

# Mulheres Que Escrevem Mulheres Que Lêem

Repensar a Literatura Pelo Gênero

## ORGANIZAÇÃO

Chararina Edfeldt e Anabela Galhardo Couto

### UMA ANTOLOGIA LITERÁRIA

Nélida Piñon

Soror Violante do Céu

Clarice Lispector

Agustina Bessa-Luís

### UMA ANTOLOGIA CRÍTICA

Chararina Edfeldt

Anabela Galhardo Couto

Fátima Silva

Ana Maria Ferreira

Teresa Joaquim



**STINT**  
Stiftelsen för internationisering av  
högre utbildning och forskning  
The Swedish Foundation for International  
Cooperation in Research and Higher Education

**101**  
n|ites

*Mulheres que Escrevem – Mulheres que Lêem, Repensar a Literatura pelo Género*

Uma co-edição 101 Noites e STINT – The Swedish Foundation for International Cooperation in Research and Higher Education

**Design da Capa**

Inês Sena

**Organização**

Chararina Edfeldt e Anabela Galhardo Couto

**Coordenação Editorial**

Sandra Silva

**Revisão**

Fernanda Borba

**Paginação**

Fernanda Borba

**Impressão e Acabamento**

Guide – Artes Gráficas

ISBN: 978-972-8494-72-8

Depósito Legal: 272420/08

© Agustina Bessa-Luís, Ana Maria Ferreira, Anabela Galhardo Couto, Chararina Edfeldt, Clarice Lispector, Fátima Silva, Néllida Piñon, Teresa Joaquim

101 Noites – Criação de Produtos Culturais, Lda.

Largo de Santo Antoninho, 3

1200-406 Lisboa – Portugal

Tel./Fax: +351 21 343 2252

101noites@101noites.com

www.101noites.com | www.myspace.com/101noites

---

**Agradecimentos**

As organizadoras e co-autoras deste livro agradecem à Dr<sup>a</sup>. Eva Löfquist, Coordenadora do workshop: “Mujeres que Escriben – Mujeres que Leen”, realizado na Universidade de Växjö, na Suécia, em Outubro 2006, e às suas participantes o ambiente intelectualmente fecundo e estimulante que proporcionou o desenrolar dos estatutos deste livro, e do seu irmão espanhol.

Agradecem também à Fundação STINT (The Swedish Foundation for International Cooperation in Research and Higher Education) cujo apoio tornou possível esta publicação.

## Linhas de leitura:

1. Identifique, no texto, as concepções dominantes de masculino e feminino no pensamento da Europa Ocidental do século XVI.
2. Organize, de acordo com a sua valoração, as razões que conduziram ao processo de Maria da Visitação.
3. Comente de que forma o discurso das místicas se constitui como emancipador da condição das mulheres.
4. Identifique a importância social dos conventos no século XVI.
5. Do ponto de vista das relações de género, explique a metáfora do título "O Voo Silencioso".

## O coração e a escrita ou um outro tipo de saber

*Teresa Joaquim*

Como dizer aquilo que eu sei com palavras cujo significado é múltiplo? (Jabès, in Derrida, 1967: 102).

Há na leitura dos textos apresentados e comentados neste livro, nos fios que os atravessam, na sua proposta de releitura de universos diferentes e de temporalidades diversas, uma aproximação da modernidade – de uma forma particularmente inusitada no texto de Agustina Bessa-Luís ao afirmar que "a beata é um fenómeno que precede a emancipação feminina" (p. 108) – como se o conjunto destes textos fosse uma forma de seguir e de dar a ver, nomeadamente neste comentário:

O que não foi ainda convenientemente estudado foi a tentativa da cultura feminina no século XVI, através do único consentimento para ela que era a vida mística. (p. 114)

Permito-me dizer que não é somente em relação ao século XVI que esse estudo não existe, assim como o que me parece mais difícil é o entendimento de outras formas de racionalidade, sem cair na oposição sensível/inteligível, reforçada nomeadamente nas leituras propostas a partir de uma leitura da diferença como estanke e "colando" ainda – mesmo na sua positividade – o sensível ao feminino. Deconstruir formas da racionalidade dominante não é abandonar a racionalidade, mas dar-lhe outras formas de inteligibilidade, de conhecimento.

