

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
FACULDADE DE LETRAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ESTUDOS LITERÁRIOS

TATIANA PAULA LEAL BERNARDES

**MEMÓRIA E IDENTIDADE EM *O FEMININO E O SAGRADO*, DE JULIA
KRISTEVA E CATHERINE CLÉMENT**

Belo Horizonte

2020

TATIANA PAULA LEAL BERNARDES

**MEMÓRIA E IDENTIDADE EM *O FEMININO E O SAGRADO*, DE JULIA
KRISTEVA E CATHERINE CLÉMENT**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Estudos Literários (Pós-Lit) da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), para obtenção do título de Mestre em Estudos Literários.

Área de Concentração: Teoria da Literatura e Literatura Comparada.

Linha de Pesquisa: Literatura, História e Memória Cultural.

Orientador: Prof. Dr. Leandro Garcia Rodrigues

Belo Horizonte

2020

B522m

Bernardes, Tatiana Paula Leal.

Memória e identidade em *O Feminino e o Sagrado*, de Julia Kristeva e Catherine Clément [manuscrito] / Tatiana Paula Leal Bernardes. – 2021. 115 f., enc.

Orientador: Leandro Garcia Rodrigues.

Área de concentração: Teoria da Literatura e Literatura Comparada

Linha de Pesquisa: Literatura, História e Memória Cultural.

Dissertação (mestrado) – Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Letras

Bibliografia: f. 106-115.

1. Clément, Catherine, 1939- – Correspondência – Teses. 2. Kristeva, Julia, 1941- – Correspondência – Teses. 3. Romancistas francesas – Correspondência – Teses. 4. Filósofas – França – Teses. 5. Mulheres e Religião – Teses. 6. Memória na literatura – Teses. 7. Cartas francesas – História e crítica – Teses. I. Rodrigues, Leandro Garcia. II. Universidade Federal de Minas Gerais. Faculdade de Letras. III. Título.

CDD : 846.09



UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
FACULDADE DE LETRAS
PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS: ESTUDOS LITERÁRIOS

FOLHA DE APROVAÇÃO

Dissertação intitulada *MEMÓRIA E IDENTIDADE EM O FEMININO E O SAGRADO, DE JULIA KRISTEVA E CATHERINE CLÉMENT*, de autoria da Mestranda TATIANA PAULA LEAL BERNARDES, apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras: Estudos Literários da Faculdade de Letras da UFMG, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Letras: Estudos Literários.

Área de Concentração: Teoria da Literatura e Literatura Comparada/Mestrado

Linha de Pesquisa: Literatura, História e Memória Cultural

Aprovada pela Banca Examinadora constituída pelos seguintes professores:

Prof. Dr. Leandro Garcia Rodrigues - FALE/UFMG - Orientador

Profa. Dra. Marcia Regina Jaschke Machado - FALE/UFMG

Profa. Dra. Maria Clara Lucchetti Bingemer - PUC-Rio

Belo Horizonte, 3 de março de 2021.



Documento assinado eletronicamente por **Marcia Regina Jaschke Machado, Professora do Magistério Superior**, em 03/03/2021, às 16:02, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Leandro Garcia Rodrigues, Professor do Magistério Superior**, em 03/03/2021, às 22:11, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Maria Clara Lucchetti Bingemer, Usuário Externo**, em 08/03/2021, às 09:30, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Georg Otte, Coordenador(a) de curso de pós-graduação**, em 17/03/2021, às 08:46, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site https://sei.ufmg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador **0592471** e o código CRC **6195487F**.

Agradecimentos

Agradeço, primeiramente, aos meus pais. Eles sempre acreditaram em uma educação libertadora, transformadora, que consegue mudar o mundo, e eles passaram isso para mim. Por isso, começo esse texto, tão importante para minha formação acadêmica e humana, agradecendo a eles que me ensinaram a ser, além de pesquisadora, a professora que sou hoje.

Agradeço, também, às minhas duas irmãs, que sempre foram muito gentis comigo e entenderam todos os momentos em que eu não estava bem e me apoiaram quando eu mais precisava.

Agradeço ainda ao meu querido companheiro pelo apoio durante toda essa caminhada, já longa juntos.

Não posso deixar de agradecer à Faculdade de Letras, por ter sido minha 2ª casa ao longo desses 7 anos que passei frequentando-a, na graduação e na pós-graduação. Tive professores e professoras excelentes, que me ajudaram a desenvolver meu senso crítico e ver o mundo de uma forma diferente.

Agradeço imensamente o meu professor orientador Leandro Rodrigues que esteve sempre presente, mesmo que à distância, devido à pandemia, e que sempre foi muito gentil. O aprendizado que tive com ele nunca será apagado da minha memória.

Finalizo esses agradecimentos ofertando toda a minha gratidão a Deus, pela paz que Ele tem me dado.

A todos vocês, só tenho a agradecer. Sou muito privilegiada por estar cercada de pessoas que verdadeiramente se importam comigo.

Resumo

O presente estudo tem como objetivo trabalhar as relações entre as mulheres e o sagrado apresentadas no livro *O feminino e o sagrado*, de Catherine Clément e Julia Kristeva. O livro em questão é composto pela correspondência das autoras, a qual se deu entre novembro de 1996 e outubro de 1997. Na correspondência, as autoras discutem sobre a posição feminina frente aos ambientes sagrados e analisa como essas posições interferem na relação da mulher com o divino e na posição social dela. Nesta dissertação, além de discutirmos sobre essas questões, vamos também analisar o uso das cartas como veículo para esses questionamentos feitos pelas autoras e a memória usada na escrita epistolar. Um outro ponto importante para essa discussão é o fato de que a relação entre as mulheres e as divindades pode ir, em alguns casos, além do âmbito religioso, algo que também é de extrema relevância para tal discussão. Por isso, será trabalhado ainda o conceito de hierogamia. Toda a análise apresentada aqui parte de uma longa pesquisa bibliográfica, pautada em textos de pesquisadores que também se interessaram pela epistolografia, pela memória, pela posição social feminina e pelas relações humanas com as divindades.

Palavras-chave

Epistolografia. Feminino. Sagrado. Memória. Hierogamia. Identidade.

Abstract

This study aims to work on the relationships between women and the sacred presented in Catherine Clément's and Júlia Kriteva's book *The feminine and the Sacred*. The book in question consists of the correspondence between the authors, which took place from November 1996 to October 1997. In the correspondence, the authors discuss the feminine position in relation to sacred environments and analyze how these positions interfere in the relationship of women with the divine and in women's social position. In this dissertation, in addition to discussing these issues, we will also analyze the use of letters as a vehicle for these questions made by the authors and the memory used in epistolary writing. Another important point for this discussion is the fact that the relationship between women and deities can, in some cases, go beyond the religion, something that is also extremely relevant for the proposed discussion. Therefore, the concept of hierogamy will also be worked on. The entire analysis presented here is part of a long bibliographic search, based on texts by researchers who were also interested in epistolography, memory, female social position and human relations with deities.

Keywords

Epistolography. Feminine. Sacred. Memory. Hierogamy. Identity

Sumário

INTRODUÇÃO	9
CAPÍTULO 1	
Epistolografia e memória	15
CAPÍTULO 2	
Estar no mundo: o papel da mulher na sociedade	44
CAPÍTULO 3	
As mulheres e o divino: experiências hierogâmicas	71
CONCLUSÃO	102
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	107

Introdução

A escrita autorreferencial ou escrita de si tem sido um tema bastante abordado na atualidade, pois é, para muitos, uma forma de reflexão sobre si mesmo e sobre o mundo. Além disso, outro aspecto que faz com que a busca por esse tipo textual seja grande é a relação com a vida íntima do outro. Há então, uma espetacularização da vida íntima. Busca-se cada vez mais exteriorizar aquilo que antes era privado. A literatura e, sobretudo, as pesquisas literárias têm se mostrado inclinadas ao estudo de produções que demonstrem uma parcela íntima da vida de alguém. Essa expressão da vida íntima pode se dar por meio de vários gêneros textuais. Um deles é a correspondência.

Nesse sentido, a presente dissertação, intitulada *Memória e Identidade em O Feminino e o Sagrado, de Julia Kristeva e Catherine Clément*, analisa criticamente a correspondência entre intelectuais muito importantes em suas áreas e tem como objetivo refletir sobre a construção da identidade feminina, pelo viés da memória, no livro *O feminino e o sagrado*, de Julia Kristeva e Catherine Clément. O livro em questão trata de uma troca de cartas feita pelas autoras entre os meses de novembro de 1996 e outubro de 1997, nas quais elas discutiram, de forma livre e ensaística, sobre as relações sociais, a posição da mulher em vários âmbitos, como o acadêmico, e o papel do feminino na presença do sagrado, frente às tensas imposições sociais feitas às mulheres do decorrer dos séculos. Para essas reflexões, as autoras se baseiam em memórias pessoais e em vivências íntimas, mas também em questões históricas e sociais das quais têm conhecimento.

