OCD	28	Villanueva de la Jara		Prima de Melchor de Ervias e de Juana de Ervias. Irmã de Agustina de Ervias.	BMC 18
Elvira de San Angelo, OCD	44	Huete	1595	Assina como Priora.	BMC 18
Inés de la Cruz (Arias), OCD	40	Huete	1595		BMC 18
Mariana de San Angelo, OCD	33	Huete	11/8/1595	Segundo BMC 18 (p. 530), “ <i>se suprimen por no contener nada de especial</i> ”. Silvério de Santa Teresa, diferentemente do que fez em BMC 18, indicou que este e o próximo depoimentos foram realizados na realidade em Cuerva.	BMC 18 ASB 100/T
Catalina de San Agustin, OCD	25	Huete	11/8/1595	Idem anterior.	BMC 18 ASB 100/T
Ana de los Angeles, OCD	40 - 50	Cuerva	5/12/1595	Priora que foi a favor de Nicolás Doria no pleito sobre as Constituições, em 1590. Recebeu Madre Maria de San José (Salazar) quando ela foi obrigada a sair de Lisboa para ir ao mosteiro de Cuerva.	BMC 18
Isabel de San Jerónimo, OCD	40	Cuerva	7/12/1595	Irmã de véu branco.	BMC 18
Ana de la Madre de Dios (de la Palma), OCD	69	Cuerva	9/12/1595	Foi viúva muito jovem, conheceu Teresa na casa de Luisa de la Cerda, em Toledo.	BMC 18
Catalina de los Angeles (Santarén López), OCD	55	Cuerva	9/12/1595	Não assinou sua declaração. Irmã de véu branco.	BMC 18
Maria de San Jerónimo (de la Torre), OCD	50	Malagón	12/12/1596	Fundadora das Carmelitas Descalças em Gênova	BMC 18
Isabel de Jesus (Gutiérrez), OCD		Malagón	13/12/1596		BMC 18
Marcela de San José (Ochoa), OCD	35	Malagón	13/12/1596		BMC 18
Catalina de San Cirilo, OCD	40	Malagón	13/12/1596	Irmã do Fr. Gregório de Nacienceno, OCD.	BMC 18
Isabel de la Ascensión (Villanueva), OCD	36	Malagón	13/12/1596	Irmã de Gaspar de Villanueva.	BMC 18
Gaspar de Villanueva, PE	48	Malagón	13/12/1596	Capelão do convento de Malagón. Assina e era chamado por Teresa como “ <i>Licenciado</i> ”.	BMC 18
Ana de los Angeles (Ordóñez?), OCD	40	Malagón	13/12/1596	Conforme BMC 18, (p. 554): “ <i>cuya declaración se omite por ser de poca importancia</i> ”.	BMC 18 ASB 100/T
Angel de Salazar, OCD	76	Valladolid	17/8/1595	Foi Provincial Carmelita.	BMC 19
Magdalena de Jesus (Salazar y Orvieto), OCD	38	Valladolid	9/10/1595		BMC 19

Ana de San José, OCD	60	Valladolid	11/10/1595	Irmã de Antonia del Espiritu Santo.	BMC 19
Dorotea de la Cruz (Ponce de León), OCD	46	Valladolid	12/10/1595		BMC 19
Maria Magdalena, OCD	52	Valladolid	12/10/1595	Segundo relato do notário apostólico, não assinou a declaração, <i>“por estar impedida de la vista; firmólo dicho Juez”</i> .	BMC 19
Isabel de la Madre de Dios (Cabeza de Mayorga), OCD	38	Valladolid	12/10/1595	Depois de ter estado em Valladolid, fundou os conventos de Tartazona e de Calatayud.	BMC 19
Casilda de San Ángelo (Muncharaz), OCD	36	Valladolid	12/10/1595	Filha de Sebastian Muncharaz e da viúva burgalesa Catalina de Tolosa. Irmã de Maria de San José, Isabel de la Trinidad e de Catalina de la Asunción.	BMC 19
Francisca de Jesus (Villalpando), OCD	48	Valladolid	12/10/1595	Era irmã de véu branco quando depôs.	BMC 19
Maria Bautista (Cepeda), OCD	52	Valladolid	12/10/1595	Filha de Diego de Cepeda, que era primo-irmão de Teresa.	BMC 19
Antonio Tamayo	48	Valladolid	15/6/1596	Não conheceu a Santa, segundo seu relato. O declarante conta ter recuperado a saúde por ter tocado na relíquia de Teresa.	BMC 19
Luisa de Porres	32	Valladolid	16/7/1596	Depoimento fora de ordem, muito diferente dos outros, parece não seguir as perguntas. Provavelmente está incompleto em sua publicação.	BMC 19 ASB 100/P
Francisca Vázquez	45	Medina del Campo	30/3/1596	Viúva de Santiago Morejón. Segundo indica a fonte, uma cópia destes processos estaria em Las Batuecas, mas atualmente não se sabe do paradeiro da mesma.	ASB 100/T
Diego de Polanco, LIC	50	Medina del Campo	9/4/1596	Assina como “Doctor Polanco”.	BMC 19
Maria de San Francisco (Baraona), OCD	49	Medina del Campo	9/4/1596		BMC 19
Maria Álvarez de Heban	30	Medina del Campo	9/4/1596	Esposa de Diego Villarroel, mãe de Antonio de Villarroel, que teria sido curado com relíquias de Teresa.	ASB 100/T
Alonso de los Angeles, OCD	44	Zaragoza	26/8/1595	Foi Provincial de Aragón.	BMC 19
Isabel de Santo Domingo (de Ortega), OCD	“57 o 58”	Zaragoza		Conheceu Santa Teresa por São Pedro de Alcântara. Depôs também em 1610, em Ávila; de ambas as declarações se conservam os originais. Professou em 21/10/1565. Foi	BMC 19

				priora em Toledo e, posteriormente, de Pastrana, de onde teve de fugir da Princesa de Éboli, em 1574. Ajudou na fundação de Zaragoza com Ana de la Trinidad, em 1588. Foi priora em Ávila (1606-1610), onde morreu em 1623.	
Maria de la Visitación, OCD	43	Zaragoza			BMC 19
Catalina de la Concepción (Pizaña), OCD	66	Zaragoza		Portuguesa, nascida em Tabora de Algarve. Foi dama de companhia de Leonor de Mascareñas. Chamada pela Santa de <i>"Maribobales"</i> .	BMC 19
Ana de la Trinidad	45	Zaragoza		Ajudou a fundar Segovia e Zaragoza, esta com a Madre Isabel de Santo Domingo. Não assinou a declaração; segundo o notário: <i>"y no lo firmó porque dijo que no sabia escribir."</i> [BMC 19, p. 127]	BMC 19
Maria de San José, OCD	34	Zaragoza	1595		ASB 100/I-1º
Catalina de la Encarnación, OCD	32	Zaragoza	1595		ASB 100/I-2º
Leonor de los Angeles, OCD	32	Zaragoza	1595?		ASB 100/I-3º
Matias de Medina, OCD	33	Zaragoza	1595		ASB 100/I-4º
Maria de los Mártires (Hurtado), OCD	43	Valencia	30/8/1595		BMC 19
Miguel de Carranza, OC	68 anos, 6 meses e 20 dias	Valencia	5/9/1595	Segundo Fr. Silvério, <i>"muy amigo del P. Doria."</i> [BMC 19, p. 133] Foi Provincial de Aragón e era prior em Valencia quando depôs. Sua declaração, publicada em BMC 19, não contém assinaturas de juiz ou notário.	BMC 19
Cristóbal Colon, PE		Valencia	11/10/1595	Confessor da Santa. Declaração incompleta no próprio código de Salamanca, segundo nota de Fr. Silvério [BMC 19, p. 145]	BMC 19
Baltasar Ponce, OCarm	46	Valencia	30/8/1595	Segundo ASB 100/S, era Provincial de Aragón <i>"de los mitigados y calzados"</i> .	ASB 100/S
Maria de la Visitación, OCD		Valencia	26/1/1596		ASB 100/S
Garcíálvarez, PE	55 a 56	Sevilla	17/8/1595	Confessor de Teresa, muito citado em suas cartas e no <i>"Libro de Recreaciones"</i> de Maria de San José (Salazar).	BMC 19
Antonio de las Cuevas, PE	45	Sevilla	9/9/1595	Confessor da Santa.	BMC 19