Este texto surge do desejo suscitado pela leitura dos textos aqui apresentados e, sobretudo, do desejo de compreensão das formas diversas de racionalidade expostas em duas partes: a primeira revela de uma forma *mais geral* as expressões de algumas

místicas e a segunda foi escrita a partir da leitura que Mercedes Allendesalazar fez da *singularidade* de Teresa d'Ávila. Em ambas as partes, há a passagem entre a reflexão sobre a experiência e o texto ("o coração e a escrita") e o que significa escrever, e como isso é essencial para a criação de vida (da alma e do corpo), não havendo aqui oposição.

Ainda segundo Agustina, "A mulher só deve ter como cometido da comparação a zona de intervenção masculina. Tudo o mais é histeria e morbidez" (p. 116) – oposição entre a figura do Mestre (o que sabe) e a da histerica (a que não sabe as suas dores flutuantes e erráticas). Figura da histerica até hoje não localizada e que não deixa de provocar fascínio, nesta medicina que atravessa o corpo, o abre, o rasga desde Vesalius para encontrar e modificar o seu interior nesse vazio inabitado (Duden, 1996).

### A afirmação mística do corpo feminino

Há nestes textos, de uma forma afirmativa, o exercício de liberdade espiritual (sem oposição a corporal), sem submissão, que foi chamado "o voo silencioso". Diz Violante do Céu (p. 58):

pois nenhum me há-de tocar,  
pois nenhum me há-de colher.

Mesmo se essa forma afirmativa era feita num jogo de fuga, de encenação da "inferioridade intelectual do sexo feminino", encenação que é reencontrada no texto de Nélide Piñon, no jogo irónico como é apresentado o amor ao marido ("I Love My Husband"), nessa forma de vida domesticada:

só envelhece quem vive, disse o pai no dia do meu casamento. E porque viverás a vida do teu marido, nós te garantimos, através deste acto, que serás jovem para sempre. (p. 21)

Esta, pois, outra forma de clausura – doméstica – diferente da do mundo conventual (e nele a possibilidade de acesso, de apropriação da cultura da escrita), ou ainda esse outro gesto de apropriação, aqui o de Clarice Lispector, não só a do seu corpo:

Eu, em pequena, roubava rosas, [...] o que é que eu fazia com a rosa? Fazia isso, ela era minha. (p. 89)

Gestos de apropriação de texto, dos gestos quotidianos (e, aparentemente, submetidos no texto de Nélide Piñon), no de Violante do Céu e o manejar (e o desviar) do discurso amoroso, do desviar do mundo religioso – pelo voo silencioso – na santidade de Maria da Visitação – "o que era a santidade de Maria da Visitação? Justamente o ponto mais elevado do triângulo que reúne o amor do próximo e o amor de relação solitária com a sensualidade pura." (p. 111).

Ou, de outro modo, aquilo que Clarice Lispector declara sobre seu trabalho: "Tenho medo de escrever. É tão perigoso. Perigo de mexer no que está oculto. [...] Eu trabalho com o inesperado" (p. 94). Ou: "também me surpreende [...] que haja tanta coisa em mim além do conhecido, tanta coisa sempre silenciosa." (Joaquim, 1997: 459).

Em todos estes textos, há a busca de outras vidas, de outras palavras, da palavra pública<sup>1</sup>, da palavra escrita, essa passagem que refere a mística Margarida d'Oingt: "começou a escrever tudo o que está no livro, tudo na ordem em que tinha no coração." (Joaquim, 1997: 123).