Apesar de se tratar de textos híbridos, cambiantes entre os gêneros: cartas, autobiografia, memória etc., os quais fazem com que o leitor sempre suspeite do que está sendo dito, uma vez que há apenas o posicionamento do próprio autor, a obra traz muitos fatos históricos e reflexões filosóficas e até teológicas, que são usados pelas autoras como suporte em defesa dos seus pontos de vista e problematização das suas dúvidas.

Além disso, tal obra é interessante, pois aborda questões sobre as relações entre as mulheres e as divindades por meio da ótica feminina, de duas mulheres que possuem vasta experiência no campo literário, psicanalítico, político etc., além de serem pesquisadoras renomadas. Julia Kristeva e Catherine Clément são intelectuais, nascidas no século XX, que, a partir de suas vivências pessoais, perceberam diversas questões sociais que precisavam ser abordadas. Alguns questionamentos a respeito da vida pública,

como a liberdade feminina que vem sendo trabalhada com o passar dos anos e a presença cada vez maior da mulher no mercado de trabalho, fizeram com que essas pensadoras, da literatura e da vida, se dispusessem nessa caminhada por intermédio da correspondência, a fim de, talvez, conhecerem a si próprias um pouco mais e ao mundo.

Julia Kristeva nasceu na Bulgária, em 24 de junho de 1941. Ela é escritora, filósofa, crítica literária, linguista, psicanalista e, atualmente, é professora emérita da Universidade Paris Diderot. Kristeva é autora de mais de 30 livros, entre eles *Sol negro: Depressão e melancolia*, de 1987, e *Semeiotikè*, publicado em 1969. Com uma produção tão extensa, pode-se entender os motivos pelos quais Kristeva desejou se corresponder com Clément, a qual também possui longos conhecimentos acerca da vida feminina e de diversas religiões.¹

Catherine Clément nasceu na França, em 10 de fevereiro de 1939 e, hoje, tem suas obras traduzidas para mais de 24 línguas. A autora é também filósofa e historiadora, além de escritora de livros de ficção. Entre suas obras mais conhecidas estão *A viagem de Théo*, de 1998, e *As novas bacantes*, livro publicado também em 1998. Além disso, Clément também tem obras que trabalham questões voltadas ao campo da psicanálise e da teoria feminista.²

Apesar de as autoras possuírem uma vasta produção intelectual, ainda restava uma pergunta: o que aconteceria com a mulher livre no novo milênio, principalmente em relação ao sagrado? Dessa forma, buscando respostas para essa e para outras questões, as autoras resolvem se corresponder. Mas por que usar as cartas? As autoras afirmam que, apesar de a correspondência não ser mais um gênero tão utilizado para a comunicação em massa na atualidade, é um gênero que permite a reflexão. Escrever uma carta é endereçar palavras, por vezes íntimas, a um outro que as receberá em um diferente momento. Não há uma resposta rápida, nem fácil. A escrita de cartas pressupõe um esforço, um cuidado e uma espera, que fazem com que a resposta do outro seja ainda mais desejada. Logo, a escolha pelas cartas feita representa uma forma de confiança naquela outra mulher que se

¹ É possível encontrar mais informações sobre vida e obra da autora em: <<http://www.kristeva.fr/>>. Acessado em: 02 de outubro de 2020.

² Para conhecer mais a autora, sugiro a visita aos sites <https://pt.wikipedia.org/wiki/Catherine_Clement> e <<https://www.companhiadasletras.com.br/autor.php?codigo=00923>>. Além disso, há, na web, diversas entrevistas muito interessantes em que a autora conta mais um pouco sobre sua vida e sua obra. Acessado em: 20 de outubro de 2020.

comprometeu a entrar em uma discussão tão importante, e esta participará também de forma ativa. Mesmo que haja atrasos, desvios da correspondência, há sempre a espera pela resposta da outra, na confiança de que, de alguma forma, as indagações feitas serão respondidas.

Além disso, é necessário citar também o tema do sagrado, que move toda a escrita do livro utilizado como base para essa pesquisa. É possível perceber, na história das religiões, que há uma relação muito intensa entre as mulheres e as divindades. Porém, em alguns momentos, certas experiências com o sagrado foram proibidas às mulheres por serem consideradas inferiores aos homens, logo não merecedoras do contato divino. Percebe-se, com clareza, ações misóginas e preconceituosas contra as mulheres em diferentes ambientes religiosos, com particular destaque aos meios cristãos mais tradicionais. Isso pode ser considerado como o motor para que as mulheres, frequentemente inferiorizadas neste ambiente, buscassem uma aproximação mística pessoal com o divino, a fim de evitar intermediações religiosas.

São muitos os exemplos de mulheres que se envolveram em uma relação pessoal e intensa com o divino. Exemplo disso, também tratado durante a dissertação, é a mulher apresentada no *Cântico dos Cânticos*, livro bíblico que narra a relação místico-amorosa entre dois jovens. Há também *O Livro da Vida* (de Santa Teresa D'Ávila), os relatos de místicas da Idade Média, os textos de culto à feminilidade de origem pagã etc. Assim, tal pesquisa busca entender ainda a relação intensa entre essas mulheres que decidiram não mais precisar de um intermédio religioso, geralmente masculino, para poderem ascender ao sagrado, de forma que o faziam em suas experiências pessoais; lembrando que certas questões desta temática foram exploradas em algumas cartas das autoras analisadas. Para isso, essa pesquisa se baseará no conceito de hierogamia (em grego *ιερογαμία*) e suas principais implicações histórico-culturais. As relações hierogâmicas podem ser definidas como aquelas que apresentam uma maior intensidade amorosa entre o divino e o humano. Muitas vezes, essas relações despertam paixões, amores e, em alguns casos, satisfazem os prazeres carnis, em uma perspectiva mística e transcendental.

Portanto, a presente dissertação trabalha a escolha pelo uso das cartas como forma de comunicação, além de discutir teoricamente sobre os conceitos de memória. Ainda, há uma preocupação em entender os locais ocupados pelas mulheres na sociedade, para, por fim, compreender quais são esses locais para as mulheres religiosas. Por último, há uma

preocupação em abordar também as relações entre as mulheres religiosas e o divino, como forma de elevação pessoal e espiritual.

Assim, para que a pesquisa apresentada nessa dissertação possa ser feita de forma clara, a fim de compreender um pouco mais os aspectos já mostrados, é necessário dividi-la em três capítulos.

No primeiro capítulo, intitulado de “Epistolografia e memória”, será discutido primeiramente a escolha das autoras pelo gênero epistolográfico e quais características desse gênero são importantes para que se possa desenvolver uma discussão como essa. Há também uma reflexão acerca do uso da carta como instrumento para o autoconhecimento e para o conhecimento do outro, uma vez que ela é considerada como um texto que utiliza elementos (auto)biográficos. No entanto, ao mesmo tempo que as cartas expressam muito sobre quem as escreve, elas também são textos lacunares, pois, por vários motivos, o autor pode não escrever toda a verdade daquilo que sente ou vive, o que faz com que a escolha por esse gênero para a discussão de tal assunto seja tão interessante. Assim, muito mais que um intercâmbio de fatos e de informações, a correspondência é um espaço de reflexão, de discussão, de levantamento de ideias e de hipóteses.

Além disso, será discutido ainda no primeiro capítulo o conceito de memória e as diversas acepções desta palavra. Como já apresentado, as autoras de *O feminino e o sagrado* usam suas memórias para contar suas vivências nas cartas trocadas, o que leva a afirmar a importância do esforço memorialístico nesses casos. Assim, estão presentes nessas discussões autores que buscam compreender melhor a memória em relação aos aspectos da vida íntima, como Pierre Nora, Maurice Halbwachs, Paul Ricoeur, Marcel Proust, Michel Pollak, Enrique Serra Padrós, Maria Paula Nascimento Araújo e Myrian Sepúlveda dos Santos, Andreas Huyssen e Aleida Assmann.

