



Nau Literária

crítica e teoria da literatura em língua portuguesa

PPG-LET UFRGS

ISSN 1981-4526

<http://seer.ufrgs.br/nauliteraria>

Vol. 13 N. 02 2017

Literatura e Confinamento II

Relatar um corpo vigiado: memórias de freiras místicas na América Colonial

Karine Rocha

Resumo: O presente artigo tem por objetivo apresentar e analisar a forma como o corpo feminino se apresenta nas memórias de vida das freiras hispano-americanas do século XVIII. Estas memórias são conhecidas por autohagiografia ou autobiografia por mandato. Narrar a vida era permitido apenas a freiras que experimentavam momentos místicos. A Igreja acreditava que através desses relatos seria possível descobrir se as religiosas mantinham contato com Deus ou com o diabo. Desta forma, uma das peças central de análise para o clero era o corpo. Encarado como um elemento negativo dentro do universo cristão, o corpo relatado pelas freiras é algo a ser aniquilado, com o fim de atingir um status angelical. Jejuns e flagelações faziam parte de uma rotina de vida que eliminaria o desejo, mas também construía uma mística amorosa com Deus. Para analisar essa problemática, recorreremos a fortuna teórica literária americana especializada nas memórias das freiras, além de historiadores que se dedicam tanto à história do corpo no Ocidente quanto à história da Igreja Católica.

Palavras-chave: literatura colonial; corpo; autohagiografia.

Abstract: This article intends to present and analyze the way the female body was described in the memories of life of Hispanic-American nuns from the 18th century. These memories are known as autohagiography or autobiography by mandate. Narrating the life was only allowed to the nuns who had experienced some mystical moments. The Church believed that through these reports it would be possible to find out if they kept contact with God or the devil. In this way, one of the central subjects of analysis for the clergy was the body. Seen as a negative element within the Christian universe, the body reported by nuns is something to be annihilated, with the purpose of achieving an angelic status. Fasting and scourging were part of a life's routine that would eliminate the desire, but also build an erotica mystique with God. To analyze this problem, we use the American theoretical literary specialized in the memories of the nuns, besides historians engaged in both, the history of the body in the Western and the history of the Catholic Church.

Keywords: colonial literature; body; autohagiography.

Durante o século XVIII, os conventos femininos da América Hispânica são palcos para freiras que afirmavam experimentar momentos de êxtase que as levavam ao encontro de Deus e também de Cristo. Estas mulheres passam a ser encaradas como possíveis escolhidas para noivas de Cristo, mas potencialmente enganadas pelo demônio, já que a natureza feminina era débil, como acreditava a Igreja. Trancadas em suas celas, essas mulheres recebiam a permissão para escrever suas vidas, enquanto a curiosidade do confessor permanecesse desperta. Chamada por alguns de autobiografia por mandato, por outros de

autohagiografia, a narrativa dessas mulheres era encarada pela Igreja como um mecanismo para descobrir a origem destes arroubos místicos. Para este artigo utilizaremos os escritos da freira colombiana Josefa del Castillo, da chilena Úrsula Suarez e da mexicana María de San José. Nosso foco estará voltado para a relação que estas mulheres mantinham com o corpo, como forma de provar a sua santidade.

O corpo é elemento que se faz presente na narrativa das freiras hispano-americanas, desde suas lembranças da mais tenra idade. Estreitamente vinculado aos arroubos místicos, o corpo irá se transformar em uma obsessão. De acordo com Lorenzo Mammi (2003), o cristianismo foi a primeira doutrina a estabelecer uma reflexão mais profunda sobre o corpo, já que no pensamento clássico este elemento era ignorado por ser considerado o cárcere da alma. Dentro da atmosfera da Contrarreforma, o corpo alcança o centro das preocupações, já que transformando seu filho em um ser de carne e osso, Deus nos deu a chance de conhecer o caminho da salvação.

Jaime Borja Gómez (2002), ao citar Michel de Certeau, lembra que a importância dada ao corpo está atrelada ao poder que este tem de representar a história. O corpo exhibe os valores de determinada época, narrando gestualmente os comportamentos e convenções sociais. Certeau afirma que o sistema administra o corpo, estabelecendo as maneiras de pensá-lo, de senti-lo, de vivenciá-lo. Podemos perceber este gerenciamento através dos meios de comunicação em massa, nos dias atuais, e através das artes, em tempos passados. Tendo a ideologia do corpo representada cotidianamente, a massa irá obedecer às regras e participar dos rituais que irão moldar a aparência do indivíduo de maneira socialmente aceitável.

O período que sofreu o impacto da Contrarreforma tinha uma preocupação especial com o corpo pecador, possuído pelos seres humanos cada vez mais próximos do espaço infernal. Reafirmando que o corpo era um entrave à divindade, este deveria, então, ser maltratado, dominado, macerado até anular em si qualquer vestígio de pecado. Jacques Gélis (2005) demonstra que dentro deste espaço temporal da Igreja Católica imperava o medo do corpo, especialmente do corpo feminino. Este, para os cristãos, como sabemos, carrega em si a herança, considerada maldita, da primeira mulher, agente da queda da humanidade. Por conta de Eva, o ser humano passa a viver eternamente assombrado pelas tentações mundanas, podendo sucumbir a qualquer momento.

Ao ler a trajetória de vida relatada pelas freiras, notamos a forte presença de determinadas imagens e atitudes como se estas fossem parte de um comportamento padrão. Tais atitudes estão quase sempre ligadas à forma de lidar com o corpo, seguindo uma espécie

de genealogia cristã. Tal fato ocorre porque, como já vimos, a vida dessas mulheres estava atrelada ao pensamento da Igreja e seus textos deveriam atender à demanda do que se esperava de uma freira. Um dos episódios mais marcantes nas confissões das monjas diz respeito ao ascetismo, descrito de maneira rigorosamente detalhada, buscando nas suas atitudes uma prova de santidade. Para justificar o ascetismo exacerbado em suas vidas, o modelo ao qual as místicas se agarravam era o dos pais e mães do deserto.

María de San José e Josefa del Castillo, por exemplo, inspiravam-se nos eremitas dos primeiros tempos da era cristã como forma de se mostrarem aptas para uma vida de penitência severa e isolamento do mundo social. O caso de María de San José se apresenta mais grave, pois ela só consegue entrar em um convento aos trinta e dois anos de idade, permanecendo, portanto, grande parte de sua vida exposta aos perigos do mundo. Em territórios da colônia, tal fato se agravava graças à presença de índios e negros, que conviviam no mesmo espaço territorial que os brancos: “White creole women such as María de San José were not supposed to be living amongst the other races because their fertility was seen as the key to preserving the conquerors racial integrity and economic dominance” (CLOUD, 2006, p. 199).