Esta passagem entre o coração e a escrita, dando ordem a essas experiências através da escrita, que Régnier-Bohler denominou "uma sintaxe de fogo". E é talvez no conjunto destes textos,

1. "Unicamente lhe é permitida [à mulher] a palavra privada; sem dúvida que a profecia lhe está aberta, já que ela é expressão de um dom carismático" (S. Tomás de Aquino [1225-1274], in Dalarun, 1991: 53); mas, como afirma este autor, no essencial ele está próximo da lição de Graciano [c. 1160]: "a mulher mesmo se é douta e santa, não deve pretender ensinar os homens na assembleia" (ibidem).

destas vidas, que a ela se possa aplicar o conceito de “fazer género” (ao qual se refere Edfeldt), nomeadamente na experiência mística, nessa afirmação mística do corpo feminino nesse corpo denegado, sem palavras. Como se esta ausência resultasse ou incidisse a uma palavra plena, ordenada, masculina. Ausência essa de palavras que é parte integrante de uma experiência diferente do corpo, de uma experimentação do corpo, de uma articulação entre o conhecimento do corpo e do saber que se tenta dizer num discurso que rompe com as categorias habituais, tanto do discurso religioso como do discurso sobre o corpo, sejam eles médicos, éticos... Mas gostaria de referir que a experiência do corpo e do conhecimento por estas mulheres chamadas místicas<sup>2</sup> consiste não só no facto de elas falarem a partir de uma ausência de fala – no seu lugar, o grito, as lágrimas, o estrebuchar – como também numa ausência de palavras adequadas, numa busca de linguagem capaz de produzir um discurso que diga a experiência do choro, do riso, das lágrimas, dos sentidos, do conhecimento do amor.

Os escritos destas mulheres, o seu gozo e sofrimento, atravessaram as fronteiras das instituições e dos discursos religiosos – muitas delas viveram de modo isolado a escrita de outras, a descrição das suas experiências (das suas vidas) foi testemunhada, como que a dar-lhes um cunho de verdade, pelo confessor. Introduziram uma outra novidade, pôr a sua escrita em língua vernácula, o que alargava o seu poder de comunicação e de contaminação.

As palavras divinas são coisas que a terra não pode compreender; para tudo o que se encontra aqui em baixo, podemos encontrar bastantes palavras em flamengo, mas

2. No século XII, Hildegarda de Bingen (1098-1179); nos séculos XIII e XIV, Beatriz de Nazaré (1200-1268), Hadewijch (meados do séc. XIII), Matilde de Maburgo (1207-1282), Margarida d'Oingt (...), Ângela de Foligno (1249-1309), Catarina de Sena (1347-1380); no século XV-XVI Catarina de Génova (1447-1510); entre outras.

para o que eu quero dizer não existe nem flamengo nem palavras. Eu tenho no entanto tanto conhecimento da língua como um homem pode ter; mas para isto, repito, não há linguagem e que eu saiba nenhuma expressão que convenha. (Hadewijch, Carta XVII, in Régnier-Bohler, 1991: 481)

E a importância das experiências destas mulheres e das que constituem esta antologia advém do facto do mundo religioso ter sempre sido uma das raras “saídas” para as mulheres – por vontade própria ou por obrigação –, mas também porque neste mundo elas dão-nos uma imagem diferente da articulação entre a carne e o espírito, mostram configurações diversas dessa oposição. Enquanto que para Santo Agostinho “[...] quanto mais nos empenharmos numa obra espiritual, mais o espírito que a produz se liberta da volúpia carnal” (Flandrin, 1983: 100) – o que no limite conduz a uma experiência de renúncia ao mundo, de ausência do mundo –, para estas mulheres quanto mais as suas experiências são inscritas na carne e no corpo, maior é o conhecimento do amor (de Deus)<sup>3</sup>. São experiências marcadas pela angústia, pelo selo da incapacidade e da ignorância: é como se nesse desconhecimento, e tantas vezes através do nojo, da abjeção, se produzisse o conhecimento mais elevado.