Ademais, a memória pode ser um instrumento para a construção da cultura de um povo, assim como também pode ser usada para criar padrões de identidade, de forma que compreender como a memória atua na construção da identidade é essencial para compreender o local da mulher nesse corpo social, uma vez que os contextos sociais dão suporte à memória. Um outro ponto importante é que a memória é, também, um instrumento de reflexão, pois permite um distanciamento de si mesmo, uma visão mais ampla do ocorrido, fazendo com que, tanto quem vivenciou um fato como quem o está

conhecendo depois de já acontecido tenham uma visão mais clara daquilo. No entanto, sabe-se que, assim como há formas para evidenciar a memória, há também esforços de esquecimentos, que são, muitas vezes, voltados a grupos minoritários. Nesse caso, encaixa-se o grupo das mulheres. Por isso, entender a memória e o esquecimento no contexto de produção das cartas é importante, pois auxilia também na compreensão da identidade da mulher, apagada por séculos em certas experiências e narrativas.

No segundo capítulo, serão trabalhadas questões relativas à vivência feminina. Esse capítulo é intitulado “Estar no mundo: o papel da mulher na sociedade”. Nele, há uma discussão acerca dos estereótipos relacionados ao feminino, para, por fim, entender como isso afeta as mulheres e a sociedade em geral. É interessante pensar nas lutas feministas que pouco a pouco ajudaram a romper com opressões vividas pelas mulheres e a conquistar direitos básicos antes negados, como o direito ao voto e à educação. Além disso, para compreender as relações entre as mulheres e o sagrado é essencial pensar também em questões voltadas à vida da mulher, como a experiência da maternidade, as interdições sociais diversas impostas à mulher, em relação ao corpo por exemplo, e a presença feminina no espaço religioso. É importante citar também que será discutida a presença feminina nos espaços de trabalho, principalmente nos locais de liderança, e a ocupação da mulher intelectual, nas academias, ambientes que antes eram reservados aos homens e que, ainda atualmente, estão envoltos em um forte machismo. Mais uma vez, pensar tais aspectos baseados nas perspectivas de mulheres que ocupam esses espaços de destaque é muito importante, para se entender também as opressões pelas quais as mulheres passam quando se dispõem a tentar ocupar esses ambientes.

Para finalizar, no terceiro capítulo, intitulado “As mulheres e o divino: experiências hierogâmicas”, serão apresentadas questões relativas às relações entre as mulheres e o sagrado. Para isso, será pensado o local da mulher no ambiente religioso, principalmente na Igreja Católica, para então entender se esses ambientes permitem uma expressão completa do feminino. Depois disso, será pensada a relação entre as mulheres e a maternidade e a aproximação entre essa experiência e a experiência divina. Serão apresentados também alguns dos ícones femininos religiosos, como Teresa d’Ávila e Maria, mãe de Jesus, numa perspectiva cultural e simbólica.

Além disso, pode-se analisar também neste capítulo a presença do divino no cotidiano apresentada na literatura, para, assim, entender essa presença divina aproximada da experiência humana. Por fim, serão abordadas questões voltadas à relação

mais intensa entre as mulheres e o divino, de forma que essas relações se aproximam muito do que é percebido nas relações carnis. Tais conexões podem ser consideradas como hierogâmicas, de acordo com o sentido grego do termo, uma vez que unem humanos e divinos.

É importante ressaltar, ainda, que toda a pesquisa foi feita com referencial teórico e literário bibliográfico, baseando-se nos trabalhos de intelectuais que estudaram os assuntos abordados na pesquisa e no texto base usado nesta dissertação: *O feminino e o sagrado*. Além disso, foram abordados na dissertação textos de outras áreas além dos textos teóricos voltados para os estudos literários. Abordamos aqui textos das áreas da filosofia, da teologia, da história. Tal diálogo entre áreas é imprescindível para as pesquisas no âmbito da Literatura comparada, área na qual tal pesquisa se insere.

Pretende-se, com essa pesquisa, conhecer um pouco mais sobre o estudo epistolográfico, principalmente na obra analisada, pensando no viés memorialístico como forma de reflexão e como possível construtor de identidades. Além disso, objetiva-se propor uma reflexão sobre a posição da mulher na sociedade, principalmente em âmbitos religiosos, uma vez que essa é frequentemente inferiorizada neste e em outros locais.

Portanto, a presente investigação visa discutir sobre a identidade feminina e a relação entre as mulheres e o sagrado, tomando como base a produção epistolográfica em *O feminino e o sagrado*, pautada na memória, de duas intelectuais que possuem grandes vivências e conhecimentos relacionados à posição da mulher em diálogo com o mundo, com a sociedade e com o sagrado.

Capítulo 1- Epistolografia e memória.

Só aquilo que não cessa de doer perdura na memória.

Friedrich Nietzsche

É possível perceber, na atualidade, uma grande procura por biografias. Aspectos pessoais da vida de personalidades, como escritores e outros artistas, têm sido objeto de desejo de um grande público leitor. Isso acontece pois conhecer traços de vivência de alguém pode facilitar, algumas vezes, a compreensão da produção de uma pessoa ou proporcionar o autoconhecimento. Porém, a modernidade causou também mudanças muito rápidas nas relações pessoais e estar atento ao outro a ponto de conhecê-lo nesse ambiente tão efêmero é algo distante da realidade atual. É possível perceber também que, com frequência, há uma espetacularização da vida, sendo que esta passa a ser percebida como um produto a ser visto. Há, então, uma teatralização da vida íntima, tornando-a um palco coletivo. Micael Herschmann e Carlos Alberto Messeder Pereira, no texto “O boom da biografia e do biográfico na cultura contemporânea”, publicado no livro *Literatura e Mídia*, em 2002, deixam claro que

[e]m outras palavras, com a globalização, com a compressão do espaço e do tempo, a sensação de fragmentação e efemeridade se faz bastante presente no cotidiano de diferentes sociedades. O homem contemporâneo vive a sensação de aceleração, de instantaneidade, de presentificação do mundo e, ao mesmo tempo, lida com uma enorme multiplicidade de referenciais identitários, o que em vários momentos pode produzir a sensação de desorientação para alguns indivíduos. Assim, nesse contexto, as narrativas biográficas possibilitariam ordenar a realidade, cristalizando temporariamente identidades, projetos de vida, seja para o sujeito biografado, seja para quem consome este tipo de produto. ” (HERSCHMANN; PEREIRA, 2002, p. 143)

Essa modernização é discutida também por Andreas Huyssen, em seu livro *Seduzidos pela memória: arquitetura, monumentos e mídia*, de 2000. Huyssen afirma que

[d]esde a década de 1970 , pode-se observar, na Europa e nos Estados Unidos, a restauração historicizante de velhos centros urbanos, cidades-museus e paisagens inteiras, empreendimentos patrimoniais e heranças nacionais, a onda da nova arquitetura de museus (que não mostra sinais de esgotamento), o *boom* das modas retrô e dos utensílios reprô, a comercialização em massa da nostalgia, a obsessiva automusealização através da câmera de vídeo, a literatura memorialística e confessional, o crescimento dos romances autobiográficos e históricos pós-modernos (com as suas difíceis negociações entre fato e ficção), a difusão das práticas memorialísticas nas artes visuais, geralmente usando a fotografia como

suporte, e o aumento do número de documentários na televisão, incluindo, nos Estados Unidos, um canal totalmente voltado para história: o *History Channel*. (HUYSSSEN, 2000, p. 14)

Como mostrado por Huyssen (2000), houve um grande crescimento na procura por elementos que dissessem à sociedade moderna um pouco sobre o passado vivido. Esta busca constante pelo passado pode representar também algo sintomático. Por que é tão importante se ater ao que já aconteceu?³. Huyssen afirma também que essa busca pela memória, com a aproximação do fim do século, se deve muito a esforços políticos feitos pelos diversos países que, de alguma forma, precisavam retornar a esse passado. Pode-se citar como exemplos os países latino-americanos, os quais lutavam contra uma cultura de esquecimento, após os períodos de ditadura. Além disso, Huyssen (2000, p.32) afirma que “quanto mais rápido somos empurrados para o futuro global que não nos inspira confiança, mais forte é o nosso desejo de ir mais devagar e mais nos voltamos para a memória em busca de conforto”. Assim, Huyssen fala de uma cultura de memória, que surge como uma comercialização (e ele diz que bem-sucedida) da memória. (HUYSSSEN, 2000, p.16).