Para provar que, enquanto viviam fora dos muros do convento, o seu contato com as raças consideradas perigosas era mínimo, as freiras afirmavam que desde cedo tinham impulsos de viver isoladamente. María de San José tinha sua própria caverna na fazenda dos seus pais, enquanto as demais freiras aqui estudadas se confessam inclinadas à reclusão em seus quartos, evitando o contato com outras pessoas. Nesses momentos de retraimento, as místicas praticavam atos de flagelação e jejum extremos, como os pais e mães do deserto. Kathleen Myers (2004) afirma que as freiras recorreriam ao modelo de vida dos eremitas para provar à Igreja que eram donas de corpos que haviam ultrapassado a definição de mulher e muitas vezes se masculinizavam. CLOUD (2006, p. 218) afirma que ao se masculinizar, as freiras ganhavam poder e autoridade através de seus corpos. Concordamos em parte com a afirmativa de Myers. É fato que as freiras dedicaram grande parte de suas vidas a tentar comprovar que seus corpos eram mais do que carne e sangue. Elas poderiam controlar suas necessidades físicas e mostrar que seus corpos eram angelicais e aqui estaria eliminada qualquer marca de gênero. O que dominaria nelas seria o espírito, e não a carne.

A história da Igreja prova que mulheres que adotavam a vida de eremitas no deserto se puniam tão severamente que a menstruação cessava, os pelos não mais cresciam, o cabelo caía. Estes sinais seriam uma prova de que o gênero havia sido vencido, seus corpos não mais eram femininos. Isso não significa, entretanto, que haviam se masculinizado. Ao nosso ver, o

que elas alcançam é um estado que vai além da noção de gênero. O espírito venceu e este não tem sexo. E mais poderoso do que se masculinizar é transformar-se em um ser angelical, que conseguiu vencer o mundo, aniquilando um corpo que só levaria à queda. Por isso era tão importante afirmar para a Igreja que desde cedo haviam travado uma luta contra o corpo. Assim como os primeiros cristãos e como Cristo, as freiras haviam se recolhido para lutar contra as tentações, contra o demônio interior, buscando sempre situações sofridas e negando a vida em sociedade.

A história da Igreja mostra que durante muito tempo o corpo é tido como uma prisão da alma, um caminho para a perdição. Em suas *Confissões*, Santo Agostinho (2000) afirma que mesmo depois da sua conversão sofreu grandes problemas, graças ao corpo. De acordo com ele as tentações da carne o perseguiram, provocando horas de eterna aflição. As reminiscências dos prazeres sentidos e a oferta que a beleza ainda o fazia precisavam ser combatidas para que sua alma não se acorrentasse ao mundano. A causa de tamanho sofrimento, mesmo para aquele que decide seguir a vida religiosa, estava presente no pecado original. Para Santo Agostinho, as fraquezas do primeiro casal humano, a propensão ao mal, o deleite com o pecado geraram uma herança sentida por toda a humanidade. O que fazer para domar essa herança? O primeiro conselho agostiniano é o da castidade.

Dentro do universo conventual feminino a castidade passa a ser encarada como a primeira forma de clausura diante do mundo terreno. A castidade, ao contrário do que acontece com homens como Agostinho, deveria se estender por toda a vida, englobando, portanto, a virgindade. Beatriz Antón (2005) demonstra que o culto à virgindade feminina começa, no mundo Ocidental, na Idade Média, e tem força maior na Espanha, durante a Contrarreforma. O ícone da virgindade cristã é Maria, representação de pureza, obediência e resignação. A Contrarreforma representa Maria como uma mãe que padece por seu filho ou como um exemplo de donzela a ser seguido pelas fieis. Maria não era apenas virgem, mas a jovem mais pura e angelical da Terra. A única criatura feminina merecedora de carregar em seu ventre o filho de Deus.

As monjas místicas deveriam englobar em seu corpo e em sua alma as mesmas características da Virgem: corpo intocado, humildade, obediência e pureza. A bíblia não nos apresenta nenhum episódio que revele na mãe de Cristo qualquer desejo para as coisas do mundo. Maria nunca foi vaidosa, nunca esboçou um corpo humano libidinoso, mesmo que em grau mínimo. O mesmo não acontecia com as freiras. Elas relatam momentos juvenis dedicados à vaidade e o corpo é uma tormenta constante.

[...] y yo trataba de divertirme, y poniendo más cuidado en las galas y aliños; de modo que ya no trataba de otra cosa que de cuidar el cabello, andar bien aderezada, aunque no con intención particular, sino sólo con aquella vanidad y estimación de mí misma. [...] Pues en estas vanidades y miserias que digo, gastaba yo el tiempo y la vida, aprendiendo música, leyendo comedias y cuidando de galas y aliños; mas algunas veces, mirándome al espejo, me ponía a llorar en él, acompañando a aquella figura que miraba en él, que también me ayudaba llorando. Otras se me proponía: oh, si yo me condeno, qué tal arderán mis ojas y mi cara, qué espantosa estaré! Y así me quedaba mirando, y me salía del cuarto; mas no por eso trataba de más enmienda, aunque algo me debía de servir para mirar sin tanta estimación las cosas en que andaba divertida. (CASTILLO, 2007, p. 65)

As práticas ascéticas, decerto, não surgem apenas como forma de se mostrar nada atrativa, mas para domar os instintos humanos. Maria, de acordo com Beatriz Antón (2005), foi a única mulher criada por Deus com o espírito puro. Tendo, portanto, uma alma ainda imperfeita, o corpo das freiras seria um obstáculo para chegar ao Criador.

Santo Agostinho (2000), assim como outros doutores da Igreja, afirma que o corpo não é mal, pois foi criado por Deus. Mas a essência do corpo é inferior à do espírito, sendo necessárias algumas técnicas para domá-lo. Os religiosos deveriam frear o amor pernicioso através do jejum e outras práticas ascéticas. Entre essas práticas encontramos a flagelação, interpretada pelos cristãos como a *imitatio Christi*. A flagelação era um tipo de castigo, presente no Antigo Testamento, praticado tanto por judeus quanto por romanos. É mais do que sabido que Jesus Cristo foi submetido a tal penitência antes de sua crucificação.