Entre a ausência de palavras e o grito – ausência de linguagem, tal como afirmava Hadewijch, “não há linguagem” adequada para dizer o que se quer dizer e não se sabe como –, inscreve-se uma busca, uma tormenta, um deserto (Rousselle, 1983) que passa pela travessia do seu próprio corpo e, nessa travessia limite de si, constrói-se, por vezes, uma identidade que para muitas delas passou através da escrita. Ao reconstituírem a narrativa das suas vidas, ao buscar na memória esburacada, num corpo em pedaços, os traços, os acontecimentos, reconstituem no limite

3. Texto de A. Bessa-Luís, com referência a Teresa d'Ávila: “Para que necessitais do meu amor? Para que o quereis, meu Deus, e o que ganhais com isso?” (Bessa-Luís, p. 92).

uma identidade, uma singularidade única. Como diz Margarida d'Oingt, falando de si na terceira pessoa:

[D]epois de ter recebido revelações, parece próxima da morte; pensando que se essas 'coisas' fossem escritas como Nosso Senhor lhas tinha colocado no coração, o seu coração ficaria mais leve, começou a escrever tudo o que está no livro, tudo na ordem em que o tinha no coração; e assim que ela punha as palavras no livro, isso [o seu mal] lhe saía do coração. E quando escreveu tudo, ficou completamente curada. Eu creio firmemente que se ela não o tivesse posto por escrito, teria morrido ou enlouquecido, pois havia sete dias que ela não tinha comido nem dormido. (*apud* Régnier-Bohler, 1991: 491)

É bellissima esta passagem entre o coração e o escrito em que Margarida funciona como mediadora de uma palavra que se tinha escrito no seu coração, numa "cura de palavras" (semelhante à de Anna O.<sup>4</sup>) sem a qual adviria certamente a morte ou a loucura. O texto escrito, o texto mais íntimo, o texto do coração: é como se estas mulheres se voltassem do avesso, ou antes deslocassem os medos e as culpabilidades que as rodeavam, dando-lhes uma face luminosa em que o coração, vivido como o lugar mais íntimo e da maior culpabilidade, serve de suporte da escrita excessiva, porque o seu peso, o seu saber, conduziriam ao limite da razão, à sua outra face.

Se estas mulheres falam tantas vezes da sua ignorância, não é porque algumas delas não fossem extremamente cultas – como por exemplo Hildegarda de Bingen –, mas porque tinham consciência de que era preciso um outro tipo de saber para expressar o que se passava com elas – nessa travessia que fizeram no limite delas próprias, sem suporte – daí, por vezes, uma palavra excessiva que metia medo, num período em que a sua carne e o seu

desejo eram povoados por um universo de monstros, culpas e doenças.

A palavra que estas mulheres tentam articular, dizendo o indizível, é diferente da palavra desde sempre atribuída às mulheres – a que o Cavaleiro de Oliveira (1702-1783) chamou murmuração –, palavra prolífera mas sem sentido, *bavardage*, "conversa de comadres": aqui, elas lutam, insinuam uma palavra diferente da instituída, da dos clérigos, para dizer uma experiência interior atravessada por êxtases, arrebatamentos, pasmos, lágrimas, gritos, silêncios, a proximidade da morte com um retorno à vida mais intensa. Como dizer todas estas experiências, esta intensificação sensorial para um maior conhecimento?

Sob a tensão, a fala então torna-se rio, e o grito, linguagem original, regressiva na aparência, vem suprir a pobreza da palavra, a pretensão de um poder das palavras. Língua de infância e regressão? Primeiramente, constatação de uma impotência do código linguístico, depois reivindicação implícita de uma linguagem transbordante, de uma linguagem doravante total em que a palavra se presta à apropriação de uma sintaxe de fogo, em que a frase deixa de conhecer medida, em que o grito é ordenado por Deus, em que o soluço vem suprir o que a ordenação respeitada dum discurso podia interditar. (Régnier-Bohler, 1991: 479)

Como dizer esta intensificação dos sentidos, senão numa "sintaxe de fogo", em que o corpo se revela com poderes singulares... Como dizer este conhecimento em que todos os sentidos entram, como o gosto, o alimento, como afirma Hadewijch: "comer, saborear, ver interiormente...?" (*apud* Régnier-Bohler, 1991: 66).