Nesse amplo e complexo contexto, inserem-se as autobiografias, que são ainda mais instigantes e misteriosas. Nesse tipo de texto, não se encontra aquilo que a sociedade conhece de uma determinada pessoa, mas aquilo que a própria pessoa deseja que conheçam sobre ela, uma vez que o autor é o próprio biografado. Assim, apesar de fazer parte da construção de identidade de autores e leitores, a autobiografia está em um campo um tanto quanto sombrio, uma vez que não é possível afirmar, através dela, a veracidade do que está sendo colocado pelo escritor. Em uma autobiografia, o Eu narra sua vida, logo apresenta aquilo que deseja que seja lembrado ou destacado. Por isso, há uma seleção em relação àquilo que será utilizado para o texto e o que será descartado. Dessa forma, o sujeito na autobiografia também pode ser ficcionalizado, inventado, de forma que não é possível confiar totalmente nos gêneros que envolvem a escrita de si. Pelo fato de ser o

³ Apesar de o estudo em relação à memória ser muito importante para o conhecimento da história de um povo, muitas vezes essa memória é transformada em espetáculo. Huyssen (2000, p. 22) afirma que “[o] trauma é comercializado tanto quanto o divertimento e nem mesmo para diferentes consumidores de memórias”. Logo, essa comercialização de tragédias pode ser considerada como algo sintomático de uma sociedade que precisa refletir sobre a forma como lida com a memória.

próprio autor que conta sua vida, há sempre uma dúvida no leitor em relação ao que está sendo contado. Elizabeth Muylaert Duque-Estrada afirma que

[t]alvez a maneira mais apropriada de abordar o tema da autobiografia seja afirmando positivamente aquilo que ela não é e não pode ser, afirmando a sua impossibilidade de cumprir a sua profunda promessa: apresentar a verdade de uma vida reunida numa trama narrativa. (DUQUE-ESTRADA, 2009, p.17)

Assim, mesmo que haja uma grande incerteza em relação à veracidade do fazer autobiográfico, a escrita, mesmo a ficcional, é considerada por muitos uma forma de se mostrar ao mundo. O texto pode revelar ao leitor muitos traços da personalidade de um escritor. Porém, alguns gêneros se mostram mais adeptos à expressão da vida privada. Exemplo disso é a escrita epistolográfica.

A escrita é por muitos considerada uma forma de exposição de si para o outro. Isso fica ainda mais evidente quando essa escrita se dá por meio de cartas, que, apesar de pouco utilizadas atualmente, constituem um veículo de comunicação privado e ao mesmo tempo público. Nesse contexto, insere-se *O feminino e o sagrado*, livro que corresponde a uma troca de cartas entre as autoras Julia Kristeva e Catherine Clément. Mas, por que optar por um gênero tão pouco utilizado na atualidade?⁴

A escrita epistolográfica, como já apresentado, insere-se nos textos autobiográficos, por mostrar aspectos relacionados à vida privada do autor. Além disso, é possível perceber também fatos ocorridos com outras pessoas, fazendo com que as cartas tenham um caráter autobiográfico e biográfico ao mesmo tempo. Porém, muitas vezes, esse gênero textual também é utilizado na ficção, de forma que os limites para a escrita epistolográfica são muitas vezes instáveis e facilmente transpassados, pois trata-se de um gênero fortemente híbrido. Além disso, a carta é ao mesmo tempo sinônimo de duração, de algo que poderá ser revisitado após anos, mas não tem sua exibição ao público permitida, pois faz parte de um arquivo pessoal. Dessa forma, a carta transita entre os textos duradouros e os imediatos, entre o privado e o público, entre o íntimo e o exposto. Haroche-Bouzinac (2016) afirma que

⁴ É interessante pensar que, apesar de as cartas não serem um gênero tão usado para a comunicação atualmente, percebe-se uma grande procura por estes escritos. Há numerosas publicações de correspondências, algo que pode ser compreendido, entre outros fatores, por esta busca por aspectos da vida íntima. Exemplos disso são as publicações de correspondências trocadas entre escritores. Nestes textos, é possível perceber muito sobre a vida dos autores e sobre suas obras. As cartas, frequentemente, servem também como laboratório de escrita literária.

[a]ssim, a carta, forma bastante diferenciada dentro de seus próprios limites, caracteriza-se pela instabilidade de suas formas e flexibilidade de seu uso. É a combinação desses fatores histórica e socialmente variáveis de fatores invariantes (destinação, subscrição) que determina o modo de funcionamento do gênero epistolar. (HAROCHE-BOUZINAC, 2016, p. 12)

Haroche-Bouzinac mostra em seu texto, também, que Roger Chartier, em “Avant propos, en la correspondance les usages de la lettre au XIX^o siècle”⁵, afirma que,

[I]vire e codificada, íntima e pública, pressionada entre segredo e sociabilidade, a carta, melhor que qualquer outra forma de expressão, associa o vínculo social e a subjetividade. Cada grupo vive e formula a seu modo esse problemático equilíbrio entre mim e os outros. Reconhecer esses diversos modos de manejar a aptidão a corresponder é, sem dúvida, compreender melhor que uma comunidade exista, cimentada pelo compartilhamento dos mesmos usos, das mesmas normas, dos mesmos sonhos [...]. (Idem, 2016, p. 30)

Nesse sentido, as autoras de *O feminino e o sagrado*, motivadas pela proximidade da virada do milênio, pelas mudanças nas posições sociais femininas e pelos interesses compartilhados nas religiões e na psicanálise, perceberam que escrever sobre as relações entre as mulheres e o sagrado era essencial. Para elas, o conhecimento sobre o assunto era algo inadiável, pois “o essencial sobre uma mulher surge como aquilo que se partilha com outras mulheres” (KRISTEVA & CLÉMENT, 2001, p. 7). Dessa forma, o uso das cartas para essa troca de experiências, de conhecimentos e de vivências se adequaria perfeitamente ao propósito das autoras: conhecer uma a outra e, assim, conhecer as mulheres. A escrita epistolográfica, solta e sem fronteiras, era ideal para reforçar a amizade entre as autoras:

sei que você conhece perfeitamente todas essas coisas que lhe escrevo de forma misturadas, jogada, ao correr da pena. Eu me pergunto se esse gênero convém à rapidez de nossas vidas e à complexidade do assunto. Apesar disso, tenho vontade de continuar, por enquanto, essas trocas epistolares que tanto me dão a impressão de estar à frente e atrás do esforço. À frente e atrás do surgimento de uma impressão ou de um pensamento, rendendo-lhes totalmente a inocência, num estado de humor tranquilo e quase alegre, tendo como única preocupação fazer coincidir meus momentos com sua expectativa, mas sem exigência de exatidão. Um fluir, portanto que confia em sua sequência. O que, afinal, talvez seja a essência da amizade. (Idem, p. 25)

Esse conhecimento do outro, passando pela escrita epistolar, permitiria às autoras um conhecimento maior uma da outra. Elizabeth Muylaert Duque-Estrada, em seu texto

⁵ CHARTIER, Roger. Avant-propos, In. *La correspondance les usages de la lettre au XIX^o siècle*. Paris: Fayard, 1991, pp. 9-12.

Devires autobiográficos: A atualidade da escrita de si, publicado em 2009, afirma que a escrita epistolográfica é uma forma de subjetividade intensa e que

[p]ercebendo-se a si mesmo como independente, autônoma, como um “ser humano” que mantém relações “puramente humanas” com outros “seres humanos”, esta nova subjetividade pode e deve expressar-se, representar a si mesma; e é através de uma intensa atividade epistolar que ela inicialmente se desenvolve e cria novas formas de uma interação social. A carta era, como se dizia na época, uma “cópia da alma”, o lugar onde se podia estabelecer uma relação marcadamente subjetiva com o outro e também consigo mesmo. (DUQUE-ESTRADA, 2009, p. 135)

Dessa forma, em alguns casos, entender o outro por meio da carta, como mostrado por Duque-Estrada, é atingir sua alma, aquilo que há de mais interior em alguém pode ser mostrado na epistolografia.⁶

Kristeva e Clément estavam afastadas, havia uma distância enorme entre elas, milhares de quilômetros as separavam. Por isso, uma conversa *tête-à-tête* seria inviável. Resta-se, então, a correspondência. “Gênero arcaico? Não, espaço de precisão, Artifício? Talvez, mas o espaço da sinceridade também. Valia a pena tentar! (CLÉMENT & KRISTEVA, 2001, p. 9). As dificuldades apresentadas para a correspondência não barraram o desejo das autoras pelo conhecimento mútuo.