Durante a Idade Média se inicia um grande culto a esta penitência. A literatura, por exemplo, não se exime dos mínimos detalhes da flagelação, assim como de exagerar números e propagar o culto. Um dos livros mais famosos é o de Santa Brígida, escrito durante sua peregrinação à Terra Santa. Nele, a religiosa irá contar diversas revelações, tidas durante a sua visita, alusivas ao nascimento e à Paixão de Cristo. A Santa faz descrições detalhadas dos efeitos das 5.475 chicotadas no corpo do filho de Deus.

Ainda durante a Idade Média, Francisco de Assis convence um grande número de adeptos a praticar a autoflagelação como prova do amor por Deus e reconhecimento dos sofrimentos de Cristo. O corpo passa, então, a ter uma conotação negativa. Benedito de Núrsia, por sua vez, pregava que a carne deveria sofrer todo tido de padecimento. A carne deveria ser abatida em prol do espírito. E é esta a ideia que chegará aos conventos femininos do Novo Mundo: Madre Castillo (2007), por exemplo, confessava ter um horror tão grande ao seu corpo, que até os dedos das mãos a atormentavam. Esse pavor do corpo fará com que as freiras do Novo Mundo sejam bastante criativas no tema, permeando o dia-a-dia com jejuns, bofetadas, urtigas, arrancar de cabelos, pôr espinhos na boca:

¿Pues, cómo diré, Dios mío, los males y profundidades en que me vi, con tentaciones horribles en esto, ni las cosas que movía el enemigo en lo exterior e interior, ni la guerra que yo tenía en mi misma? Poco o nada pueden las fuerzas humanas contra este maldito vicio, tan llegado a nosotros mismos en esta carne vilísima, saco de podredumbre, si Dios se aparta. El altísimo don de castidad y pureza que hace a las almas esposas del altísimo Dios, desciende de arriba, del Padre de las lumbres. Despedazaba mi carne con cadenas de hierro: hacíame azotar por manos de una criada; pasaba las noches llorando; tenía por alivio las ortigas y cilicios; hería mi rostro con bofetadas; y luego me parecía que quedaba vencida a manos de mis enemigos. (CASTILLO, 2007, p. 125)

O exagero deve estar presente nos relatos das monjas, pois, além de serem descendentes dos que haviam matado o filho de Deus, elas eram mulheres e carregavam em si a culpa de todos os pecados do mundo. Por isso era necessário sofrer mais que os religiosos masculinos. Quanto mais o corpo doía e era maltratado, mais próximo da cura estariam seus espíritos. Mas seguir exatamente os passos de Cristo não era fisicamente possível. Ele foi flagelado, coroado com espinhos e pendurado na cruz. Freiras como a Madre Castillo tinham a sua própria cruz de madeira, com a qual passavam horas caminhando ao redor do convento, mas a crucificação não era possível. A estratégia criada pelas religiosas foi a de uma *imitatio* simbólica, ultrapassando, desta maneira, os limites do corpo:

Y viendo una imagen de Nuestro Señor Crucificado, sentía un desmayo, como que todos los huesos me los descajaba y mi alma me parecía se iba deshaciendo, entendiendo el gran tormento que causo em Nuestro Señor cuando lo clavaron. (CASTILLO, 2007, p. 58)

Através dos efeitos provocados pela contemplação de uma estátua, a Madre Castillo sente serem reproduzidas em seu corpo as dores do padecimento do Salvador. Estas oportunidades servem para reafirmar que aquela mulher foi escolhida como receptáculo de sofrimento carnal e o seu sofrimento deve ser reconhecido pelos demais. O corpo religioso que sofre em um grau máximo é interpretado como um instrumento didático para os demais fiéis. Estes aceitam com admiração o corpo sofrido por enxergar aí um meio de salvar os seus pecados. A freira sofre por toda a comunidade. É através dela que o convento e a cidade, onde este está localizado, irá ter mais uma chance de limpar os pecados da alma. Mas nem todas as companheiras de convento observam com bons sentimentos as experiências ascéticas e místicas das freiras:

[...] se levanto contra mi una persecución tal, que cuando me vían pasar, me escupían, me decían cosas muy sensibles; y como eran muchas las amigas y criadas, por todas partes me hallaba acosada y afligida, y más cuando vía mi interior tan lejos de lo que siempre (o el tiempo antes) había pretendido” (CASTILLO, 2008, p. 81)

Com esto a las alabanzas no daba crédito, sino que discurría si sería burla que me hacían; y cuando era mucho lo que me alababan, me daba rabia y casi me enojaba; pero, por no hacer tonteras, ya que tenía opinión de discreta, procuraba también em estas ocasiones prudência. (SUAREZ, 1984, p. 174)

Passagens do tipo eram essenciais para completar a *via crucis*. Os textos bíblicos relatam que Jesus Cristo foi alvo da burla de soldados. Estes o coroaram com espinhos e transformaram a passagem “meu reino não é deste mundo” em um espetáculo de humilhação. Apontado como louco e farsante, Cristo silenciou diante de seus algozes e seguiu o caminho até o Gólgota em uma demonstração de humildade e resignação. As freiras necessitavam de episódios nos quais eram insultadas e motivo de piada para mostrar que o espírito também sofria e era testado. E as dores espirituais são maiores que as dores do corpo. Ao procurar ter prudência, Úrsula Suarez nos diz que reconhece nas atitudes das companheiras a presença de Deus, provando-a. As acusações e calúnias, por mais que doam, passam a ser vistas como mais um caminho para gozar da felicidade eterna. Beatriz Antón (2005), no entanto, enxerga nessas passagens um sintoma do orgulho das freiras. Reconhecerem-se como menosprezadas e apontar os defeitos alheios seria uma forma de sobressair na comunidade. E elas precisavam do olhar de desprezo das demais para ganhar notoriedade. Uma manobra como esta seria arriscada, pois colocar-se acima dos demais seria arriscar-se à condenação de heresia. Provavelmente as freiras se utilizavam dos momentos não celestiais do cotidiano monástico como forma de provar a sua humildade, apenas.