Como perceber esta errância do corpo, esta ausência de si por uma plenitude e uma união amorosa mais profunda com Deus, dita em textos amorosos belíssimos?

4. Anna O. (pseudónimo da feminista alemã Bertha Pappenheim), caso clínico abordado por Josef Breuer e Sigmund Freud em *Studien über Hysterie* (1895).

Longe de mim mesma e de tudo o que alguma vez tinha visto d'Ele, além de qualquer conceito, de qualquer saber, de qualquer inteligência que não seja a consciência de estar unida a Ele, de gozar d'Ele”.

Desejar, errar, esperar muito tempo esta Primavera, que é o próprio Amor. (Hadewijch, *apud* Régnier-Bohler, 1991: 496)

Ou:

[...] por instantes, o amor perde a este ponto qualquer medida nele [...] (Beatrix de Nazaré, *apud* Régnier-Bohler, 1991: 487)

Como explicar melhor o que se pretende com a referência a estas mulheres que tiveram a coragem de proferir uma palavra, que tentaram desarticular para melhor dizer a sua singularidade – a do conhecimento, do amor, deslocando o amor e o conhecimento para outras esferas? Estas mulheres servem-nos de contraponto a um longo período em que o corpo, tanto do ponto de vista médico como ético, era visto na oposição, na distância enorme entre carne e espírito. Esta é uma das configurações que o discurso médico e o discurso teológico produziram sobre as mulheres, numa enorme travessia em que a sua incapacidade é accentuada; e nas místicas, no seu discurso, estas partem da sua ignorância para articularem um saber que se diz de outro modo, por causa da “[...] impotência do *logos* em exprimir a experiência interior delas” (Régnier-Bohler, 1991: 479). Saber de que forma algumas das oposições marcadas, como espírito/carne, puro/im-puro e sagrado/profano, são ultrapassadas, trabalhadas de outro modo, num *logos* que se articula segundo outras regras. Como inscrever na constituição de um objecto – convocação de uma subjectividade que lhe dá alento, gosto, medo, desejo, conhecimento?

Estas mulheres deslocaram a questão do conhecimento que se sistematizou no pensamento de Platão e de Aristóteles, retomado pelo pensamento medieval, nomeadamente por Santo Agostinho, para quem o conhecimento se processa, se dá, por uma ascese cada vez maior do corpo (o que nós hoje procuramos pensar numa outra racionalidade), enquanto elas atingiram uma intensificação, uma exacerbação do conhecimento através dos sentidos, esses mesmos sentidos que impediram desde sempre na cultura ocidental o acesso das mulheres à abstracção. E atingiram-no através de um discurso sobre o Amor, sobre os afectos, dando deste modo positividade ao sensível (em oposição ao inteligível, valorizado e masculino).

Estas mulheres são assim uma das figuras possíveis do conhecimento e do amor – como o lado luminoso desse corpo atravessado pelo medo e pela doença – que nelas se transmutou em união (de conhecimento).

Como se em cada trabalho existisse a espera de algo que se produza, no sentido talvez aristotélico de que trabalhar é dar *forma a algo*, é transformar o informe em algo com forma, com desenho próprio, já que, às vezes, como afirma Jabès, é como se as palavras, os conceitos, nos traíssem. Talvez o masculino tenha, desde sempre, estado confrontado com esta belíssima questão de Nietzsche:

O corpo humano é um pensamento bem mais surpreendente do que a alma de outra [..]; o que é mais surpreendente é antes o corpo; não nos cansamos de nos maravilhamos com a ideia de que o corpo humano se tornou possível. (*Volonté de puissance*, in Deleuze 1970: 45)