A escrita das cartas se mostra, desde o início, difícil, complicada e apresenta um embate com o Eu, que luta em se esconder em outras formas de escrita, que deseja outro modo mais prático e rápido. A escrita epistolográfica é um processo tão longo que as autoras pensam, em um dado momento, em mudarem a forma de comunicação:

Minha carta de 19 de abril [1997] só pôde ser enviada alguns dias mais tarde, por causa de uma pane de impressão. Nesse meio tempo, recebi a sua, datada de 22 de abril. Nossa correspondência está cada vez mais “cruzada”: talvez tenhamos de passar para o e-mail. Você tem um endereço eletrônico? (Idem, 2001, p. 114)

A ideia não é desenvolvida e as autoras continuam a se comunicarem por meio de cartas, o que mostra uma preferência das autoras por uma escrita que possibilitaria maior

⁶ É interessante ressaltar aqui que, por se tratar de uma escrita autobiográfica, de si, a carta precisa ser estudada com cautela. Na autobiografia, inserindo-se as cartas neste gênero, o autor seleciona informações que serão apresentadas, e, por isso, não se pode confiar na totalidade daquilo que está escrito. Além disso, os Estudos Literários estão pautados no terreno não seguro da ficção, de forma que não estamos tomando como verdade absoluta aquilo que está sendo colocado na correspondência.

intimidade⁷. Richard J. Cox, professor da Universidade de Pittsburgh, discorre, no capítulo 7, intitulado “O correio eletrônico e o arquivo pessoal”, de seu livro *Arquivos pessoais: um novo campo profissional*, de 2017, sobre o uso do e-mail e da carta na atualidade. Para isso, ele cita Robert P. Crease, cujos estudos podem ser encontrados no site Physics Word⁸. Cox afirma que

[i]ndependente de seus setores de trabalho, cada vez mais pessoas recorrem ao e-mail. As consequências disso para a documentação institucional, individual, familiar e social são potencialmente devastadoras. Robert P. Crease, historiador do Laboratório Nacional de Brookhaven, dá uma ideia do problema com base em sua avaliação do impacto da internet sobre a história da ciência. Por meio de vários exemplos de situações em que historiadores fizeram importantes descobertas sobre a pesquisa científica através da análise de cartas, Crease observa que “agora que o e-mail substituiu a carta como a principal ferramenta para a comunicação informal, é de se lamentar a situação dos futuros historiadores da ciência, que não poderão usar cartas e telegramas para estabelecer fatos e medir as reações a eventos particulares”. Ele argumenta também que “as cartas também são úteis aos historiadores, porque a personalidade dos cientistas muitas vezes é revelada com mais clareza em comunicações informais do que em documentos oficiais”. Os historiadores igualmente recorrem às cartas a fim de “reconstruírem processos de raciocínio”. No entanto, isso ficará mais difícil no futuro devido ao fato de os cientistas estarem usando a internet e os computadores em seu trabalho. (COX, 2017, pp. 330-331)

A carta, nesse caso, é vista como algo trabalhoso e que demanda um enorme esforço, porém, para as autoras, doar sua energia para algo tão verdadeiro valeria a pena. Haroche-Bouzinac afirma que “É justamente este valor de relíquia que constitui um perigo, agrava o risco. A carta torna rastro, testemunho, prova, revelação da verdade.” (HAROCHE-BOUZINAC, 2016, p. 66). Logo, utilizar a carta para entender a si e ao outro tomaria uma dimensão ainda maior, pois esse gênero de rastro, de testemunho traria à luz⁹ muitas questões sobre as relações entre as mulheres e o sagrado.

⁷ Richard J. Cox discute sobre o uso do e-mail na sociedade contemporânea como algo que vem sendo cada vez mais utilizado, tanto em âmbito pessoal, quanto pessoal. Para ele “[o] computador é onipresente em todos os níveis da sociedade e, como consequência, o e-mail vem substituindo a carta pessoal como principal forma de comunicação. Arquivistas que identificam e reúnem documentos individuais e familiares em seus acervos examinam hoje não apenas porões e armários, mas também discos rígidos de computadores.” (COX, 2017, p.343)

⁸ Mais informações sobre os estudos de Robert P. Crease podem ser encontradas em <http://Physicsweb.org/articles/20/1/8/1>. Acessado em: 17 de outubro de 2020, às 09h38.

⁹ Apesar de seu caráter arquivístico, segundo Costa Lima, “[...] a autobiografia não pode ser tomada como um documento histórico, pois é apenas o testemunho do modo como alguém se via a si mesmo, de como formulava a crença de que era o *outro* que atendia pelo nome de *eu* – um outro sem dúvida aparentado ao eu que agora escreve, com reações semelhantes e uma história idêntica, mas sempre um outro, a viver sob a ilusão da unidade.” (COSTA LIMA, 1986, p. 294).

Assim, quando se opta pela carta, o ser parece estar sendo desvelado pela escrita, pelo tempo de espera da resposta e pelo escrever palavra por palavra a próprio punho no papel. As autoras afirmam que, mesmo com uma certa objeção “Não havia escapatória. Então, nos correspondemos na forma clássica, gastando nosso tempo. Não é verdade que o tempo não tenha nada a ver com isso: ao atravessar o espaço, ele trabalha.” (CLÉMENT & KRISTEVA, 2001, p. 9)

Nesses trechos, fica claro que o processo de produção de cartas é algo desconcertante, difícil e lento, uma vez que é considerado inutilizado na atualidade e leva ao “gasto” de tempo, pois o envio e a resposta são demorados, e o agora da escrita nunca é o agora do recebimento, da leitura.

Além disso, Haroche-Bouzinac (2016) afirma que, no passado, a escrita epistolográfica era algo destinado às mulheres, as quais apresentavam maior facilidade, segundo os escritores, para expor as questões relacionadas à vida privada. Haroche-Bouzinac (2016) apresenta um trecho de “Réflexions sur le genre épistolaire”¹⁰, o qual está copiado abaixo.

Este sexo vai mais longe do que o nosso gênero do escrever. Elas encontram sob sua pluma sentenças e expressões que para nós resultam de um longo trabalho e de penosa busca; elas são felizes nas escolhas dos termos, que elas colocam de forma tão correta, e que, embora conhecidos, têm o charme da novidade e parecem ser feitos somente para o uso de onde elas os colocam; somente elas conseguem fazer ler numa única palavra todo o sentimento, e torná-lo com delicadeza um pensamento também delicado; elas têm um encadeamento de discurso imitável, que flui naturalmente, e que só se liga pelo sentido. Se mulheres estivessem sempre corretas, eu ousaria dizer que as cartas de algumas delas seriam talvez o que nós temos em nossa língua de melhor escrito. [...]. Somente as damas, nas quais tudo é sentimento, com espírito e leitura, ou simplesmente com o primeiro, não estragam suas cartas. Elas só escrevem para expressar o que pensam; é de sua natureza emprestarem esses traços e essa delicadeza que a arte não poderia fornecer. (HAROCHE-BOUZINAC, 2016, pp. 90-91)

Dessa forma, como afirmado pelas autoras, não há outro jeito melhor. A carta é um espaço problemático e confuso para o conhecimento do outro. A carta, muito vista como gênero feminino, daria às autoras as ferramentas necessárias para que fosse possível discutir sobre o assunto proposto, tomando para si os ideais impostos para o feminino e os alterando conforme a discussão fosse sendo desenvolvida.

¹⁰ La Sorinière. Réflexions sur le genre épistolaire, adressées à m. L’abbé de ***. (1741 Apud HAROCHE-BOUZINAC, 2016, pp. 90-91)

Outro ponto interessante é apresentado por Diaz (2016), referindo-se a uma fala de M. de la Sorinière¹¹, em que esta afirma que “As mulheres só escrevem para expressar o que pensam; e emprestam da natureza esses traços de delicadeza que a arte não poderia fornecer”. (DIAZ, 2016, p. 29). Dessa forma, a mulher estava relacionada à escrita epistolográfica por ter uma percepção da delicadeza e por possuir uma maior facilidade em se expressar, algo muito próprio do gênero epistolar, o qual permite que o escritor se abra à escrita e, conseqüentemente, a um leitor.

É muito importante ressaltar, também, que, na correspondência, o indivíduo volta sua atenção a um outro que não ele, a quem a carta é direcionada. A escrita segue o padrão do outro. Há uma inversão de papéis. O autor da carta não é mais o ponto central da escrita, mas, mesmo contando sobre si, se guia pelo outro.

Em sua recorrência obstinada, o exercício epistolar é tentativa de uniformizar o informe: trata-se de dar sentido aos fragmentos de emoções vividas, dar forma de pensamento às reflexões esparsas que elas suscitaram. A carta não é um simples processo verbal do vivido, mas engaja, como o diário, em uma disciplina da interioridade pela qual se opera um trabalho de si sobre si. (DIAZ, 2016, p.164)

Nesse caminho percorrido de si para o outro e depois de volta a si, o indivíduo se descobre e reflete sobre suas próprias vontades e experiências, seus problemas, dramas e desafios pessoais. Brigitte Diaz, em seu livro *O gênero epistolar ou o pensamento nômade*, afirma que a carta pode ser comparada a um bumerangue. Ela sai do indivíduo, percorre o caminho e depois volta ao início. Porém, nesse percurso, a carta atravessa um outro alguém, que também envia o seu bumerangue, a fim de atingir um outro e o receber de volta. As cartas, apesar de serem endereçadas a uma pessoa, revelam fatos pessoais do remetente e, muitas vezes, são repletas de sinceridade. Escreve-se para que o outro conheça. Escreve-se ao amigo, àquele em quem se confia. Mas também se escreve a si mesmo, o próprio Eu pode ser remetente e destinatário de uma carta.