Outra forma de tentar anular o corpo era o jejum. O jejum é uma prática presente na história judaico-cristã desde as eras mais remotas. Acreditava-se que suprimir-se do alimento ajudaria a ouvir melhor os desígnios de Deus. Entre os primeiros cristãos já se afirmava que “um corpo emagrecido passará mais facilmente no portão do paraíso, um corpo leve ressuscitará mais rapidamente e na sepultura será melhor preservado” (TERTULIANO, apud WEINBERG, 2006, p. 28). A ideia segue até a Idade Média, período no qual grande número de mulheres e homens religiosos irá aderir à abstinência alimentar, muitas vezes atingindo um grau extremo. O Concílio de Trento dividirá a natureza do jejum em duas categorias: natural e miraculosa. A primeira diz respeito ao ato de tentativa de cura de alguma doença, tanto em favor do penitente quanto de outra pessoa. Os casos nos quais os místicos passam dias inteiros sem beber nem comer em prol da salvação alheia são numerosos dentro dos relatos da Igreja. Isso se explica porque o místico não deseja apenas a sua própria salvação, mas a de toda a humanidade. Um pensamento contrário apontaria a uma natureza egocêntrica.

Já a abstinência miraculosa poderia ter raízes divinas ou demoníacas. Caberia ao clero investigar cuidadosamente a origem deste jejum, que tinha por objetivo esvaziar-se para, em seguida, ter o corpo preenchido por Deus. Se o jejum fosse de natureza demoníaca encontrasse-se ou mensagens de conteúdo doutrinário duvidoso, ou uma fraude. E estes casos eram bastante comuns: 174 entre os séculos XVI e XVII. Várias candidatas a santas fingiam passar dias e semanas sem comer nem beber, enquanto recebiam diversas revelações de Deus. Por esse motivo, encontramos tanto nas freiras medievais quanto nas freiras espanholas e hispano-americanas o engajamento em defender seus momentos de jejum. Algumas Ordens, como a Agostiniana, encaravam o jejum como um castigo ou um preparativo para um grande encontro com Deus, ou seja, um momento de elevação.

A simbologia do castigo é herdada pelas místicas católicas, transformando este ato em uma modelo de vida. Loreto López (2000) afirma que os refeitórios se apresentavam dentro da arquitetura conventual como um espaço de ritualização das penitências. Sentadas, olhando para o Cristo crucificado, as religiosas jejuavam expiando suas penas e culpas. A comida passava a ser algo sagrado, destino para as mulheres que Deus acharia que deveriam se alimentar. As bocas de onde teriam saído palavras orgulhosas e calúnias deveriam permanecer fechadas ao longo da refeição, como forma de purificar a alma. Não comer, nesses casos, convertia-se em símbolo de humilhação pessoal, galgando alguns passos rumo à perfeição. Em outros casos, como citado acima, o ato de jejuar significava um momento de grande elevação. Não comer durante semanas, alimentar-se da eucaristia por meses seguidos gera transe, torpor e doenças encaradas como uma dádiva celestial.

Não alimentar o corpo significava alimentar o espírito de toda uma comunidade, trazendo através do sofrimento destas mulheres a salvação dos fiéis e companheiras de convento. Não alimentar o corpo seria tornar-se um ser angelical. A necessidade de comer significava para a comunidade mística assumir a existência de uma dimensão animal em seu ser. Por isso o corpo deveria permanecer livre deste desejo. Jacques Gélis (2005) relata alguns métodos utilizados por religiosos para anestesiar o prazer da comida, tais como mergulhar o pão em água suja, comer pão mofado e carne em estado de putrefação.

Nos relatos das freiras que aqui nos propomos a estudar, não encontramos passagens alimentares extremas. O mais comum são relatos de semanas inteiras de abstinência por se sentirem donas de uma alma imunda. Madre Castillo, por exemplo, relata que desde pequena jejuava como forma de punição por fazer mal a outras crianças ou por ter má companhia:

Entre otros recibí de Nuestro Señor un beneficio que me hubiera valido mucho [...] y así conversaba con una esclava de mi madre que trataba mucho de servir a Nuestro Señor; de ella me valía para algunos ayunos [...] pero quién podrá decir e daño de algunas compañías que no eran buenas para mi, o yo no era buena para ellas? (que es ló más cierto) (CASTILLO, 2007, p. 119)

Em outro relato, María de San José afirma que durante quase um ano só se alimentava de ervas cruas, algumas vezes cozidas. Acreditava que desta forma estaria atendendo ao mandado de Deus, presente no capítulo 1 da Gênese. Nessa passagem, Deus revela que jogou sementes pelas terras férteis e seria das plantas daí brotadas que os seres humanos deveriam se alimentar. O ascetismo alimentar de María de San José se converte, dessa maneira, em uma prova de obediência às ordens divinas. Em outra passagem a mística de Puebla troca as ervas cruas pela ração dos animais do convento. Isso seria uma forma de se rebaixar, reconhecendo que em seu interior ainda habitava um instinto animalesco. Um alimento mais requintado despertaria a volúpia e o prazer do corpo, destruindo o trabalho de autossantificação. Quando não estavam jejuando, alimentavam-se apenas de pão e água. O jejum, no entanto, era uma prática quase que cotidiana.

Algumas vezes as freiras se privavam apenas de uma refeição, em outros momentos passavam o dia inteiro apenas orando. Tal fato ocorria em dias santos e fazia parte do calendário do convento. Beatriz Antón (2005) afirma que nos dias festivos as noviças eram obrigadas a jejuar. Essa obrigação servia para verificar se a candidata a freira tinha vocação religiosa. Submetendo o corpo a tal privação de uma necessidade básica, as noviças afirmavam sua vontade de se entregar a Deus. As freiras místicas, como Madre Castillo e María de San José, praticavam um jejum que iria além das práticas comuns conventuais. O seu jejum era uma espécie de mortificação severa:

Nunca hice colación ni tome nada parte de la noche...No tomaba nada, ni una sola gota de agua llegó a mis labios 176 tostados y abrazados de la terrible sed que padecía. (...) Y para poder tolerar esta pena, em exercitaba em hacer comuniones espirituales... Y por divertir la sed solía, cuando más fatigada estaba, pegar la boca a la pared, y com el fresco que de ella recibía, tenía algún refrigerio y me consolaba com esto. (SAN JOSÉ, 1993, p. 113)

Um jejum leve não é necessário para um corpo que tinha por objetivo ser levado a um estado cadavérico. A escritura da mulher que minimiza o corpo deve deixar claro que nela existe um asco pela comida, um desejo extremo de apagar qualquer necessidade da matéria e assim se converter em anjo terrestre. Esvaziada dos elementos grotescos do homem, esse corpo aspirante a celeste esperava a chegada de Deus. Esta presença iria preencher os estados vazios daquela existência, arrebatá-la para um patamar de plenitude, gozado pela ausência de

si mesma. Quem habitaria aquele corpo seria apenas a bondade divina: “Llegué a pasarme com tan poço alimento que casi vivía sin comer. Se me acuerda que en una ocasión, me estube veinte y un dia sin tener operación ninguna en que conociese que era un cuerpo humano sujeto a estas misérias” (SAN JOSÉ, 1993, p. 169). Tais exageros, no entanto, começaram a assustar a Igreja e muitas vezes os confessores intervinham nos jejuns, obrigando as freiras a se alimentarem. Em vida, seus corpos atingiam estados de putrefação, os ossos se tornavam mais evidentes e a fraqueza, ao invés do alcançar o divino, gerava doenças graves. Apesar de tudo isso, esses corpos ainda conheciam desejar.