## Teresa D'Ávila e a diferença sexual

Porque é que os místicos nos poderiam ensinar alguma coisa sobre o facto, bastante obscuro uma vez passada a evidência sensível elementar, de se nascer homem ou mu-lher? Em que é que esses místicos por vezes tão etéreos, mas capazes de transmitirem pela escrita uma experiência dita indizível, teriam compreendido melhor ou vivido mais intensamente do que o comum dos mortais essas coisas, tão enigmáticas, que atingem a diferença sexual? (Allendesalazar, 2002: 11)<sup>5</sup>

Segundo Allendesalazar, em Teresa d'Ávila existe uma concepção de concepção diferente da aristotélica que sob formas diversas se foi mantendo ao longo dos tempos, ou seja, que há uma forma que marca, que determina uma matéria<sup>6</sup>. Esta concepção da concepção atravessa áreas diversas, como por exemplo a arte e a escrita, e afirma que há algo de inerte, um solo, uma tela a pintar, uma página em branco sobre a qual se escreve, qualquer que seja a forma da escrita, e que nesse acto de criação esse solo, essa tela, essa página desaparecem, emudecem. Esta concepção atravessou as teorias do conhecimento, essa ideia tão conhecida de Locke da página em branco, ou de Rousseau<sup>7</sup>. Em Aristóteles há um corte entre o que contém (o continente, o envelope) e o conteúdo: o lugar, segundo ele, era o "limite imóvel, imediato do envelope". A sua recusa em:

[...] fazer do lugar das moradas um continente separado e diferente da alma conduz Teresa, pelo contrário, a uma não aceitação desse vazio, demasiado imbricado para ela com um pensamento da fixidez, da invariabilidade ou "limite imóvel, imediato do envelope" (*Física*, IV, 5212a) como Aristóteles chamava ao lugar. (Allendesalazar, 2002: 41)

Mais adiante, a mesma autora afirma que em Teresa d'Ávila "[...] a ideia abstracta de vazio vai ser substituída pela de volume e de côncavo, mais concreta e táctil." (Allendesalazar, 2002: 35)

Ora, isso terá como consequência a atenção a esse vazio que não é e é porque é habitado por um hóspede. Teresa d'Ávila escrevia às suas irmãs:

[N]o início parecerá parecer uma coisa impertinente – quero dizer, fabricar esta ficção para dar a compreender – e talvez que seja benéfica, a vocês em particular, pois como nós as mulheres não temos letras nem espíritos delicados (ingenios delicados), tudo isto é necessário para que compreendamos com verdade que há algo de incomparavelmente mais precioso no interior de nós mesmas do que aquilo que vemos no exterior. É importante que não nos imaginemos vazias no interior. Quisesse o céu que as mulheres fossem as únicas a arcar com essa negligência que seria, segundo penso, impossível se tivéssemos atentas ao pensamento do que significa trazer um tal hóspede no interior. (Allendesalazar, 2002: 41)

Para Teresa d'Ávila, segundo Allendesalazar, há um lugar do vazio (e não um lugar vazio) em cada uma das suas "moradas", os seus limites são sempre ultrapassados, os seus limites são sempre móveis, não são pensados como clausuras, que fecham, encerram e delimitam.

Para que este habitat seja possível, há em Teresa d'Ávila a necessidade de criar ficções, porque são elas que "transformam o invisível em imagens" (Allendesalazar, 2002: 42). O livro

5. Mercedes Allendesalazar, *Thérèse d'Ávila, l'image au féminin*. Extremamente estmulante, este livro é constituído por cinco capítulos, a saber: "1) autobiografia e ficção: onde se aprende como a alma consegue inventar a sua vida; 2) a água e a alma: onde se descobre a origem aquática da alma; 3) imagens e visões: onde se ouve despojar a noite escura; 4) uma cura infinitesimal: onde se se espanta de que a alma não cesse de nascer; 5) homens e mulheres: onde se tropeça na improvável probabilidade do encontro deles" (Allendesalazar 2002: 11).