Hernando de Mata, PE	41	Sevilla	12/9/1595		ASB 100/S
Pedro Fernández Barragán, PE	32	Sevilla	13/9/1595		ASB 100/S
Pedro Serrano, PE		Sevilla	14/9/1595	Em ASB 100/S consta somente o resumo do depoimento; <i>“hace la misma declaración que Pedro Fernandez Barragán sobre el disparo del pistolete”</i> .	ASB 100/S
Francisco de Castro, MED	72	Sevilla	23/9/1595		ASB 100/S
Fernando de Trejo		Sevilla	19/10/1595		ASB 100/S
Juan Bautista de Baeza	43	Sevilla			ASB 100/S
Pedro Cerezo Pardo, NOB		Sevilla	26/9/1595	Foi muito amigo de Fr. Jerónimo Gracián e de Madre Maria de San José (Salazar). Favoreceu até sua morte com esmolas o Carmelo de Sevilla. Quando sua filha entrou no mesmo convento, foi agraciado com o autógrafo de <i>“Las Moradas del Castillo Interior”</i> , até então em posse de Fr. Jerónimo Gracián.	BMC 19
Pedro de Tolosa	+ de 38	Sevilla	30/9/1595	Irmão de Catalina de Tolosa, que ajudou na fundação do Carmelo de Burgos.	BMC 19
Luis de Santander, SJ	78	Sevilla	25/10/1595	Confessor da Madre Teresa.	BMC 19
Isabel de la Encarnación, OCD	34	Sevilla	21/11/1595	Não conheceu Teresa de Jesus. Era priora de Sevilla quando declarou.	BMC 19
Agustín de los Reyes, OCD	44	Sevilla	23/1/1596	Universitário de Alcalá de Henares. Declara ser o <i>“provincial de la Orden de los Carmelitas Descalzos que la dicha madre Teresa de Jesus fundó”</i> [BMC 19, p. 172]	BMC 19
Leonor de San Gabriel, OCD	40	Sanlúcar la Mayor	4/5/1596	Piora do mesmo convento. Foi enfermeira da Madre em Sevilla.	BMC 19
Isabel de San Francisco, OCD	<i>“cerca de 50”</i>	Sanlúcar la Mayor	4/5/1596		BMC 19
Processo Remissorial “In Genere” do Bispo de Ávila					
Diego de Bracamonte Dávila, HIJ	+ de 50	Ávila	7/8/1604	<i>Deán</i> da Catedral de Ávila.	BMC 19
Pedro de Tablares, PE	+ de 50	Ávila	7/8/1604	Arcediano.	BMC 19
Luis Dávila Ulloa		Ávila	7/8/1604	Filho de Guiomar de Ulloa.	BMC 19
Sancho Cimbrón, HIJ	+ de 50	Ávila	9/8/1604	Parente de Teresa. Segundo o testemunho de Andrés de Ayala, era irmão de Catalina Cimbrón, religiosa de Encarnación de Ávila. [BMC 20, p. 42] Era também cunhado de Antonio de Barrientos, e	BMC 19

				ambos estiveram no cargo de regidor entre 1589-1600.	
Gil Gonzalez de Villalba, NOB	57	Ávila	9/8/1604	Foi <i>regidor</i> da cidade de Ávila.	BMC 19
Diego de Villena, SJ	49 a 50	Ávila	9/8/1604		BMC 19
Lorenzo Chacón, PE	54	Ávila	9/8/1604	Não conheceu a Santa. Confessor do convento de San José. Assina como " <i>Doctor</i> ".	BMC 19
Jerónimo Vallester, SJ	+ de 53	Ávila	9/8/1604		BMC 19
Julián de Ávila, PE	+ de 75	Ávila	9/8/1604	Confessor de Teresa e capelão do convento de San José.	BMC 19
Juan de Arcediano, OP		Ávila	9/8/1604	Prior dos dominicanos de Ávila, convento de San Tomás.	CHOMÓN, p. 148
Juan de Alarcón, OP		Ávila	9/8/1604		CHOMÓN, p. 149, I
Miguel de Zaragoza, OF	46	Ávila	12/8/1604	Declara não ter conhecido Teresa. Era guardião do convento de Santo Antonio, dos Descalços Franciscanos.	BMC 19
Processo Remissorial "In Specie"					
Juan Bautista Lejalde, NOB	42	Ávila	23/6/1610	Não conheceu a Santa. Cavaleiro do hábito de Santiago. Corregedor.	BMC 19
Luis Pacheco y Espinosa, HIJ	+ de 60	Ávila	28/6/1610	Declara não ter conhecido Teresa.	BMC 19
Diego de Bracamonte Dávila, HIJ	+ de 60	Ávila	3/6/1610	Retoma o depoimento anterior e o ratifica, adicionando as respostas às novas perguntas.	BMC 19
Gil Gonzalez Villalba, HIJ	61?	Ávila	5/7/1610	Retoma o depoimento anterior e o ratifica, adicionando as respostas às novas perguntas.	BMC 19
Diego Mejia, NOB	+ de 45	Ávila	6/7/1610	Seu pai também se chamava Diego Mejia, que foi primo-irmão de Teresa e filho de Elvira de Cepeda, que era irmã de Alonso de Cepeda, pai da Santa. Alcaide del alcázar.	BMC 19
Pedro de Tablares, PE	+ de 60	Ávila	12/7/1610	Retoma o depoimento anterior e o ratifica, adicionando as respostas às novas perguntas. Em CHOMÓN, p. 228, tomo I, existe ainda uma " <i>alabanza de la santa madre Theresa de Jesús</i> ", escrita em latim.	BMC 19
Antonio de Romero, OSB	47	Ávila	13/7/1610	Prior dos beneditinos de Ávila.	BMC 19
Juan Ochoa Aguirre, HIJ	70	Ávila	14/7/1610	Não conheceu a Santa, apesar de ter sido genro de Catalina de Tapia, que era prima de Teresa. Era pai de Pedro	BMC 19

				Aguirre y Ayala e <i>Regidor</i> de Ávila.	
Pedro Aguirre y Ayala, HIJ	+ de 30	Ávila	14/7/1610	Diz não ter conhecido Teresa. Filho de Juan Ochoa Aguirre.	BMC 19
Gabriel Pacheco		Ávila	14/7/1610		CHOMÓN, p. 249, I
Francisco de Valderrábano	67	Ávila	19/7/1610	Não conheceu a Santa. Foi capitão da Infantaria espanhola no reino de Portugal.	BMC 19
Segundo López, PE	60	Ávila	20/7/1610	Não conheceu Teresa. Confessor e capelão de <i>San José</i> de Ávila.	BMC 19
Miguel González Vaquero, PE	49	Ávila	21/7/1610	Não conheceu a Santa. Assinou seu testemunho como " <i>doctor</i> ". Era licenciado e doutor em Direito pelo Colégio Maior de Cuenca da Universidade de Salamanca. Confessor das monjas de <i>San José</i> de Ávila.	BMC 19
Luis Amador, MÉD	45	Ávila	23/7/1610	Não conheceu Teresa; era médico do convento de <i>San José</i> , graduado da Universidade de Sigüenza.	BMC 19
Juan Bautista de Alcocer, MÉD	52	Ávila	23/7/1610	Declarou que não conhecia Teresa de Jesus. Assinou como " <i>doctor</i> " e era graduado em Medicina pela Universidade de Alcalá. Era médico do Rei Felipe III e do Bispo de Ávila.	BMC 19
Juan Fernandez Porcel, LIC	+ de 50	Ávila	29/7/1610	Era Alcalde de Ávila e declarou que não havia conhecido a candidata à canonização. Como os declarantes anteriores, sabe o que responde por " <i>pública voz y fama</i> " [BMC 19, p. 278] e pelos livros que leu. Apesar disso, declarou: " <i>este testigo se crió con algunos de los descendientes de este linaje hijos y nietos de Diego de Cepeda, que fué primo de la santa Madre</i> " [BMC 19, p. 282]	BMC 19
Juan de Santa Cruz, HIJ	78	Ávila	30/7/1610	Beneficiado em San Juan. Diz que lembra ter conhecido o pai de Teresa, mas não a Madre, e que Alonso de Cepeda era "puro de toda a raça judia e moura".	BMC 19
Sancho Cimbrón, HIJ	+ de 60	Ávila	31/7/1610	Cavaleiro <i>hidalgo</i> , lutou em Granada a favor de Felipe II. Declarou ser primo segundo	BMC 19