As sociedades em que viviam as protagonistas desta pesquisa estavam marcadas pelo cerceamento da vivência erótica. A partir do século XVI, a Igreja tomará medidas que transformarão o casamento no único meio legítimo da prática sexual. O prazer, através da autorização da Igreja, só será permitido com o objetivo de procriar. Desta forma, qualquer esboço de desejo deverá ser imediatamente sufocado, através de diversas práticas de controle carnal, tais como a prece e a flagelação. A política que sacramenta o ato sexual irá colonizar o núcleo familiar através das confissões, e nesse espaço confessional quem mais sofriam eram as mulheres. Mary del Priore (1988) afirma que na tentativa de clausura da sexualidade, a Igreja despia completamente o corpo e os prazeres femininos dentro do confessionário. Era comum que os padres confessores perguntassem às mulheres detalhes como a roupa usada no leito, onde e como fora tocada, se também tocou o corpo masculino, se recorreu a um vocabulário torpe e se chegou ao gozo.

Da privacidade do confessionário, o tema chegava ao púlpito. É daí que os padres atingiam um maior número de pessoas com seus discursos normatizadores sobre o sexo. Mary del Priore (1988), através do estudo de pregações, mostra que nos dias de ofício e festas religiosas o corpo da mulher era protagonista. Nessas ocasiões, os padres ensinavam às fieis a enclausurar seus corpos para que estes não despertassem a cobiça masculina. Também falavam sobre os lugares para copular, das proibições do sexo para as que se encontravam menstruadas, e o que fazer para não despertar o interesse sexual masculino. Com o intuito de controlar o sexo, a Igreja acaba tornando esse aspecto da vida humana em algo onipresente:

De la hipótesis omnicompreensiva de la Iglesia represora, podemos pasar, a poco que lo consideremos, a la constatación de que esa misma Iglesia en realidad ha producido un vasto corpus textual, que en verdad habla ininterrumpidamente sobre sexo. El alma barroca se percibe a través de lo que es una indagación acerca del cuerpo, se construye una auténtica pastoral de la carne [...]. De la represión inquisitorial y la punición se ha transitado a la era de la gran formación de la sexualidad, de sus dispositivos y de sus efectos. (DE LA FLOR, 2002, p. 357)

A Contrarreforma precisava que os fiéis vivessem no conflito entre esquecer e lembrar as experiências da carne. É a fala do crente que irá ajudar a Igreja a criar uma espécie de cartografia do desejo na era barroca. Esta é a única forma de analisar o corpo, encontrar comportamentos pecaminosos, desvios e julgá-los com a mão do Santo Ofício. Entre os corpos vigiados estavam inclusos o de homens e mulheres que haviam aceitado a castidade. Religiosos e religiosas eram obrigados a relatar as sensações que emanavam de seus corpos para garantir que estavam ausentes da volúpia. Como já vimos, negar a carne e lutar militarmente contra o desejo carnal era uma das tônicas da vida mística das freiras. A inexistência de uma vida sexual entre os místicos, no entanto, se apresenta impossível, mesmo que a Igreja não o tenha percebido.

Lou Andreas-Salomé (1991) nos alerta para o fato de que a religião se alicerça no afeto, não permitindo que o ser humano se afaste dele mesmo. Através dessa brecha, o erotismo se integra ao religioso e este, por sua vez, se deixa invadir pelo erotismo. O avanço do conhecimento do mundo interior e exterior irá provocar fortes impulsos criativos que darão ao erotismo do religioso uma tonalidade diferente da usual. O fervor religioso irá gerar superexcitações cerebrais que provam o êxtase e o desejo de vivenciá-lo continuamente. O sangue derramado também é sinal de carnalidade, o êxtase se vincula ao orgasmo. Tal fato é constantemente relatado por Santa Teresa nas Moradas, revelando que graças ao êxtase “harto goza el cuerpo”. A experiência religiosa transforma freiras e Deus/Jesus Cristo, sutilmente, em amantes:

Estando un día en oración, sentía que mi alma se deshacía y ardía, y luego me parecía sentir junto a mí una persona amabilísima vestida toda de blanco, cuyo rostro yo no veía; mas ella echando los brazos sobre mis hombros cargaba allí un peso aunque grande, tan dulce, tan suave, tan fuerte, tan apacible, que el alma solo quisiera morir y acabar en él, y con él; más no podía. hacer más que recibir y arder en sí misma. (CASTILLO, 2005, p. 163)

O trecho aqui citado nos mostra que a oração pode se transformar em um momento preenchido por tremores, palpitações e arrebatamentos, próprios do toque de amantes que se desejam profundamente. Obviamente, dentro da experiência religiosa, tais corpos não se tocam, faltando assim uma materialização. O que se sente fica enclausurado no interior, na consciência. A madre Castillo, depois que desperta desse momento, vê-se abraçada a um crucifixo. É através deste objeto que ela saberá quem era o visitante misterioso, quem lhe

ofertou o prazer. Este sujeito, no entanto, não é um homem materializado. Filho de Deus ou o próprio Deus, ambos representam um corpo ausente.

O fervor místico, então, terá como consequência a busca deste único corpo capaz de saciá-lo. María de San José transforma essa ausência no maior tormento de sua vida. Convidada pela Virgem a desposar o Cristo, como vimos no segundo capítulo, a mexicana recebe o anel de noivado:

[...] mientras la Santísima Virgen me estaba ablando, estava mirando este anillo, porque me llevaba la atención el verlo tan sumamente lindo. Era de oro finísimo, la piedra o piedras eran berdes. Todos el era hermosísimo. Respondí a lo que la Santísima Virgen me dijo, que si queria desposarme con su Santísimo Hijo, y dige que si con veras de mi corazón y de mi alma. (SAN JOSÉ, 1993, p. 98)

Dentro da tradição mística feminina, que remonta à Idade Média, o anel surge como prova de merecimento. Poucas eram as religiosas escolhidas para desposar o filho da Virgem. María de San José prova que é merecedora ao esperar durante vinte anos para entrar no convento, ao esperar por um bom confessor, ao não sucumbir diante dos prazeres mundanos. Mesmo tendo recebido o convite, a vida dessa freira se faz diante de uma falta constante do amado. A ausência aqui não era temporal, como nas outras místicas coloniais ou medievais. O amante não agia com María de San José como o indivíduo que mora em terras distantes e visita sua escolhida esporadicamente, como relatavam as beguinhas. A freira reclama constantemente de uma solidão total e de uma frustração que lhe dilacera a alma. Confessa que sua vida nada mais é do que receber os favores de Deus, mas Este nunca se mostra satisfeito.