O outro que recebe essa carta tem por desafio compreender o mundo que cerca o remetente. O destinatário deve entender o processo de escrita do outro e o que o levou a redigir tal texto. A escrita, nesse sentido, é uma forma de conhecer a si mesmo e ao outro e, assim, produzir também (auto)conhecimento. Quem escreve está eternizado na vida do outro e deixa um pedaço da própria vida na vida de quem o leu. Com a carta, pode-se

¹¹ M. de la Sorinière, “Refléxions sur le genre épistolaire”, artigo publicado no *Mercure de France*, pp. 1541-1546, jul. 1741. (1741 Apud HAROCHE-BOUZINAC, 2016, pp. 90-91)

conhecer até mesmo os espaços mais sombrios do outro e de si mesmo. Nesse sentido, a escrita epistolográfica permite uma experiência dialógica, pois ela fala de si e do outro.

A carta possibilita uma troca de experiências, de opiniões. É possível compartilhar interesses, porém também é possível discutir sobre ideias contrárias. Lendo-se uma carta, pode-se, com clareza, perceber quais são os pontos divergentes e convergentes entre os autores.

Em *O feminino e o sagrado*, as autoras recorrentemente entram em conflito de ideias. A escrita epistolográfica não deixa passar esse desencontro. Ela explicita as diferenças, ao mesmo tempo que une as autoras em uma troca de experiências sincera. Na 19ª carta, escrita em 21 de julho de 1997, em Dacar, Clément se questiona: “Fiz bem em provocar você? Vendo sua última carta, começo a ter dúvidas. ” (CLÉMENT & KRISTEVA, 2001, p. 176). Tal fato deixa claro como a escrita de cartas pode permitir uma reflexão sincera sobre determinado assunto.

Apesar dos questionamentos apresentados, a carta precisa do outro. Para que a escrita epistolar possa existir, é necessário que haja um compartilhamento. Para Marco Antônio de Moraes,

[o] factual, contudo, não se sobrepõe ao desejo de ‘comunicare’, de ‘pôr em comum’. O comungar da carta se espelha no desejo de estar junto (...), na constante troca de opinião, nas sugestões contestadas ou aceitas. O ‘outro’, no diálogo epistolar, concorre muitas vezes para a realização artística, funcionando como termômetro da criação. A carta é ‘laboratório’ onde se acompanha o engendramento do texto literário em filigranas, desvendando-se elementos de constituição técnica da poesia e seus problemas específicos. Propicia a análise (gênese e busca de sentido) e torna manifesto as motivações externas que ‘precisam a circunstância’ da criação. A escrita epistolográfica proporciona a experimentação lingüística e o desvendamento confessional. (MORAES, 2001, p. 14)

Como afirmado por Moraes, a carta obriga leitor e escritor, os quais trocam sempre de posição, a compartilhar esse momento de escrita, normalmente tão solitário, com o outro. Foucault observa que

A escrita de si mesmo aparece aqui claramente na sua relação de complementaridade com a anacorese: atenua os perigos da solidão; dá o que se viu ou pensou a um olhar possível; o fato de se obrigar a escrever desempenha o papel de um companheiro, ao suscitar o respeito humano e a vergonha (...). (FOUCAULT, 2004, p. 130).

Cláudia Atanzio Valentin, em sua tese de doutorado, de 2006, defendida na UFRJ, retoma J. I. Roquette e afirma que, em *O código do bom-tom*, Roquette¹² diz que a carta é

Admirável invento que aproxima os ausentes dos presentes, encurta as distâncias, mitiga as saudades, adoça o dissabor da separação, estreita os vínculos da amizade, nutre na alma o fogo da esperança, e ainda depois da morte conserva um momento durável da afeição e ternura com que dois corações se amaram. (ROQUETTE, 1997, p. 266 Apud VALENTIM, 2006, p. 73)

Escrever cartas implica, por definição do gênero, o compartilhamento de ideias com outras pessoas a quem se dirige, caracterizando um conhecimento de si e do outro. No entanto, ela é feita em solidão. Dessa forma, a escrita é vista como um processo de produção solitário, que demanda do escritor um distanciamento do mundo e uma reclusão, a fim de que as ideias trabalhadas possam aparecer de forma mais evidente. Algo muito importante que nos é permitido saber por meio dos textos biográficos é que a escrita e os processos de criação são, muitas vezes, feitos de forma solitária, e que essa solidão é aspecto fundamental à escrita. Alguns autores, como Marguerite Duras, afirmam que escreviam quando estavam sozinhos, para que não houvesse interferência do mundo exterior na criação do texto.

Marguerite Duras, no texto *Escrever*, de 1993, narra como é seu processo de escrita e quais são os desafios encontrados por ela durante a escrita. Para ela, escrever é estar só, e essa solidão acompanha o escritor por toda a vida. Duras (1994) afirma que “É sempre necessária a separação da pessoa que escreve livros em relação às pessoas que a rodeiam. É uma solidão. É a solidão do autor, a solidão da escrita. [...] O autor se pergunta que silêncio é esse ao redor de si”. Esse trecho mostra o quanto, para Duras, a escrita se baseia em um processo solitário, que se dá apenas entre o autor e a folha. É necessário que, mais expressivamente, haja silêncio no processo.

Esse processo de escrita solitário também é percebido na escrita de cartas. Em *O feminino e o sagrado*, é perceptível em vários momentos que há uma solidão necessária para a escrita das cartas e para a reflexão das autoras em relação ao que está sendo escrito e lido. Em uma das cartas, Kristeva afirma que “Este 1º de maio é um dia ensolarado em Paris, o silêncio das ruas vazias e o perfume do muguet me enternecem, David saiu no fim de semana com uma amiga, Philippe tem um encontro com jornalistas, e eu tenho

¹² ROQUETTE, José Ignácio. *Código do bom-tom*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

todo o tempo para mim. Espero que você também”. (CLÉMENT & KRISTEVA, 2001, p. 114)¹³

Para a autora, esse momento de solidão com a carta é importante e reconfortante. A ela, a carta traz paz, é um momento de solidão compartilhada, que, apesar de paradoxal, permite um grande autoconhecimento.

Essa solidão remonta também ao texto de Proust, intitulado *Sobre a Leitura*, no qual ele conta como era difícil encontrar um local em que se estivesse completamente sozinho e em silêncio, para, assim, poder se entregar por completo à leitura. Nos momentos em que ele era obrigado a estar em meio a pessoas, o desconforto fica evidente:

Infelizmente a cozinheira vinha com muita antecedência arrumar a mesa; se ela o fizesse sem falar! Mas não. Acreditava sempre que devia dizer: “Você não está bem assim; não é melhor apoiar-se numa mesa? E apenas para responder: “Não, muito obrigado”, era preciso estacar e trazer de muito longe a voz que, dentro dos lábios, repetia sem ruído, correndo, todas as palavras que os olhos haviam lido; era preciso pará-la, fazê-la sair, e, para dizer de modo convincente: “Não, muito obrigado”, era preciso dar-lhe uma aparência de vida comum, uma entonação de resposta que tinha perdido. (PROUST, 2003, p. 11)

Para ele, a leitura, assim como para Duras a escrita, era um processo que necessitava ser feito em absoluto afastamento do mundo ao redor, tanto que o fato de Proust ter que responder à cozinheira representava para ele um imenso sacrifício, pois o afastava da leitura. Por isso, sempre que possível, ele se retirava para locais afastados, seja no quarto ou em um parque, locais onde ele poderia ficar invisível ao mundo e presente apenas na leitura. Uma vez que conseguia fugir para um lugar distante, podia afirmar que “Nessa alameda, o silêncio era profundo, o risco de ser descoberto, quase nulo, (...) passavam perto de mim, levando a hora dos rincões distantes, sem ver-me, sem conhecer-me e sem incomodar-me.” (PROUST, 2003, p. 21).

Para que a leitura representasse um processo realmente prazeroso, era necessário se afastar do mundo e ter atenção totalmente voltada ao texto, assim como para Kristeva, a solidão era ferramenta essencial para a escrita epistolográfica.