				do <i>Deán</i> de Ávila e do Cardeal de Ávila. Também era <i>Regidor</i> .	
Alonso de Velasco, O.Cist	64	Ávila	3/8/1610	Não conheceu a Santa e era filho de Juana Díaz.	BMC 19
Petronila Dávila y Guzmán	+ de 66	Ávila	7/8/1610	Esposa do capitão Francisco de Valderrábano. Viveu como secular por sete anos no convento de <i>Encarnación</i> , quando conheceu Teresa, antes de 1562 e da fundação de <i>San José</i> .	BMC 19
Francisca de Salazar, OSA	74	Ávila	7/8/1610	Era Madre Priora de <i>Santa Maria de Gracia</i> , convento agostiniano pelo qual Teresa passou durante sua adolescência, mas a depoente não a conheceu.	BMC 19
Juana Blázquez, OSA	64	Ávila	7/8/1610	Também declarou não ter convivido com Teresa quando esta entrou para o convento das agostinianas. Era filha de Francisco Blázquez Vela Núñez (irmão de Blasco Núñez Vela, vice-rei de Índias) e de Maria Bote. Foi Priora em Salamanca e Priora e fundadora das <i>Recoletas Agustinas</i> de Madrid.	BMC 19
Diego de Villena, SJ	55	Ávila	9/8/1610	Ratifica o depoimento anterior e responde a novas perguntas.	BMC 19
Juan de Herrera, SJ	43	Ávila	9/8/1610	Não conheceu a Santa.	BMC 19
Lázaro Suárez, PE	64	Ávila	9/8/1610	Diz ter conhecido Teresa e dois de seus irmãos.	BMC 19
Gonzalo Chacón, NOB	+ de 50	Ávila	11/8/1610	Era Cavaleiro do hábito de Santiago, com vários títulos de nobreza; não conheceu Teresa de Jesus.	BMC 19
Lorenza Velasco		Ávila	11/8/1610		CHOMÓN, p. 345, I
Juana Cimbrón	+ de 60	Ávila	11/8/1610	Viúva de Luis Guillamas; fundadora e patrona do mosteiro de <i>La Concepción</i> da Ordem de São Francisco.	BMC 19
Antonia Guillamas	+ de 40	Ávila	11/8/1610	Filha de Luis Guillamas com Inés de Valdivieso; enteada, portanto, de Juana Cimbrón.	BMC 19
Melchor de Pedrosa, SJ	50	Ávila	12/8/1610	Não conheceu a Madre.	BMC 19
Isabel de Vivero, O.Cist	58	Ávila	12/8/1610	Abadessa do mosteiro de Santa Ana, da Ordem de São Bernardo. Declara ter lido os livros de Teresa em forma manuscrita.	BMC 19
Juana de Toledo, O.Cist	43	Ávila	12/8/1610	Filha dos Marqueses de Velada; monja do mosteiro de	BMC 19

				Santa Ana, da Ordem de São Bernardo.	
Isabel Guiral, O.Cist		Ávila	12/8/1610	Monja em Santa Ana.	CHOMÓN, p. 371, I
Inés de la Cruz, O. Cist.		Ávila	12/8/1610	Monja em Santa Ana.	CHOMÓN, p. 374, I
Jerónimo de Oña, Ord. Praem.		Ávila	13/8/1610	Declarou que não conhecia a Madre; era religioso premostratense e foi universitário em Salamanca.	BMC 19
Francisco de Mena, PE	52	Ávila	13/8/1610	Diz não ter conhecido Teresa. Era capelão e confessor do convento de <i>San José</i> . Beneficiado em <i>San Vicente</i> .	BMC 19
Juana Bautista Manso, O. Cist.		Ávila	13/8/1610	Monja em Santa Ana.	CHOMÓN, p. 389, I
Catalina de Velasco, O. Cist.		Ávila	13/8/1610	Monja em Santa Ana.	CHOMÓN, p. 391, I
Teresa Ordóñez de Frechilla, O. Cist.		Ávila	13/8/1610	Monja em Santa Ana.	CHOMÓN, p. 396, I
Antonia Mejía, OSC	60	Ávila	14/8/1610	Não conheceu Teresa, era Abadessa das Clarissas do convento de Santa Maria de Jesus de <i>Las Gordillas</i> .	BMC 19
Francisca Coronel, OSC		Ávila	14/8/1610	Monja de <i>Las Gordillas</i> .	CHOMÓN, p. 402, I
Mencía Roberto, OCD	+ de 60	Ávila	20/8/1610	Declara ter sido filha do licenciado Gil García Núñez Vela e de Mencía Roberto. Quando depôs, era priora do convento de <i>Encarnación</i> .	BMC 19
Maria Coronel, OCD	50	Ávila	20/8/1610	Declara que não conheceu a Santa. Era Subpriora de <i>Encarnación</i> e sobrinha de Elvira Núñez, que também foi religiosa do mesmo convento.	BMC 19
Antonia de Guzmán, OCD	56	Ávila	20/8/1610	Filha de Francisco Dávila e Guiomar de Ulloa. Monja do convento carmelita de <i>Encarnación</i> .	BMC 19
Maria del Castrillo, OCD	53	Ávila	21/8/1610	Declara ter sido Priora em <i>Encarnación</i> .	BMC 19
Inés de Quesada, OCD	+ de 90	Ávila	23/8/1610	Filha de Inés de Quesada e do alcaide Joanes Dávila, " <i>en tiempo del Emperador</i> ". Declara ter sido priora duas vezes do convento de Encarnación, " <i>y está en este convento desde que tenía seis años; y ha mucho que profesó, que es desde que tenía doce años, que era antes del Concilio Tridentino</i> ". [BMC 19, p. 412]	BMC 19

Catalina de Velasco, OCD	60	Ávila	23/8/1610	Filha de Miguel de Aguila, " <i>caballero principal</i> ". Era <i>clavaria</i> em <i>Encarnación</i> de Ávila na data do depoimento.	BMC 19
Ana Maria de Jesus, OCD	+ de 72	Ávila	25/8/1610	Filha de Nicolás Gutiérrez e de Ana de la Fuente. Declara ter ido a mando de Fr. Angel de Salazar a Salamanca, para fundar o monastério das Descalças <i>Agostinianas</i> (sic), onde foi priora por 2 anos e 5 meses. [BMC 19, p. 441] Declara ter tomado o hábito entre as carmelitas de <i>Encarnación</i> , e Angel de Salazar era provincial carmelita.	BMC 19
Isabel de Santo Domingo (de Ortega), OCD	+ de 73	Ávila	26/8/1610	Filha de Juan de Ortega e de Maria de Vargas. Declara ter tomado o hábito 46 anos antes do depoimento e ter sido priora em Toledo por alguns meses, em Pastrana por 5 anos, em Segovia durante 16 anos contínuos, em Zaragoza por 8 anos, em Ocaña por mais de 2 anos e outra vez em Segovia, por um triênio e ainda outro triênio em <i>San José</i> de Ávila. [BMC 19, p. 457] No depoimento reproduzido na edição de Sobrino Chomón, " <i>Miguel González Vaquero e Segundo López corroboran la fiabilidad que merece seu depoimento</i> ". [CHOMÓN, p. 605, II]	BMC 19
Isabel Bautista (de Aguila), OCD	58	Ávila	30/8/1610	Filha de Gil de Aguila e de Maria de Anaya. Foi subpriora de <i>San José</i> de Ávila.	BMC 19
Inés de Jesus, OCD	44	Ávila	3/9/1610	Não conheceu a Santa. Era filha de Sancho Dávila Pantoja e de Inés Guzmán. Era subpriora em <i>San José</i> de Ávila quando depôs e declarou também ter sido priora em anos anteriores.	BMC 19
Magdalena de la Madre de Dios, OCD		Ávila	3/9/1610	Monja do convento de <i>San José</i> .	CHOMÓN, p. 651, II
Ana de los Angeles (Wasteels) (María de Ávila), OCD	46	Ávila	4/9/1610	Declara que seu nome no século se chamava Ana Wasteels. Às vezes aparece nas fontes como Ana de los Angeles (Dávila). Filha de	BMC 19