A vida de sóror María se converte em uma tentativa incessante de agradar ao amado, que sempre se manterá distante. Assim, a mística de Puebla irá reproduzir a relação que as beguinhas mantinham com o Amante divino, invertendo os papéis do amor cortês. Aqui quem tem a pureza de sentimentos não é a Dama, mas o seu Amado. Graças à Sua nobreza de sentimentos, Ele se converte em ideal inacessível. A relação entre o Amado e as freiras lembra as características do amor cortês herdadas de Ovídio. Este, em *A Arte de Amar*, nos livros I e II, ensina ao amante permanecer em vigília, submeter-se a qualquer tipo de prova e convencer a sua amada de que tudo é feito por ela. Invertendo os papéis, as místicas religiosas dedicavam suas vidas ao amor de Deus: tudo suportavam, calúnias, injustiças e privações para provar que amavam verdadeiramente.

María de San José tentava suportar até a ausência do Amado. Por mais que ela se aperfeiçoasse espiritualmente, não sentia a presença de seu Querido. Uma esperança, no entanto, estava presente para María de San José no momento em que recebera o pedido da Virgem. O anel fora entregue quando a religiosa ainda era uma criança e a Virgem lhe mostrara o Cristo ainda menino. Podemos analisar que a relação ali ainda estava imatura e a união se concretizaria com um processo de maturação. Somos levados a crer em tal fato porque a monja afirma que a Virgem lhe confidenciara que só voltaria a receber a Deus quando prosperasse espiritualmente (SAN JOSÉ, 1993, p. 130). Esta é a missão de toda mística, evoluir espiritualmente até alcançar uma boa posição na hierarquia celeste. Esta também é mais uma influência do amor cortês pregado pelas beguinias. Afirma Andrés de Capellán que:

[...] antes de que haya llegado a un equilibrio por ambas partes no hay angustia mayor, ya que el amante teme siempre que su amor no llegue a alcanzar el fruto deseado y prodigue en vano sus intentos. Teme asimismo las habladurías del vulgo y lo que de alguna manera pueda dañarle, pues cualquier pequeño contratiempo puede hacer naufragar las cosas que todavía no han llegado a buen puerto. (CAPELLÁN, 2006, p. 29)

Tal receio de pôr tudo a perder é visto também em Josefa del Castillo:

Veo todo el tiempo de mi vida tan lleno de culpas y tan descaminado, que ojos me faltarán para llorar em esta región, tan lejos de vivir como verdadera hija de mi Padre Dios; y así, solo quisiera sustentarme de lágrimas: ¿y cuáles fueran bastantes a borrar tanta inmundicia? Solo la sangre de Nuestro Señor, a quien pido a mi amantísimo padre, me encomiende, para que no se pierda em mí el precio de su santísima Pasión y muerte. (CASTILLO, 2007, p. 334)

O medo a toma nos últimos momentos de vida. A retrospectiva de seus atos gera dúvidas de que ficará ao lado de seu Amado, temendo, assim, que todos os seus esforços sejam anulados. Já María de San José enxerga no fato de nunca ver o seu Amado um anúncio de suas falhas. Em algum momento ela deveria ter errado e gerado a insatisfação do seu noivo. Essa angústia de querer sempre acertar também estava presente nas demais freiras, como podemos sentir através dos outros capítulos. Sempre havia o esforço para melhorar, sempre havia o medo de se perder e ser proibida de consumir o amor depois da morte. O sofrimento de María de San José, no entanto, dá-se por não saber esperar o momento certo e não enxergar os pequenos sinais que o Amante ausente lhe apontava. Ser admitida para a vida religiosa fora um deles; mais adiante vemos a freira ganhar o respeito das companheiras e o cargo de priora. Se, ao final de sua vida, Deus regressa para desposá-la, não sabemos, pois apenas um dos dez cadernos de confissão foi transcrito e publicado.

Já a Madre Castillo experimenta de maneira distinta a ausência do corpo amado. O que atormenta a freira colombiana é a constante presença de um ser sem corpo. Francisca del Castillo acredita que o seu Amado lhe envia provas e tentações quase que cotidianamente, com o objetivo de testar o seu merecimento. Um dos testes se fazia com a presença do diabo:

A la noche habiéndome recogido a dormir, sentí sobre mi un bulto pesado y espantoso, que aunque me hizo despertar, me quede como atados los sentidos, sin poderse el alma desembarazar, aunque me parece estaba muy en mí, y procuraba echarlo con toda la fuerza, por las muchas tentaciones que me traía. (CASTILLO, 2007, p. 144)

O diabo vivia nos conventos, na figura de um negro alto e forte. Vários são os relatos de sua presença pelas esquinas conventuais, especialmente durante a noite. Seu comparecimento também se fazia nos sonhos, através de imagens de cobras e serpentes que ameaçavam a virgindade da freira. Deus permitia que o diabo assediase Castillo por este ser o maior obstáculo para uma união com Deus. O demônio atrapalhava as orações e as meditações fazendo as monjas sentirem sua presença fisicamente. Josefa del Castillo afirma que não estava fora de si e tal declaração é importante, pois mostra que ela não se deixou invadir. Caso a freira guardasse no seu interior alguma soberbia ou desejo voluptuoso, o diabo invadiria a sua alma e a conduziria.