6. Para uma observação mais detalhada e matizada desta questão, ver Sissa, Giulia, 1993.

7. "Tratados de Educação Física" (Joaquim, 1997).

*Moradas é lido, segundo esta autora, não como “a recusa dum lugar que enclausura”* (Allendesalazar, 2002: 49), mas antes como uma abertura, como um nascimento, um outro lugar em aberto para outros lugares, para outras possibilidades de inovação, esta multiplicidade de imagens que permitem tantos lugares que, segundo ela:

[...] a imagem, numa pena de mulher, torna-se tecido cujas dobras abrigam e tornam possível a vida da alma, ela também imagem-célula viva, recida nas [dobras] que a envolvem. (Allendesalazar, 2002: 61)

Há pois na criação da alma de Teresa d'Ávila uma concepção de concepção em que há um entrelaçar de imaginário e de real: sem a ficção, não há possibilidade de criar imagens e sem estas imagens que criam um lugar, um manto, um tecido que envolve e protege, não há criação de alma (e de corpo). São elas que criam um lugar de alimento e de imaginário.

Allendesalazar faz uma comparação que nos interessa entre o modo como Teresa d'Ávila e Clarice Lispector escrevem. Esta última afirma: “avançar obedecendo-me, é em verdade o que eu faço quando escrevo” (Lispector, s/d: 233), o que pode ser uma tentativa de se aproximar de uma “voz falada”, de inventar uma outra gramática, de “dar nascimento a outra língua”, de modo a sair das falsas alternativas entre falar a linguagem imposta, já dada, e a nudez, na sua recusa dessa linguagem (como é referido, por exemplo, por Maria Velho da Costa, sobre *Maina Mendes* – a nudez ou a loucura como ruptura com essa linguagem imposta), mas é certamente mais afirmativa esta criação de uma linguagem outra, como dizia Clarice Lispector: “a minha frase respira à maneira dela” (Lispector, s/d: 233)<sup>8</sup>, e em Teresa d'Ávila há também “o prazer da escrita no acto de escrever”, algo em

que há mobilidade, “mesmo eu fui obrigada a respeitar-me” (Lispector, s/d: 233).

Há nessa obrigação ao respeito no que se avança um modo de acolher, receber, proteger, fazer côncavo, semelhante ao processo de Teresa d'Ávila<sup>9</sup>, para “acolher as imagens”, deixar-se atravessar por elas e aí abre-se um espaço de alteridade que excede e diz o outro de outro modo.

Ora, estas imagens diferentes em Teresa d'Ávila, a atenção a algo que ela transporta nela (como na gravidez, como uma gravidez), trata-se de “algo que ela faz existir na invisibilidade”, que no entanto muda, transforma-se e cresce no seu interior, a escrita sendo uma das formas de seguir o percurso desse crescimento que é visível na invisibilidade.

Na experiência mística, a ausência de palavras referida por Hadewijch e também por Teresa d'Ávila tem a ver com a dificuldade de dizer estas experiências, de cortar com as oposições entre o corpo e o espírito, sensível e inteligível, elas dão a essas oposições outras configurações, tendo para isso que criar uma outra gramática, uma outra língua que não recusa e antes afirma a língua imposta abrindo-a a vias desconhecidas, já que elas (as místicas) esbarram, como num muro, na “[...] impotência do *logos* em exprimir a sua experiência interior” (Régnier-Bohler, 1991: 479).