				Matias de Guzmán e de Ana de Wasteels, natural de Bruxelas.	
Petronila Bautista (Ocampo y Mercado), OCD	+ de 70	Ávila	6/9/1610	Filha de Andrés Orejón de Liévana e de Maria de Mercado. Havia sido madre superiora em <i>San José</i> de Ávila.	BMC 19
Ana de la Trinidad, OCD		Ávila	6/9/1610	Monja de <i>San José</i> .	CHOMÓN, p. 699, II
Pedro Hernández, SJ	75	Ávila	7/9/1610	Filho de Francisco García Rico. O depoente diz não se lembrar do nome de sua mãe, porque era muito pequeno quando ela morreu. Residia no Colégio da Companhia de Jesus.	BMC 19
Beatriz de Villalpando, OSC		Ávila	9/9/1610	Religiosa de <i>Las Gordillas</i> .	CHOMÓN, p. 705, I
Ana de Arce, OSC		Ávila	9/9/1610	Religiosa de <i>Las Gordillas</i> .	CHOMÓN, p. 708, II
Teresa de Jesus (Ahumada), OCD	44	Ávila	9/9/1610	Sobrinha de Santa Teresa. Esta declaração não foi publicada pelo Frei Silvério por ser muito longa e por já estar no segundo volume da Biblioteca Mística Carmelitana.	CHOMÓN, p. 711, II
Bautista González, SJ	54	Ávila	16/9/1610	Era Jesuíta de <i>San Gil</i> . Não conheceu a Santa.	BMC 19
Gabriel de Ludeña, OP		Ávila	17/9/1610		CHOMÓN, P. 771, II
Juan de Alarcon, OP		Ávila	17/9/1610		CHOMÓN, P. 773, II
Alonso de Carvajal, OP		Ávila	18/9/1610		CHOMÓN, P. 780, II
Lorenzo Otaduy (y Avendaño), BPO		Ávila	20/9/1610	Era Bispo de Ávila e Catedrático de Prima em Alcalá. Em seu depoimento, citou os alunos da Universidade de Alcalá de Henares que eram carmelitas descalços (BMC 19, p. 595). Não conheceu a Santa.	BMC 19
Luiza de Vera y Guzmán, NOB	+ de 60	Ávila	23/9/1610	Viúva de Juan de Acuña Vela, do Conselho de Guerra e Capitão Geral de Artilharia dos Reinos da Espanha, cavaleiro do hábito de Alcântara e comendador da Encomenda de hereges; era filha de Antonio de Vera Bracamonte e Catalina de Guzmán.	BMC 19
Sebastián de la Parra, O.Cist.	40	Salamanca	19/2/1610	Não conheceu Teresa pessoalmente, e, por isso, testemunhou com base no que leu em seus livros e no que	BMC 20

				ouviu de outras pessoas.	
Antonio de Cepeda, OF	43	Salamanca	20/2/1610	Era Mestre de noviços no convento dos franciscanos de Salamanca. Filho de Luisa de Abendaño e de Antonio de Cepeda; provavelmente era parente de Teresa, por parte de pai.	BMC 20
Agustín Antolínez, OSA	52	Salamanca	20/2/1610	Não conheceu a Santa. Foi provincial de sua Ordem na Província de Castela, era mestre em Teologia e catedrático de Prima em Teologia na Universidade de Salamanca.	BMC 20
Dionisio Jubero, OCarm	51	Salamanca	27/2/1610	Não conheceu pessoalmente Teresa de Jesus. Foi provincial e comissário geral da Ordem Carmelita em Castela Velha e Castela Nova, era do grêmio da Universidade de Salamanca e mestre graduado em Artes e Teologia; catedrático na mesma Universidade.	BMC 20
Juan de Garaña, MÉD	44	Salamanca	27/2/1610	Declara que não conheceu a Santa. Era Médico, catedrático da Universidade de Salamanca.	BMC 20
Pedro Hernández	63	Salamanca	2/3/1610	Era mestre de obras de carpintaria, foi encarregado das obras da fábrica da Catedral de Salamanca. Declara ter ajudado na obra do convento de Salamanca.	BMC 20
Elena del Sacramento (Gutiérrez de Aguilar), OSAD	50	Salamanca	10/3/1610	Era filha de Nicolás Gutiérrez de Aguilar e Ana de la Fuente; irmã de Alonso Gutiérrez, contador do Conselho da Fazenda do Rei Felipe II. Relata que tentou entrar no convento das carmelitas, mas não conseguiu e que suas sete irmãs eram carmelitas descalças, entre elas Ana Maria de Jesus, que também foi depoente dos processos de beatificação. Era subpriora das Agostinianas Descalças.	BMC 20
Juan Franco de Pernia, O.Trin.	71	Salamanca	13/3/1610		ASB 100/LL
Andrés de Ayala, Ord. Praem.	50	Salamanca	17/3/1610	Não conheceu a Santa. Foi Abade, predicador e procurador geral da Ordem Premonstratense e quando depôs era reitor no colégio de	BMC 20

				Santa Susana, Universidade de Salamanca.	
Cristóbal de Medrano, MÉD	47	Salamanca	17/3/1610	Declara que não conheceu pessoalmente Teresa. Era catedrático da Universidade de Salamanca pela Faculdade de Medicina. Descreveu milagres ocorridos com as relíquias na religiosa Ana de la Trinidad e de como estava o corpo incorrupto de Teresa.	BMC 20
Francisco de Peñalver, OF	56	Salamanca	18/3/1610	Fala da fundação de Pastrana. Seu pai ajudou nesta.	BMC 20
Baltasar de Céspedes, LIC	59	Salamanca	18/3/1610	Não conheceu Santa Teresa. Era do grêmio da Universidade de Salamanca e catedrático de Prima de Latindade e Grego da mesma universidade. Declarou ter sido mestre de Retórica na Universidade de Salamanca e elogiou o <i>“Libro de la Vida”</i> .	BMC 20
Diego de Vera, OF	44	Salamanca	20/3/1610	Era doutor em Leis na Universidade de Salamanca. Relatou que não conheceu a Santa, mas era seu parente: <i>“es hijo legitimo de Pedro del Peso y Vera y de doña Antonia de Tapia, su mujer, y sus padres, difuntos, vecinos que fueron de la dicha ciudad de Ávila. Y que Alonso de Cepeda, [...] fue casado de primer matrimonio con una hermana de Pedro del Peso y Henao, abuelo de este testigo; de la cual hubo una sola hija, que viene a ser prima hermana del padre de este testigo; y por muerte de la primera dicha mujer, casó con doña Beatriz de Ahumada”</i> [BMC 20, p. 60]	BMC 20
Jerónimo de la Madre de Dios (Luis), OCD	41	Salamanca	22/3/1610	Não conheceu a Santa e era arquivista no colégio de <i>San Elias</i> , ligado à Universidade de Salamanca.	BMC 20
Basilio Ponce de León, OSA	39	Salamanca	23/3/1610	Não conheceu Teresa. Citou em seu depoimento uma carta que teria mandado a Ana de Jesus (Lobera) sobre traduzir obras de Teresa p/ o latim. [BMC 20, p. 79] Era membro do grêmio da Universidade de Salamanca e sobrinho de Frei	BMC 20