A escrita, para Duras, possui aspectos bem semelhantes ao que é trabalhado por Proust com a leitura. Para ela, a escrita solitária, e aqui se inclui a escrita epistolográfica, apresenta ao escritor elementos que até então eram desconhecidos a ele próprio, pois a

¹³ Kristeva à Clément, Paris, 01/05/97.

escrita é como uma casa e “é numa casa que a gente se sente só. Não do lado de fora, mas dentro. (...). Sozinha. E para escrever livros que mostraram, para mim e para os outros, que eu era a escritora que sou.” (DURAS, 1994, p. 13). A escrita trazia à Duras informações sobre ela que estavam escondidas, e apenas com esse processo era possível mostrar ao mundo, e a ela própria, a escritora que ela é. Há uma autorreflexão atrelada à escrita, e a epistolografia torna esse conhecimento de si e do outro ainda mais evidente, uma vez que pressupõe uma espera e uma resposta.

A escrita de cartas, assim como afirma Foucault, transporta o escritor até a pessoa a quem ele dirige a carta, pressupõe uma comunicação, uma vez que se espera uma resposta do destinatário, sendo, então, um processo coletivo. Apesar de haver uma solidão no momento da escrita da carta, ela é, por definição, compartilhada.

Sobre a escrita epistolográfica, Philippe Lejeune, no texto “A quem pertence uma carta?”, presente no livro *O pacto autobiográfico: de Rousseau à Internet* (2008), afirma que a carta, por definição, é um objeto de partilha, uma vez que só é possível quando há duas pessoas para efetuar a troca de cartas. Tal aspecto pode ser questionado, como proposto por Myriam Ávila, no texto “Posta sem Resposta”, no qual ela analisa cartas que não possuem respostas. Nesse texto, pode-se perceber que há uma estranheza. O leitor tem a sensação de estar presenciando um processo fantasmagórico, uma vez que, para ele, parece que o remetente conversa sozinho e obtém respostas de um ser que não é aparente.¹⁴

Além disso, a escrita de missivas leva o escritor a um processo de doação de si ao outro. Há uma ideia de que as cartas apresentam ao leitor o íntimo do escritor, aquilo que estaria presente apenas na solidão. Porém, como afirmado também por Myriam Ávila, no texto “Lastro e Rastro”, página 3,

[u]ma correspondência é sempre um rastro, no sentido derridiano: literalmente, uma cadeia de remetimentos em que os significados nunca se estabelecem de todo, haja vista os recorrentes mal-entendidos entre remetentes e destinatários. É patente que a leitura de uma correspondência por terceiros só fará proliferar os pontos indecíveis dessa conversa

¹⁴ Um exemplo de correspondência fantasmagórica mostrado por Myriam Ávila é o de Viola Papetti. Ávila conta que “Viola Papetti, ensaísta e tradutora italiana, publica em 2015 um pequeno volume intitulado *Lettere senza risposta* (ainda sem tradução para o português), no qual reúne cartas dirigidas a ela pelo escritor, também italiano, Giorgio Manganelli, falecido em 1990. Não tendo recuperado suas próprias cartas para Manganelli, Papetti traz a público apenas as do colega/amante, criando o efeito fantasmagórico de um diálogo unilateral que lhe sugeriu seu título.” (ÁVILA, 2018, p. 106)

mediada pela escrita, caracterizando-a como sistema aberto, em constante movimento.

Nesse trecho, é possível perceber que a escrita epistolográfica também apresenta aspectos solitários, e, quando lida por terceiros, pode assumir significados distintos daqueles dados pelos escritores.

Em *O feminino e o sagrado*, as cartas apresentam aspectos diferentes, pois demonstram sentimentalismo e empatia, porém, em muitos momentos, pode-se perceber também a solidão. A espera pela resposta do outro é longuíssima e há uma angústia enorme em não saber quando haverá uma resposta para o que foi dito. As cartas trocadas entre as autoras apresentam muitos pontos que mostram solidão, sendo que a escrita é usada como um mecanismo para se refugiar dessa solidão, que pode ser prazerosa, como mostrado em Marguerite Duras, ou sufocante.

Apesar de Kristeva demonstrar um prazer em estar sozinha para desenvolver sua escrita de cartas naquele 1º de maio, em um outro momento, a carta feita durante a solidão expressa dor e angústia, de modo que a busca pelo outro na carta se faz como uma fuga aos problemas. Kristeva está no hospital com seu filho enquanto escreve a carta e é possível perceber uma sensação de impotência, uma mãe que não consegue curar seu filho e, por isso, se vê forçada a esperar. A carta, nesse caso, é como um amigo. Ela afirma que “As experiências hospitalares angustiam-me como a todo mundo, e, uma vez que não posso dormir nem fazer nada, escrever para você, esta noite, força-me a esperar e, de alguma forma, alivia-me.” (CLÉMENT & KRISTEVA, 2001, p. 73)¹⁵

Kristeva recorre à amiga Clément nesse momento difícil para que sua dor seja atenuada, porém a carta não obterá resposta instantânea, de forma que a solidão que ela sentia no hospital continuaria, mostrando que o processo de escrita, mesmo quando compartilhado, pode ser solitário. Além disso, Julia Kristeva afirma, em uma outra carta, que “Quanto mais nossa correspondência avança, mais me convenço de que tudo nos separa.” (Idem, 2001, p. 166)¹⁶, explicitando também que a escrita epistolográfica trabalha a amizade entre os autores, porém também evidencia as diferenças.

Dessa forma, é possível perceber que a escrita epistolográfica, mesmo representando um compartilhamento, é também algo feito em solidão, o que torna a carta um gênero ainda mais encantador e misterioso, viabilizador de sinceridade e de

¹⁵ Kristeva à Clément, Paris, 17/05/1997.

¹⁶ Kristeva à Clément, Ars-en-Ré, 15/07/1997.

autoconhecimento, mas também de dúvidas, possibilidades e hipóteses. Diaz afirma que a carta é “[d]ocumento sociológico, mas antes de tudo documento humano porque, muito mais do que em suas obras, é em sua correspondência que se pode perceber a verdade de um homem.” (DIAZ, 2016, p. 57). A escrita epistolográfica, mais uma vez, irrompe o espaço mais escuro dos pensamentos de alguém e o expõe ao leitor.

De maneira análoga ao que foi apresentado por Kristeva na experiência hospitalar, Caio Fernando Abreu também escrevia cartas como forma de se livrar de um sentimento de solidão que o angustiava. A pesquisadora Marie-Hélène Paret Passos afirma, no texto “Entre vida real e criação: a correspondência como reservatório da ficção”, que

[e]screver cartas de forma compulsiva talvez tenha sido, para Caio F., uma forma de conjurar o profundo sentimento de solidão que raramente o deixava, “ti espero em carta”, escrevia a Vera Autoun. Durante a escritura da carta, compartilha-se um momento de intensa proximidade com o destinatário, uma forma de preencher o vazio da solidão, sentimento e sensação que, ciclicamente, assolavam o íntimo do escritor, o levando a escrever ainda e sempre. (PASSOS, 2014, p. 191)

Então, percebe-se também na escrita epistolográfica de Caio Fernando Abreu, uma relação intensa com a solidão, a qual só era amenizada com o exercício de escrita. Além disso, para Caio Fernando Abreu, a carta possibilitava uma aproximação do destinatário, algo que, de certa forma, intensificava a solidão na qual ele se encontrava.

Apesar de haver essa ideia de solidão muito expressa nas cartas entre Julia Kristeva e Catherine Clément, em alguns momentos, essa troca epistolar representa também uma forma de amizade entre as duas escritoras, pois há uma confiança na escrita da outra, que não a deixará na solidão completa. A escrita epistolar pressupõe uma esperança nas correspondências, uma vez que o remetente espera a resposta do destinatário. Julia Kristeva, discutindo sobre o uso das cartas para a construção do livro, diz à Catherine Clément, na carta escrita em Paris, em 1º de dezembro de 1996:

sei que você conhece perfeitamente todas essas coisas que lhe escrevo de forma misturadas, jogada, ao correr da pena. Eu me pergunto se esse gênero convém à rapidez de nossas vidas e à complexidade do assunto. Apesar disso, tenho vontade de continuar, por enquanto, essas trocas epistolares que tanto me dão a impressão de estar à frente e atrás do esforço. À frente e atrás do surgimento de uma impressão ou de um pensamento, rendendo-lhes totalmente a inocência, num estado de humor tranquilo e quase alegre, tendo como única preocupação fazer coincidir meus momentos com sua expectativa, mas sem exigência de exatidão. Um fluir, portanto que confia em sua sequência. O que, afinal, talvez seja a essência da amizade. (CLÉMENT & KRISTEVA, 2001, p. 25)

Para Kristeva, nesse trecho, a amizade está relacionada à confiança do outro, sendo a solidão o espaço de espera, até que a resposta venha. Voltando a Proust, a solidão presente na leitura, para ele, era a verdadeira amiga. Essa amizade só é encontrada na leitura, sendo solitária, é a única amizade sincera e real. Ele afirma que “Sem dúvida, a amizade, a amizade que diz respeito aos indivíduos, é uma coisa frívola, e a leitura é uma amizade. Mas ao menos é uma amizade sincera, e o fato de dirigir-se a um morto, a um ausente, lhe dá qualquer coisa de desinteressada, quase tocante”. (PROUST, 2003, p. 42). Da mesma forma, é possível pensar a escrita de cartas: escreve-se a um ausente, a quem não está. Retomando o texto “Posta sem resposta”, de Myriam Ávila, pode-se pensar em fantasmas, que se atentam aos questionamentos do escritor.