Teresa d'Ávila, à semelhança de outras vozes místicas, invoca também a ausência de palavras para expressar e formular (outro tipo de) experiências que ela deseja transmitir, dar vida a outras imagens (como forma de vida para poder viver). Ausência de palavras que será um ponto de partida, não para o silêncio e a nudez, mas para uma outra fala deste modo de ausência, “[...] *ela só escreve porque as palavras lhe faltam*” (Allendesalazar, 2002:

8. “Ao linotipista: [...] Agora um pedido: não me corrigiam. A pontuação é a respiração da frase, e a minha frase respira à maneira dela. E se me acham bizarra, respeitem isso igualmente. Mesmo eu fui obrigada a respeitar-me” (Lispector, s/d: 233, nota).

9. Ao contrário de Inácio de Loyola, o célebre fundador da Ordem Religiosa Católica “Companhia de Jesus” e autor de *Exercícios Espirituais* onde desenvolve o método afetivo-imaginativo de oração.

p. 73, itálico nosso), e partir desta experiência, já que “Nós não somos anjos, pelo contrário, temos um corpo. Querer fazer de nós anjos quando estamos na terra – e sobretudo até ao ponto em que eu estava – é loucura” (*Livro da vida*, XXII, 10) e foi desta “loucura” que ela fez, do seu lugar na terra, uma “morada”.

### Trabalhar com o inesperado

Para concluir a leitura dos textos aqui apresentados, convocou-se a passagem centrada na experiência que pode ser denominada mística ou, para referir de novo Clarice Lispector, “trabalhar com o inesperado” (e o inédito). E esse trabalho com o inesperado passa (talvez) pela afirmação e o espanto, a surpresa de Nietzsche de que o “corpo humano se tornou possível”.

Nestas experiências, em tempos diversos, há a busca de outros corpos, das suas (im)possibilidades. Há nelas também de forma intensa a questão da diferença sexual, tal como ela é formulada no início do texto por Allendeszalazar, e, na distância, estas e outras mulheres fazem parte dessa “comunidade infigurável”, e contribuíram para uma outra definição e crítica do “humano, demasiado humano”. Nesse sentido, elas são nossas contemporâneas.

### Bibliografia

- Allendeszalazar, M. (2002), *Thérèse d'Avila, l'image au féminin*. Paris: Seuil: L'Ordre Philosophique.
- Bessa-Luis, A. (1985), *A Morija de Lisboa*. Lisboa: Guimarães Editores.
- Dalarun, J. (1991), “Regards de clercs”, in C. Lapisch-Zuber (Ed.), *Histoire des Femmes en Occident*, vol. 2 (Moyen Age), Paris: Plon, pp. 31-54.
- Deleuze, G. (1970 [1962]) *Nietzsche et la philosophie*. Paris: P.U.F.
- Derrida, J. (1967), *L'écriture et la différence*. Paris: Seuil.
- Duden, B. (1996), *L'invention du fœtus*. Descartes & Cie.
- Flandrin, J.-L. (1983), *Un temps pour embrasser. Aux origines de la morale sexuelle en Occident (VI-XI siècles)*. Paris: Seuil.
- Joaquim, T. (1983), *Dar à Luz, Ensaio sobre as Práticas e Crenças da Gravidez, Parto e Pós-parto em Portugal*. Lisboa: D. Quixote.
- Joaquim, T. (1997), *Menina e Moça, A Construção Social da Feminilidade*. Lisboa: Fim de Século.
- Lispector, Clarice (S/d), *Parto do Coração Selvagem*. Lisboa: Livros do Brasil.
- Régnier-Bohler, D. (1991), “Voix littéraires, voix mystiques”, in Clapisch-Zuber (Ed.), *Histoire des femmes en occident*, vol. 2 (Moyen Age), Plon, pp. 443-500.
- Rousselle, A. (1983), *Porneia. De la maîtrise du corps à la privation sensorielle. II-IV siècles de l'ère chrétienne*. Paris: P. U. F.
- Sissa, Giulia (1993), “Filosofias do género. Platão, Aristóteles e a diferença dos sexos”, in *História das Mulheres*, vol. I. Porto: Edições Afrontamento.
- Velho da Costa, Maria (1983 [1969]), *Maina Mendes*. Lisboa: D. Quixote.