				Luis de León. Escreveu “ <i>Apologia de las obras y doctrina de San Juan de la Cruz</i> ”. Defendeu a ortodoxia da “ <i>Noche oscura</i> ”, obra de João da Cruz, ante a Inquisição em 1618.	
Isabel de Monroy, OP	65	Salamanca	23/3/1610		ASB 100/LL
Gregorio de Lazcano, OSB	44	Salamanca	27/3/1610		ASB 100/LL
Bartolomé Sánchez, OCarm	67	Salamanca	3/4/1610	Foi provincial e prior carmelita. Membro do grêmio da Universidade de Salamanca, catedrático, decano, etc. Filho de Miguel Sánchez, que era familiar do Santo Ofício da Inquisição e de Ana de Salualt. Declaração com muitas citações bíblicas.	BMC 20
Beatriz del [Santisimo] Sacramento (de Toledo), OCD	42	Salamanca	20/4/1610	Quando depôs, era priora do convento de Salamanca e declarou não ter conhecido a Madre. Relatou detalhes de sua vida religiosa no depoimento. Era filha de Diego de Toledo, Condestable de Navarra e Mencía del Castillo, <i>vecinos</i> de Madrid e já falecidos. Era meia-irmã, por parte de pai, de Antonio Alvarez de Toledo y Beaumont, 5º. Duque de Alba.	BMC 20
Isabel de Jesus (de Jimena), OCD	71	Salamanca	20/7/1610	Filha de Diego de Jimena e de Antonia Temporal, naturais, como ela, de Segovia. Foi uma vez priora e quatro vezes subpriora. Em sua declaração, vai anexa uma anterior de 3 de janeiro de 1592, na qual declarava ter 48 anos e respondia 8 perguntas. Alguma das idades declarada tem erro.	BMC 20
Alonso de Bracamonte, NOB	48	Salamanca	30/8/1610	Também retoma outro depoimento, este feito em agosto de 1604, diante do bispo de Salamanca, Luis Fernández de Córdoba. [BMC 20, p. 135] Era Conde de Peñaranda e cavaleiro do hábito de Santiago; filho de Juan de Bracamonte y Guzmán e de Ana de Ávila y Córdoba, já falecidos.	BMC 20

Blas de San Alberto, OCD	58	Salamanca	18/9/1610	Residente na casa e colégio de <i>San Elias</i> da Ordem do Carmelo Descalço, ligado à Universidade de Salamanca. Foi prior, mestre de noviços, visitador, provincial, primeiro definidor geral e vigário geral da Ordem. Era vice-presidente do tribunal que condenou, em 1592, Frei Jerónimo Gracián à expulsão da Ordem. Em seu depoimento relatou que a Santa teria começado a ver Frei Gracián com diferentes olhos depois de ele ter feito algo de errado, o que provaria " <i>la mucha perfección, castidad y limpieza de la dicha santa Madre</i> ". [BMC 20, p. 151] Relatou ainda ter feito o traslado de " <i>Fundaciones</i> " [BMC 20, p. 149]	BMC 20
Inés de Jesus (Guejeda Pecellín), OCD	57	Alba de Tormes	4/5/1610	Era Priora quando depôs e já havia sido superiora outras quatro vezes. Filha de Francisco de Guejeda e de Inés Vargas, falecidos. Já havia declarado em 1º. de abril de 1592, cuja declaração vai anexa a esta.	BMC 20
Catalina de San Angelo (Mejía), OCD	60	Alba de Tormes	5/5/1610	Foi Mestra de Noviças duas vezes, subpriora duas vezes e priora outras duas. Filha de Miguel Mejía e Ana del Valle, da localidade de Villacastín como ela. Havia declarado em 1º. de abril de 1592, declaração anexa.	BMC 20
Maria de San Francisco (Ramírez), OCD	63	Alba de Tormes	7/5/1610	Recebeu o hábito no convento carmelita em Toledo e professou em Salamanca. Em Alba de Tormes foi priora duas vezes e teve também outros ofícios. Era filha de Martín Sánchez e de Isabel García. Havia declarado em 1º. de abril de 1592, cujo depoimento está anexo na publicação.	BMC 20
Marcos González, LIC		Alba de Tormes	11/5/1610	Declara que foi excomungado.	ASB 100/LL
Juan de Medina, LIC	45	Alba de Tormes	11/5/1610		ASB 100/LL
Diego Rodríguez de Villagutierre,	46	Alba de	12/5/1610		ASB 100/LL

LIC		Tormes			
Pablo González, PE	+ de 60	Alba de Tormes	13/5/1610	Transcrição incompleta. Havia declarado em 1604, diante do bispo de Salamanca, Luis Fernández de Córdoba; declaração anexa.	BMC 20
Bartolomé Pérez de Nueros, SJ	61	Madrid	13/10/1609	Filho de Juan Pérez de Nueros, do conselho de Sua Majestade e seu advogado fiscal no reino de Aragón; sua mãe se chamava Jerónima Mainar. Era, quando depôs, provincial da Província de Toledo. Antes havia sido provincial da Andaluzia e assistente em Roma da Companhia de Jesus por 11 anos. Diz ter conhecido além de Teresa, Lorenzo de Cepeda, dois de seus filhos e sua filha.	BMC 20
Francisco Suárez, SJ	62	Madrid	15/10/1609	Filho de Gaspar Suárez de Toledo e de Antonia Vázquez. Catedrático de Prima de Teologia da Universidade de Coimbra.	BMC 20
Pedro de Rivadeneyra (Ortiz de Cisneros), SJ	83	Madrid	19/12/1609	Filho de Alvaro de Ortiz de Cisneros e de Catalina Villalobos. Usa o Rivadeneyra, por ser o sobrenome da avó materna. Compiler do " <i>Flos Sanctorum</i> " e autor de " <i>Vida de San Ignacio</i> ", entre outras obras.	BMC 20
Diego de Silva y Mendoza, NOB	+ de 30	Madrid	23/12/1609	Filho de Ruy Gómez de Silva e de Ana de Mendoza, a famosa Princesa de Éboli. Era comendador da irmandade da Ordem de Alcântara, presidente do Conselho Real de Portugal e do Conselho de Estado da Coroa de Portugal.	BMC 20
Juan Fernández de Velasco, NOB	53	Madrid	24/12/1609	Filho de Iñigo de Velasco, <i>Condestable</i> de Castela, e de Ana de Guzmán y Aragón (Duquesa de Frías). Era <i>Condestable</i> de Castela, presidente do Conselho da Itália e do Conselho de Estado do Rei. Sua primeira esposa foi Maria Girón. Era irmão de Juana Velasco.	BMC 20
Juana Velasco, NOB	54	Madrid	7/1/1610	Não conheceu a Santa. Era Duquesa de Gandía, filha de Iñigo de Velasco, <i>Condestable</i>	BMC 20

				de Castela e de Ana de Guzmán y Aragón (Duquesa de Frías). Irmã de Juan Fernández de Velasco.	
Antonio Álvarez de Toledo y Beaumont, NOB	+ de 30	Madrid	7/1/1610	Não conheceu Teresa. Foi o 5º. Duque de Alba, duque de Huéscar, <i>Condestable</i> de Navarra, Conde de Lerín, Marquês de Coria, entre outros títulos de nobreza. Filho de Diego de Toledo, <i>Condestable</i> de Navarra, e de Brianda de Beaumont. Meio-irmão, por parte de pai, de Beatriz del Sacramento (de Toledo) e casado com Mencía de Mendoza.	BMC 20
Mencía de Mendoza, NOB	30	Madrid	7/1/1610	Não conheceu a Santa. Era Duquesa de Alba e filha de Iñigo de Mendoza e de Luiza Enriquez, Duques do Infantado. Casada com Antonio Alvarez de Toledo y Beaumont e irmã de Juan Hurtado.	BMC 20
Juan Hurtado de Mendoza de Luna y de la Vega, NOB	+ de 25	Madrid	8/1/1610	Declara que não conheceu Teresa. Era Duque do Infantado, entre outros títulos. Filho de Iñigo de Mendoza e de Luiza Enriquez, marqueses de Mondéjar. Irmão de Mencía de Mendoza.	BMC 20
Ana de Mendoza de Luna y de la Vega, NOB	+ de 25	Madrid	8/1/1610	Não conheceu pessoalmente Teresa de Jesus. Duquesa do Infantado, entre outros títulos. Declara ser filha de Iñigo de Mendoza e de Luiza Enriquez e que é a proprietária do Infantado e tem os demais títulos do marido, o Duque.	BMC 20
Pedro Manso, NOB	47	Madrid	9/1/1610	Filho de Juan Manso e de Magdalena de Solís. Era Patriarca das Índias e presidente do Conselho Real de Sua Majestade. Sobrinho do Bispo de Calahorra, Dr. Manso, que teria ajudado Madre Teresa na fundação de Burgos.	BMC 20
Juan de Mayllo, OCarm	66	Madrid	13/1/1610	Filho de André Llorente e de Beatriz Fernández. Declara ter tido todos os ofícios de superior na Ordem, de provincial para baixo. [BMC	BMC 20