Os momentos de êxtase que seriam encontros com o Amado passariam a ser habitados pelo diabo. Para fugir deste entrave à sua plenitude amorosa, Josefa del Castillo recorre à violência. Já vimos que para o imaginário cristão o corpo feminino era um receptáculo do mal que deveria ser controlado severamente. O corpo de Castillo sentia a falta do corpo amado e via-se constantemente assaltada pelo diabo que queria preencher essa ausência. Os relatos de possessão dentro da Igreja são muitos e as consequências eram bastante temidas pelas freiras. Se o diabo conseguisse apossar-se de seus corpos, a sexualidade, provavelmente sufocada, viria à tona. Moshe Sluhovsky, em artigo intitulado *The devil in the convent*, expõe casos ocorridos durante a Idade Média quando freiras possuídas afirmam ter mantido relações com o demônio durante oito vezes. Outros relatos mostram que através do corpo dominado, o diabo conseguia reproduzir os movimentos de um ato sexual diante de todo o convento. Uma vez perdido o controle, o desejo por Deus seria substituído pelo desejo por qualquer homem. Uma madre superiora admitia que o diabo a fazia ambicionar determinado homem e “when I did not see him, I burned with desire for him”.

Lúcifer também representaria outro risco que tomaria todo o cotidiano da freira. De Certeau (2000), em vários momentos de *The Possession at Loudun*, demonstra que o diabo

poderia dessacralizar os símbolos cristãos. Assim, durante as orações as freiras poderiam olhar para o Cristo crucificado e serem tomadas por cenas de cópula com o mesmo. O demônio era o único que teria o poder de exteriorizar o espírito luxurioso de uma freira. Ele transformava as cobiças em experiências místicas. A solução encontrada por ela era padecer fisicamente, mas tal atitude suscitava o gozo. Ao imitar o Cristo torturado, a religiosa tentava preencher o seu corpo dos vazios da ausência do Amado:

El cuerpo se transforma en memorial, grabado por los Dolores de amor, por sus sacrificios, la palabra se confunde con los lenguajes del cuerpo, con sus heridas, cuerpo escrito pero indescifrable, que perseguiría una erótica para hablar de un goce que nunca alcanza la palabra, goce obtenido desde la auto-tortura, desde el sacrificio permanente. La ascesis consiste en encargarse del otro con el cuerpo. (ANTÓN, 2005, p. 227)

A madre Castillo marca seu corpo, busca o sofrimento constante e aí encontra uma forma de prazer. O seu corpo só existe graças ao Outro que a observa, mesmo que ela não possa vê-LO nem tocá-LO. O texto todo se resume a uma lógica de sofrimento. Ela vive apenas para expiar e tentar conquistar o seu Criador. Percebemos que o texto de Josefa é uma espécie de memorial da dor já nas primeiras páginas. Seus sofrimentos começam ao nascer, sendo dada como morta poucos dias depois. Desde seu primeiro dia no mundo, Josefa parece ter sido marcada por um destino de doenças, ansiedades e aflições.

A matéria de confissão da madre Castillo mostra uma fusão entre os sofrimentos da carne e da alma que a transformam em um ser depreciado. E é este o seu objeto, pois ser menosprezada desperta o desejo das companheiras religiosas. É através de todo esse padecimento que Castillo mostra que foi uma das escolhidas de Deus e é merecedora de tal posição. Cada cicatriz de seu corpo é uma prova de que ao morrer irá encontrar o seu Amado e Dele nunca mais se apartar. Caso bastante diferente de vivenciar o desejo e a relação com o Amado vem de Úrsula Suarez. Uma leitura de sua *Relación* nos mostra que a freira não queria seduzir a Deus, mas se deixa por Ele ser seduzida. A mística assume o papel da mulher nunca satisfeita. Em várias ocasiões, Deus lhe pergunta: “¿Qué me falta?”, agindo como um homem apaixonado e perdido que não sabe mais o que fazer. Úrsula transforma Deus em um homem e condena-O por não ter um corpo. Úrsula, no entanto, o consola:

Dios de mi alma, bien sabéis vos mi corazón, que solo te quiero a vos y a estos les estoy mintiendo: ¿no sabéis, Dios mio, que mi amor es con vos fino? Yo te prometo que ya no he de verlos, que los aborresco y nada de ellos quiero; vos sos el amor verdadero: yo lo confieso y no quisiera ofenderos”. Cuando yo decía esto, me decían claro y distinto: “¿Cuándo me has de cumplir palabra que tantas veces me has dado?”; yo con el corazón apretado de dolor, le

respondia: “Señor de mi alma y Dios de mi corazón, ¿qué puedo yo, Dios mio?: osadlo vos, que sos dueño de mi corazón. (SUAREZ, 1994, p. 160)

Úrsula Suarez age como alguém que trai, mas que permanece capaz de amar incondicionalmente ao ser traído. Afirma que sua relação com os outros nada significava e reconhece que o seu comportamento pode causar danos àqueles que são atraídos para o meio de sua relação com Deus. Um pouco mais adiante a monja continua seu discurso de pessoa pouco confiável, através de um diálogo com o Amado traído:

¿Por qué no me quieres y quieres a los hombres? ¿Qué me falta a mí para que hagas esto conmigo?; Yo le dije: “Dios y Señor mío, ¿no sabéis que no los quiero, que les estoy engañando y que vos solo sos mi dueño y mi amado, díjome: “Si no los quieres, ¿cómo Sales a verlos y gustas de ellos?”. “Eso hago – le dije – por lo mucho que les debo y por el interés que de ellos tengo; no por quererlos”. “No soy yo dueño de todo? – me dijo -; ¿qué te faltará conmigo?” Entonces yo, con el corazón afligido, sin saber que responder, me levante temiendo no me apurase [...] (SUAREZ, 1994, p. 176)

O diálogo é claro. A relação que a freira mantinha com Deus era semelhante à de um casal em crise. Para Ele a relação era completa e não entendia porque a sua escolhida buscava a companhia dos homens. Ela tentava levá-LO a crer que nada lhe faltava e que as relações eram completamente diferentes. O fato de buscar outros não alterava os seus sentimentos. Mas talvez algo faltasse. Por que outro motivo ela iria ao encontro de outros? Talvez sua relação não fosse plena, afinal, dentro da plenitude não existem lacunas. O espaço vazio na relação de Úrsula era a ausência de um corpo. Depois do episódio acima narrado, a relação entre Úrsula e Deus transforma-se em guerra. O Amado menosprezado irá lançar desafios para a freira dentro do convento.

Sua vida passa a ser marcada por situações cada vez mais frequentes de padecimento. Doenças, suores frios, tremores, fofocas, castigos e intrigas tomam conta do dia-a-dia da freira. Deus irá tocar nos seus pontos mais fracos, humilhando-a diante de toda a comunidade. A partir daí, Úrsula passa a admitir que errou, que não tratou o seu Amado como deveria e lhe pede perdão. As relações que Úrsula mantém com Deus, apesar das acusações de traição, é, do ponto de vista erótico, suave. Não encontramos em sua *Relación* uma afinidade entre êxtase e orgasmo. Não existem passagens onde ela transforme seu corpo em um espaço de dor, além de negar o autoflagelamento. Úrsula sente falta da possibilidade do contato de seu Amado, mas este seria terno, companheiro, carinhoso. O toque não se confunde com um desejo compatível aos casais.