				20, p. 272] São João da Cruz era seu confessor.	
Luis Ruiz Caballero, OCarm	64	Madrid	16/1/1610	Filho de Pedro Caballero, <i>el Viejo</i> , e de Maria Hernández. Era prior da casa carmelita de Madrid quando depôs.	BMC 20
Pedro Zapata del Mármol, LIC	61	Madrid	21/1/1610	Foi secretário do Conselho Supremo de Sua Majestade. Filho de Pedro del Mármol e de Isabel Zapata. Era genro de Juana Dantisco, pois era casado com Justina Dantisco; cunhado, portanto, de Fr. Jerónimo Gracián. Era irmão de Felipa Zapata del Mármol, de Juan Vázquez del Mármol (capelão da capela real de Granada) e de Bernabé del Mármol Zapata, clérigo.	BMC 20
Tomás Gracián Dantisco, LIC	50	Madrid	22/1/1610	Secretário de Línguas de Felipe III, filho de Diego Gracián Alderete e de Juana Dantisco. Era casado com Lorenza de Zurita. Autor de " <i>Arte de escribir cartas familiares</i> " (Madrid, 1585), entre outras obras.	BMC 20
Juana de Torres Dantisco, O.Cist.	41	Madrid	22/1/1610	Não conheceu Santa Teresa de Jesus. Era monja bernarda, mas segundo Pedro Zapata del Mármol, foi carmelita descalça em Medina del Campo, porém saiu [BMC 20, p. 286]. A depoente declara ter tido o nome de Juana del Espiritu Santo e de ter saído por doença. [BMC 20, p. 291] Era filha de Alonso Torres e de Isabel de Lillo. Provavelmente parente dos depoentes anteriores e de Frei Jerónimo Gracián, que também levava o Dantisco em seu sobrenome.	BMC 20
Felipa Zapata del Mármol	50	Madrid	25/1/1610	Era filha de Pedro Mármol e de Isabel Zapata; irmã de Pedro Zapata del Mármol, de Juan Vázquez del Mármol, capelão da capela real de Granada, e de Bernabé del Mármol Zapata, clérigo. Era viúva do licenciado Gaspar de Montemayor, advogado da Corte. Mãe de Doctor Montemayor e de Catalina de	BMC 20

				San Agustín, monja carmelita descalça.	
Luis Valdivia, SJ	46	Madrid	29/1/1610	Era filho de Alonso Núñez de Valdivia e de Leonor de Mendoza. Foi Reitor e Provincial da Companhia de Jesus no Reino do Chile nas Índias. Não conheceu a Santa, porém relatou que teve contato, nas Índias, com o irmão de Teresa (<i>"fulano de Ahumada, vindo de Ávila..."</i>), provavelmente Lorenzo de Cepeda.	BMC 20
Alonso Enriquez de Toledo, BPO	+ de 54	Madrid	30/1/1610	Não conheceu Teresa. Era natural da Guatemala e Bispo de Sidonia. Filho de Francisco de Castellanos (tesoureiro do Rei) e Maria de Orozco. Também conheceu o capitão <i>"fulano de Ahumada"</i> , irmão da Santa.	BMC 20
Francisco Mena de Barrionuevo, LIC	50	Madrid	9/2/1610	Declarou não ter tido contato pessoal com Teresa de Jesus. Era membro do Conselho Real de Sua Majestade. Filho de Bartolomé Fernández del Aguila e de Juana de Barrionuevo; esposo de Mariana de Montoya.	BMC 20
Francisco Gómez de Sandoval, NOB	58	Madrid	15/2/1610	Duque de Lerma e <i>"sumiller de Corps y caballero mayor de Su Majestad"</i> [BMC 20, p. 302] Era filho de Francisco de Sandoval y Rojas e de Isabel de Borja. Não conheceu a Santa.	BMC 20
Pedro Lasso de la Vega, NOB		Madrid	10/9/1610	Declara ser <i>"del hábito de Alcántara, conde de los Arcos, y mayordomo de la Majestad de la Reina nuestra señora"</i> . [BMC 20, p. 303] Era filho de Garcilaso de la Vega (o famoso escritor?) e de Aldonza Niño de Guevara, que eram senhores das vilas de Cuerva e los Arcos. Sua mãe conheceu a Madre, mas ele, não se sabe.	BMC 20
Pablo Bravo de Córdoba y Sotomayor, LIC	+ de 50	Valladolid	30/7/1610	Não teve conhecimento pessoal da Santa.	BMC 20
Francisco Méndez de Puebla, LIC	49	Valladolid	30/7/1610	Declara que não teve contato com Teresa. Era membro do Conselho Real e Ouvidor da Chancelaria.	BMC 20
Diego del Corral y Arellano, LIC	43	Valladolid	31/7/1610	Não conheceu Teresa de Jesus.	BMC 20

				Foi colegial do Colégio de <i>San Bartolomé</i> , da Universidade de Salamanca.	
Francisca de Jesus (Villalpando), OCD	63	Valladolid	2/8/1610		BMC 20
Maria Magdalena, OCD	66	Valladolid	2/8/1610	Em sua primeira declaração, não havia assinado; desta vez, assinou.	BMC 20
Ana de San José, OCD	75	Valladolid	2/8/1610	Irmã de Antonia del Espiritu Santo.	BMC 20
Casilda de San Angelo (Muncharaz), OCD	51	Valladolid	2/8/1610	Filha de Sebastian Muncharaz e da viúva burgalesa Catalina de Tolosa. Irmã de Maria de San José, Isabel de la Trinidad e de Catalina de la Asunción [T y V, p. 696]	BMC 20
Dorotea de la Cruz (Ponce de León), OCD	62	Valladolid	2/8/1610		BMC 20
Antonio de Quiñones, NOB	39	Valladolid	7/8/1610	Não conheceu a Santa. Era Conde de Luna.	BMC 20
Francisca de Velasco y Zúñiga, NOB	36	Valladolid	9/8/1610	Não conheceu pessoalmente Teresa. Marquesa de la Mota e filha dos Condes de Mena y Aguilar respectivamente. Sobrinha de Mariana e Juana de La Cruz, irmãs carmelitas de Burgos (irmãs de sua mãe e filhas do Conde de Aguilar).	BMC 20
Francisco Martínez Polo, MÉD	+ de 50	Valladolid	11/8/1610	Declara que não conheceu pessoalmente Madre Teresa de Jesus; era médico do convento de <i>San José</i> , das Carmelitas Descalças de Valladolid.	BMC 20
Juan de Leiva y Hermosilla, LIC	24	Valladolid	13/8/1610	Não conheceu a Santa. Era irmão de Madre Eufrasia de Jesus, religiosa carmelita de Valladolid. Assina como " <i>Doctor</i> ".	BMC 20
Maria Enríquez de Toledo, NOB		Valladolid	17/8/1610	Duquesa de Alba. Mãe de Fernando Álvarez, cujo nascimento motivou a ida de Teresa de Jesus a Alba de Tormes em 1582. Logo depois, Teresa morreu na mesma localidade. Declara que seu sogro era Fernando Álvarez de Toledo. Era cunhada de Fernando de Toledo, prior da Ordem de San Juan, que teria deixado 14 mil ducados para os procedimentos da canonização de Teresa.	BMC 20
Pedro de Zamora, LIC		Valladolid	18/8/1610	Não conheceu a Santa. Era	BMC 20

				presidente da Real Chancelaria. Sua declaração parece estar incompleta.	
Estefanía de los Apóstoles, OCD	58	Valladolid	22/8/1610	Irmã de Ana de la Concepción.	BMC 20
Antonio de Santa Cruz, PE	48	Valladolid	23/8/1610	Não conheceu a Santa.	BMC 20
Paulo de la Vega, MÉD	76	Valladolid	31/8/1610	Médico do convento de Valladolid, tratou de Teresa quando esteve enferma.	BMC 20
Cristóbal de Santotis, OSA	+ de 84	Burgos [Mm. de Alba]	12/6/1610	Assistiu como teólogo ao Concílio de Trento. Era tio de Jerónimo de Pino e de Magdalena de Solórzano, casados, ligados à fundação do convento teresiano de Burgos.	BMC 20
Juan de Miranda, OSA	48	Burgos		Relatou que conheceu Teresa quando estudava na Universidade de Salamanca. Era confessor do Arcebispo e leitor de Teologia no colégio de <i>San Nicolás</i> da Ordem de Santo Agostinho, em Burgos.	OSA
Pedro de Heredia, PE	63	Burgos	14/6/1610	Não conheceu a Santa. Foi abade de S. Quirce.	BMC 20
Tomasina de San José, OCD	44	Burgos	14/6/1610	Não conheceu Teresa; quando depôs, era Madre Priora das carmelitas de Burgos.	BMC 20
Jerónimo de Herrera	58	Burgos	15/6/1610		ASB 100/M
Andrés Melgosa	58	Burgos	18/6/1610	Filho de Pedro de Melgosa, que havia sido alferes maior de Burgos, e de Isabel de Lerma.	BMC 20
Francisco de Vitores, O. Cart.	49	Burgos	19/6/1610	Era o Prior da Cartuxa de Miraflores e declarou não ter conhecido Madre Teresa.	BMC 20
Francisco Astudillo, O. Cart.	50	Burgos	19/6/1610	Foi visitador da Cartuxa.	ASB 100/M
Antonio de Molina, O. Cart.	52	Burgos	19/6/1610	Não conheceu Teresa. Célebre por suas obras, principalmente por <i>"Ejercicios Espirituales"</i> e <i>"Instrucción de Sacerdotes"</i> .	BMC 20
Juan Calderón de Robles, LIC	38	Burgos	21/6/1610	Declara que esteve na Universidade de Salamanca, entre os anos de 1597 e 1598.	ASB 100/M
Luis del Santísimo Sacramento, OCD	35	Burgos	21/6/1610	Não conheceu Teresa.	BMC 20
Luis de Baeza y de Mendoza, NOB		Burgos	22/6/1610	Cópia do depoimento está incompleta; declarou ter sido <i>"señor de las villas de Estepar y Flandovinez"</i> .	ASB 100/M
Juan de Medina, OP	60	Burgos	22/6/1610	Não teve contato pessoal com Santa Teresa.	BMC 20
Antonio de Jesús, OCD	40	Burgos	22/6/1610		ASB 100/M
Francisco de Santa María, OCD	34	Burgos	22/6/1610		ASB 100/M
Juan de Astudillo, O.Cist.	+ de 70	Burgos	23/6/1610	Não conheceu a Santa.	BMC 20

Antonio de la Madre de Dios, OCD	44	Burgos	23/6/1610	Não conheceu Teresa.	BMC 20
Juan de Oliva, PE	+ de 60	Burgos	23/6/1610	Assina como <i>"Doctor Oliva"</i> .	BMC 20
Antonio de Salazar		Burgos	25/6/1610	Em ASB 100/M, somente uma anotação a respeito da declaração: "Dice lo mismo que los otros: solo añade que él con otro caballero fue a visitar a la Santa en nombre de la ciudad cuando la Santa llegó en Burgos".	ASB 100/M
Tomás Ramírez, OP	39	Burgos	25/6/1610		ASB 100/M
Elena de Jesus, OCD	40	Burgos	25/6/1610	Filha mais nova de Catalina de Tolosa.	BMC 20
Juan de la Torre, PE	40	Burgos	25/6/1610		BMC 20
Beatriz de la Purificación, OCD	34	Burgos	25/6/1610	Declara que desde a época já se dava o status de doutora à Teresa pelos seus escritos. [BMC 20, p. 406] Fr. Silvério indica ter declarado dia 25 de julho e não de junho, mas pela cronologia e ordem dos depoimentos, o mais certo seria colocá-lo em junho.	BMC 20
Luis de Quintanadueñas, PE	50	Burgos	26/6/1610	Abade de Cerbatos. Contou que não teve contato pessoal com a Santa.	BMC 20
Victoria Colona, NOB		Burgos	28/6/1610	Não conheceu Teresa. Era Duquesa de Medina e Condessa de Módice, irmã do Cardeal Ascanio Colona e esposa do Almirante de Castela.	BMC 20
Casilda de Padilla, NOB	+ de 40	Burgos	28/6/1610		BMC 20
Antonio de Aguiar, MÉD	65	Burgos	1/7/1610	Foi médico da Madre. Também conheceu bem Catalina de Tolosa e sua família.	BMC 20
Magdalena Curiel, OSA	50	Burgos	1/7/1610	Abadessa das agostinianas de Santa Dorotea.	BMC 20
Alonso Manrique, BPO		Burgos	1/7/1610	Arcebispo de Burgos. Não conheceu a Santa.	BMC 20
Melchor Rodriguez de Torres, O.Merced.	52	Burgos	3/7/1610	Assina como <i>"Maestro"</i> .	BMC 20
Juan Alonso de San Martin, LIC		Burgos	5/7/1610	Sobrinho do <i>"canónigo salinas"</i> .	ASB 100/M
Ana de San Agustin (Pedruja), OCD	"56 o 57"	Cuenca (Valera)	21/8/1610	Foi proclamada Venerável pela Igreja Católica. Era Madre Priora quando depôs e declarou ter sido filha de Juan de Pedruja e de Magdalena Pérez, <i>vecinos</i> de Valladolid,	BMC 20 ASB 41/D

				onde nasceu.	
Juan de Santa Ana, OCD	60	Málaga	10/8/1610		ASB 100/N
Juan Alonso de Moscoso, BPO	79	Málaga	27/8/1610	Era Bispo de Málaga e não teve contato com Teresa de Jesus.	BMC 20
Antonio Velaz de Medrano y Mendoza, NOB	30	Málaga	28/8/1610	Não conheceu a Santa. Era cavaleiro do hábito de Santiago e corregedor da cidade de Málaga.	BMC 20
Antonia Bautista, OCD	36	Málaga	2/9/1610	Não conheceu a Santa e havia sido Madre Priora.	BMC 20
Catalina de Jesús, OCD	50	Málaga	2/9/1610		ASB 100/N
Beatriz de San Gabriel, OCD	27	Málaga	3/9/1610		ASB 100/N
Lucia de San Alberto, OCD	47	Málaga	3/9/1610		ASB 100/N
Luis de San Pablo, OCD	59	Málaga	3/9/1610		ASB 100/N
Pedro de la Madre de Dios	34	Málaga	3/9/1610		ASB 100/N
Antonia Barroso	30	Málaga	3/9/1610	Era filha de Juan Barroso e de Isabel Tejada. Em seu depoimento <i>"no firmó porque dixo no saver escribir"</i> .	ASB 100/N
Alonso de Galbez Ribadeneyra	32	Málaga	3/9/1610		ASB 100/N
Rodrigo Cisneros, MÉD	49	Málaga	4/9/1610	<i>"Para Comprobación"</i> : sua declaração é uma espécie de laudo médico sobre a cura realizada por suposto milagre de Teresa de Jesus.	ASB 100/N
Martin de San Onofre	45	Málaga	4/9/1610		ASB 100/N
Francisca de San Miguel, OCD		Málaga	4/9/1610	Era Madre Priora ; depoimento não copiado por Silvério de Santa Teresa.	ASB 100/N
María de San Jerónimo, OCD		Málaga	4/9/1610	Era Madre Priora ; depoimento não copiado por Silvério de Santa Teresa.	ASB 100/N
Mencia de S. Luis, OCD		Málaga	4/9/1610	Declaração não copiada por Silvério de Santa Teresa.	ASB 100/N
Luis de Mercado, Juan Gómez de Sanabria, Luis del Valle, Francisco de Herrera, MÉD		Madrid	15/2/1610	Eram médicos do Rei e realizaram seu depoimento em conjunto.	ASB 100/O BNE Ms. 12036
Juan de Idiaguez, NOB	60	Madrid	23/12/1609		ASB 100/O BNE Ms. 12036
Magdalena de San Jerónimo	60	Madrid	12/1/1610	Era <i>"dueña de Cámara de la serenísima Infanta Doña Isabel"</i> e fundadora da <i>"cosa pía de sta. maria magdalena"</i> .	ASB 100/O BNE Ms. 12036
Alonso Mexia de Tobar, PE	50	Madrid	14/1/1610	Capelão maior do Mosteiro das Descalças Reais.	ASB 100/O BNE Ms. 12036
Alonso Valencia de Olivera, PE/MED	42	Madrid	27/2/1610		ASB 100/O BNE Ms. 12036
Leonor Tello	17	Madrid	4/9/1610	Não assinou seu testemunho.	ASB 100/O BNE Ms.