Úrsula consagra seu corpo a Deus para permanecer virgem. Assim, cada uma à sua maneira, estas mulheres, através de palavras, desnudam um interior que ainda está maculado pelos anseios carnavais. Buscar o prazer através da dor, o toque dos homens (mesmo que sem uma consciência de ser sexual) e a satisfação do amante torna a vida religiosa em uma maneira alternativa de vivenciar o amor Eros. Mesmo que o corpo estivesse ausente, a carne fosse negada e o amor transcendesse, encontramos nas freiras possíveis resquícios de uma vida por elas abafada, mas que existia de forma latente.

Concluimos afirmando que a história do corpo destas freiras ajudou a sedimentar determinados padrões seguidos pelas mulheres cristãs. Comportamentos que podemos identificar na repressão do desejo sexual, no desconhecimento e vergonha do seu corpo, na ideia do sexo como algo sujo e pecaminoso. Sabemos que ideias equivocadas em relação ao corpo foram práticas constantes da Igreja, e as freiras místicas eram modelos a serem seguidos pelas jovens educadas no convento. Uma análise mais profunda sobre esse aspecto poderá ser tema de pesquisas futuras. Ainda podemos citar, como possíveis caminhos futuros, a herança literária deste subgênero tão forte na era colonial. No Novo Mundo a autohagiografia de religiosas não irá se encerrar no século XVIII, como aconteceria na Espanha. Essa tradição será levada adiante por mulheres como Teresa de los Andes, Laura de Montoya e diversas freiras anônimas que ainda hoje relatam suas trajetórias religiosas.

Referências

AHLGREN, Gillian. *Teresa of Ávila and the politics of sanctity*. Thaca: Cornell University, 1998.

ANTÓN, Beatriz. *Hereda la palabra: vida, escritura y cuerpo en América Latina*. 2005. Tese (Doutorado em Filologia Espanhola) – Universidade de Valência, Valência, 2005.

ARENAL, Electa. *Leyendo yo y escribiendo ella*. *Journal of hispanic philology*, XIII (1989), 214-29. _____. *Untold Sisters: Hispanic nuns in their own works*. Albuquerque: University of New Mexico Press, 1989.

BENÍTEZ, Fernando. *Los demonios en el convento: sexo y religión en la Nueva España*. Ciudad de Mexico: Ediciones Era, 1985.

BÍBLIA. Português. Tradução: Centro Bíblico Católico. 34. ed. São Paulo: Ed rev. Ave Maria, 1982.

BILINKOFF, Jodi. *Related lives: confessors and their female penitents*. New York: Cornell U.P., 2008.

CASTILLO, Francisca Josefa de la Concepción. *Vida de la venerable madre Francisca de La Concepción escrita por ella*. Caracas: Fundación Biblioteca Ayacucho, 2007.

CERTEAU, Michel de. *La fábula mística*. Madrid: Siruela, 2006.

DE FIORI, Íride María. *La palabra oculta*. Monjas escritoras en la hispanoamérica colonial. Salta: Biblioteca de Textos Universitários, 2008.

FRANCO, Jean. *Plotting women*. Gender and representation in México. New York: Columbia University Press, 1989.

GAY, Peter. *O coração desvelado*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

GÉLIS, Jacques. O corpo, a Igreja e o sagrado. In: CORBIN, Alain et al. *História do corpo*. Do Renascimento à ilustração. Petrópolis: Editora Vozes, 2005.

GÓMEZ, Jaime Borja. *El cuerpo y la mística*. Las visiones de Jerónima. Museo de Arte Colonial: Bogotá, 2002.

HALL, James R. *Gender differences in the description of erotic and mystical experiences*. Disponível em: <<http://www.jstor.org>>. Acesso em: 8 jul. 2017.

HERPOEL, Sonja. *Autobiografía por mandato*. Amsterdam: Editions Rodopi, 1999.

KATUNARIC, Cecilia. *La reescritura del yo-autor en la relación autobiográfica de Úrsula Suarez*. Disponível em: <www.crimic.paris-sorbonne.fr/acte>. Acesso em: 8 jul. 2017.

LIBERA, Allan de. *Pensar na Idade Média*. São Paulo: Editora 34, 1999.

MARMOLEJO, González. *El placer de pecar y el afán de normar*. Ciudad de México: Joaquín Mortiz, 1987.

MCKNIGHT, Kathryn Joy. *Sister acts: subject, voice and intertextuality in the works of Madre Castillo*. 1992. Tese – Stanford University, Stanford, 1992.

MYERS, Kathleen. *Word from New Spain: The spiritual autobiography of Madre María de San José (1656-1719)*. Liverpool: Liverpool University Press, 1993.

_____. *Picaresque narrative and the Vidas de Monjas: The case of Ursula Suarez*. Indiana: Indiana UP, 2002.

_____. *A wild country out in the garden: selected writings of Madre María de San José*. Indiana: Indiana UP, 2004.

SCHLAU, Stacey. *Spanish American's women use of the word: colonial through contemporary narratives*. Tucson: University of Arizona Press, 2001.

_____. *From alienation to consolation in Madre Castillo's Su Vida*. Women's Voices and the politics of the Spanish Empire: from convent cell to imperial court. University Press of the South, 2008.

_____. *El cuerpo femenino y la Inquisición colonial: Dos casos ejemplares*. Disponível em: <<http://www.filo.uba.ar/contenidos/investigacion/institutos/ravignani/prohal/dossierhere.html>>. Acesso em: 15 jul. 2017.

SIKORSKA, Liliana. *Between autobiography and confession: generic concerns and the question of female self-representation in Anna Maria Marchocka's mystical autobiography*. Disponível em: <www.journals.hil.unb.ca/index.php/flor/article/download/12531/20127>. Acesso em: 10 dez. 2012.

SOCOLOW, Susan. *The women of colonial Latin America*. New York: Cambridge University Press, 2000.

SUAREZ, Úrsula. *Relación autobiográfica*. Prólogo y edición crítica de Mario Ferreccio Podestá, estudio preliminar de Armando de Ramón. Santiago de Chile: Biblioteca Antigua Chilena, 1984.