					12036
Ana Tello				Depoimento não copiado, apenas uma breve anotação: <i>"(Nota) Ana Tello, hermana de la anterior declarante declara también sobre el mismo hecho en parecidos términos"</i> .	ASB 100/O BNE Ms. 12036
Diego de Castro, NOB	27	Madrid	12/2/1610	Anotação: <i>"hijo de los señores S. Pedro Fernández de Castro, conde de Lemos, marqués de Sarriá, y Doña Teresa de Bobadilla y de la Cerda"</i> .	ASB 100/O BNE Ms. 12036
Andrés de Prada, NOB	60	Madrid	2/3/1610	Anotação: <i>"es secretario de estado de su Majestad y del hábito de Sanctiago, Comendador de Ocaña"</i> .	ASB 100/O BNE Ms. 12036
Nicolas Bocangelino, MÉD	46	Madrid	21/1/1610		ASB 100/O BNE Ms. 12036
Pedro de Bárzena, LIC	60	Madrid	26/1/1610		ASB 100/O BNE Ms. 12036
Catalina de S. Agustín				Declaração não copiada; apenas menção a partir de nota no depoimento anterior: <i>"declaró lo mismo Catalina de S. Agustín"</i> .	ASB 100/O BNE Ms. 12036
Ana de Covarrubias	38	Valladolid	30/7/1610		ASB 100/P
Rodrigo Ecijas	36	Valladolid	31/8/1610		ASB 100/P
Luisa de Porres		Valladolid	2/8/1610		ASB 100/P
Cristóbal de Torres, PE		Valladolid	19/8/1610		ASB 100/P
Antonia Luisa Perez de la Cruz		Valladolid	19/8/1610		ASB 100/P
Beatriz Bermudez de Castro	+ 50	Valladolid	20/8/1610		ASB 100/P
Isabel de Paredes Galviz	+ 50	Valladolid	20/8/1610		ASB 100/P
Paulo Bravo de Cordoba y Sotomayor, LIC	+ 50	Valladolid	30/8/1610		ASB 100/P
Juan de (ilegível), PE	40	Valladolid	30/8/1610		ASB 100/P
Juan de San Eliseo, OCD		Valladolid	30/8/1610	Somente resumo.	ASB 100/P
Diego de San Angelo, OCD		Valladolid	30/8/1610	Somente resumo.	ASB 100/P
Juan Bautista, OCD		Valladolid	30/8/1610	Somente resumo.	ASB 100/P
Alonso de Lobete, OP		Valladolid	31/8/1610	Somente resumo.	ASB 100/P
Francisco Martinez Polo		Valladolid	31/8/1610	Somente resumo.	ASB 100/P
Luisa de Jesús, OCD		Alcalá de Henares		Depoimento incompleto em sua cópia.	ASB 100/R
Ana del Santísimo Sacramento (de Loayza?), OCD		Alcalá de Henares	3/8/1610		ASB 100/R
Ana de Jesús (de Aranda), OCD	45	Alcalá de Henares	3/8/1610	Depoimento incompleto em sua cópia.	ASB 100/R
Orofrisia de Mendoza y Castilla, NOB	40	Alcalá de Henares	1610	Filha de Beatriz de Mendoza y Castilla. Era casada com Francisco de Cepeda y Ahumada, filho de Lorenzo de Cepeda, irmão de Teresa.	BMC 20

Juana del Santísimo Sacramento, OCD	28	Alcalá de Henares	3/8/1610	Não conheceu Teresa.	BMC 20
Josefa de la Encarnación (Apolonia de Tobar), OCD	“45 o 46”	Alcalá de Henares	3/8/1610	Filha de Miguel de Mondéjar e de Apolonia de Tobar.	BMC 20
Francisco Rodriguez, SJ	62	Alcalá de Henares	17/8/1610	Não conheceu a Madre.	BMC 20

APÊNDICE A – Resumo dos depoentes analisados nos processos de beatificação de Teresa de Jesus editados por Frei Silvério de Santa Teresa e os não publicados, encontrados no Arquivo Silveriano de Burgos

	Localidades	Número de depoimentos	Total de depoimentos
Processo Informativo do Bispo de Salamanca (1591-1592)	Salamanca	13	32
	Alba de Tormes	19	
Processo Informativo do Núncio Camilo Caetano (1595-1597)	Ávila	15	149
	Piedrahita	2	
	Toledo	13	
	Madrid	31	
	Segovia	13	
	Salamanca	1	
	Lisboa	1	
	Villanueva de la Jara	14	
	Huete	4	
	Cuerva	4	
	Malagón	7	
	Valladolid	11	
	Medina del Campo	4	
	Zaragoza	9	
	Valencia	5	
Sevilla	13		
Sanlúcar la Mayor	2		
Processo Apostólico “in genere” (1604)	Ávila	12	14
	Salamanca	2	
Processo Apostólico “in specie” (1609-1610)	Ávila	65	214
	Salamanca	22	
	Alba de Tormes	7	
	Madrid	34	
	Valladolid	31	
	Burgos	31	
	Cuenca (Valera)	1	
	Málaga	16	
Alcalá de Henares	7		
			409

APÊNDICE B - Depoimentos por cidade/processo

	Localidades	Monjas OCD	Padres	Licenciados/ Médicos	Nobres/ hidalgos	Outros	Total
Processo Informativo (1591-1592)	Salamanca	10	3	-	-	-	32
	Alba de Tormes	10	1	3	1	4	
Processo Informativo (1595-1597)	Ávila	9	3	1	-	2	149
	Piedrahita	-	1	-	1	-	
	Toledo	7	4	-	1	1	
	Madrid	10	8	2	7	4	
	Segovia	9	2	2	-	-	
	Salamanca	1	-	-	-	-	
	Lisboa	1	-	-	-	-	
	Villanueva de la Jara	8	-	-	-	6	
	Huete	4	-	-	-	-	
	Cuerva	4	-	-	-	-	
	Malagón	6	1	-	-	-	
	Valladolid	8	1	-	-	2	
	Medina del Campo	1	-	1	-	2	
	Zaragoza	7	1	-	-	1	
	Valencia	2	3	-	-	-	
Sevilla	1	7	1	1	3		
Sanlúcar la Mayor	2	-	-	-	-		
Processo Apostólico "in genere" (1604)	Ávila	-	8	-	4	-	14
	Salamanca	-	1	1	-	-	
Processo Apostólico "in specie" (1609-1610)	Ávila	15	16	3	11	20	214
	Salamanca	2	13	3	1	3	
	Alba de Tormes	3	1	3	-	-	
	Madrid	-	10	6	13	5	
	Valladolid	6	7	8	3	7	
	Burgos	3	19	3	3	3	
	Cuenca (Valera)	1	-	-	-	-	
	Málaga	7	4	1	1	3	
	Alcalá de Henares	5	1	-	1	-	
Total		142	115	38	48	66	409

APÊNDICE C - Ocupações dos depoentes por cidade/depoimento