Portanto, mesmo que a escrita e a leitura sejam prazerosas e representem amizades, elas são entrecortadas pela solidão. Como afirmado por Duras, “Guardei essa solidão dos primeiros livros. Ela me acompanha. Minha escrita, eu sempre a levo comigo, aonde quer que eu vá”. (DURAS, 1994, p. 14). A solidão acompanha o escritor e na escrita de cartas isso não é diferente. Mesmo que haja uma outra pessoa que receberá a carta e a responderá, esse processo é demorado, angustiante e aflitivo, pois é necessária uma espera.

Ao mesmo tempo, essa solidão, que também está presente no momento da escrita, pode representar um prazer, que só é possível quando o escritor está sozinho e assim pode se encontrar consigo mesmo. A carta é uma escrita a um outro ausente e ao mesmo tempo presente, que possibilita uma conversa entrecortada por reflexões pessoais. Ao mesmo tempo que a escrita epistolográfica evidencia a solidão, ela alimenta uma espera nos correspondentes. Há uma esperança, uma necessidade individual do recebimento do texto do outro.

A solidão do escritor pode também ser um estímulo à escrita. O ser que escreve sobre assuntos particulares deseja que o outro o conheça. Assim, a carta é um espaço de discussão, em que vidas privadas são expostas ao público, tornando-se, ao mesmo tempo, espaços individuais e compartilhado, fazendo parte de um todo social.

Embora seja escrita em solidão e possibilite enorme reflexão individual, a carta se molda pelo outro. O destinatário é quem dita o tom que será usado na missiva. Mais uma vez, mesmo estando sozinho, o remetente está acompanhado de seu destinatário, mostrando que a carta circula entre a solidão e a companhia. Sophia Angelides, em *Carta*

e Literatura: Correspondência entre Tchekhov e Górkki, diz que “Um elemento que atua de modo fundamental no discurso epistolar é o destinatário. Sendo as cartas, em geral, dirigidas a uma determinada pessoa, esta orienta muitas vezes o grau de literariedade, de fragmentação, de espontaneidade, bem como o teor e o tom do discurso”. (ANGELIDES, 2001, p. 25). Assim, é importante pensar que a carta, escrita no espaço da solidão, é compartilhada com o outro, que invade a intimidade de alguém e, ainda assim, dita o tom da conversa. Claudia Atanázio Valentim diz que

[e]sta invasão de intimidade propiciada pela leitura da correspondência proporciona-nos um duplo espetáculo. Por um lado, a carta nos revela o espaço onde se encena a postura adotada pelo sujeito em relação ao(s) destinatário(s) da escrita num determinado momento sob um contexto específico. O signatário, através de um processo retórico, cria uma persona para o(s) seu(s) destinatário(s). A *mise-en-scène* do eu, ao construir-se como sujeito para o seu leitor, seja ele o imediato, o destinatário da sua carta, seja o posterior, o leitor da recolha epistolográfica, é norteadada pela idéia de como ele quer ser visto pelo interlocutor, levando-o à dramatização da experiência pessoal. (VALENTIM, 2006, p.56)

Assim, o autor que escreve a carta se deixa levar pelo outro. Pode haver, então, uma *mise-en-scène*. Em muitos casos, o correspondente escreve aquilo que o outro ausente precisa e quer saber. Ainda que seja objeto de reflexão e de demonstração de sinceridade, a carta é misteriosa. Não é possível ao leitor ter certeza se o que está escrito é verídico. Cabe a ele apenas confiar na palavra do outro. Haroche-Bouzinac inicia a introdução de seu livro *Escritas Epistolares*, com uma fala de E. M. Cioran, o qual afirma que “A carta, conversa com um ausente, representa um fato maior da solidão”. (HAROCHE-BOUZINAC, 2016, p. 11). Logo, compreende-se que a carta, como já mostrado, é um gênero de fronteira, pois paradoxalmente estabelece-se entre a solidão e a amizade.

Além disso, há uma preocupação em fazer com que a carta reproduza um tom amigável, principalmente quando se analisa cartas privadas, aquelas que não tem objetivo de serem publicadas posteriormente. Isso é percebido, pois os escritores desejam, apesar da distância física, se fazer presente ao amigo com quem se corresponde. Valentim (2006) afirma que

[e]m todos os tratados, os teóricos são unânimes quanto à adequação da linguagem ao destinatário, a clareza ao tratar do assunto e a brevidade das cartas privadas. Porém o aspecto que mais se destaca é a preocupação com o tom coloquial a ser adotado por este tipo de carta, o que encenaria uma conversa entre amigos. (VALENTIM, 2006, p.78)

Dessa forma, a escolha da linguagem usada na carta também faz com que essa solidão seja atenuada e que a amizade fique ainda mais explícita.

Porém, essa solidão nas cartas logo passa quando, com consentimento ou não, elas acabam nas mãos de editoras, que publicam esses retratos da vida privada para milhares de pessoas. Muitas vezes, a escrita epistolar se inicia justamente de um desejo dos autores de uma publicação e, nesses casos, o tom utilizado é mais formal, de forma que a sensibilidade das cartas privadas não é tão evidente. Em outros casos, essa escolha se dá em meio à troca epistolográfica, sendo que, nesse caso, ainda é possível para os escritores mudarem alguns aspectos que eles não desejam mostrar ao mundo. Algo nesse sentido é explicitado por Julia Kristeva e Catherine Clément, em *O feminino e o sagrado*, pois as autoras, em um certo momento, se lembram de que aquela escrita estaria destinada a uma publicação, algo que geraria uma troca em alguns assuntos abordados:

Suas rápidas observações um tanto brutais enchem-me de alegria! Por exemplo, quando-depois de minha carta sobre as mulheres na Bíblia- você me considera como atéia cristã e, de cambulhadam descobre no cristianismo o “signo da seita”, incitando-me a “ficar com raiva de Maria”! Ora, vamos! *Tenho certeza de que você vai redigir de outra forma se pudermos concretizar nosso projeto de publicação.* (CLÉMENT & KRISTEVA, 2001, p. 140, grifo meu)¹⁷.

Assim, a escolha por recolher as cartas em um volume para sua posterior divulgação é assunto muito importante. Quando as cartas são lidas isoladamente, a sua função comunicativa predomina; porém, “os protocolos de leitura são alterados quando as cartas são juntadas em um ‘livro de cartas’, pois a mesma imediatez performativa inicial é dissolvida e elas passam a ser um objeto da contemplação teórica de um terceiro, o leitor”. (HANSEN, 2003, p. 12). Assim, como afirmado por Valentim (2006), aquilo que no início tinha objetivo de mostrar a alguém a vida privada acaba por se tornar um emaranhado de diversos temas.

Como mostrado anteriormente, a carta é um gênero híbrido, pois trabalha a vida pública e a privada, usando da solidão e ao mesmo tempo da amizade, tornando-se, então, um gênero paradoxal. Essas mudanças de perspectiva e a falta de fronteiras específicas fazem com que o leitor se sinta mais propenso a aprofundar-se nesse estilo de escrita e, ainda que seja para se expor publicamente, mostrar aquilo que realmente compõe sua vida

¹⁷ Kristeva à Clément, Paris, 04/07/1997.

e lhe é caro. Dessa forma, conhecer as cartas de alguém pode ser também uma oportunidade de conhecer sua vida e, principalmente, suas memórias.

Há um crescente avanço pela busca de características voltadas à vida privada de alguém e, para se fazer isso, é necessário que o leitor e até mesmo o escritor embarquem em memórias. Nesse sentido, as cartas de uma pessoa dizem muito sobre as memórias que aquela pessoa guardou e sobre o que ela vivenciou. Diaz (2016) afirma que

[u]ltrapassando muito os limites do discurso epistolar, ela (a carta) encadeia não só anedotas biográficas, mas também exames de si, reflexões filosóficas, envios de poemas e comentários literários, mestiçagem enunciativa que faz da carta um objeto textual muito particular, assemelhando-se ao mesmo tempo com o ensaio, o diário e a confissão. (DIAZ, 2016, p. 89)

Percebe-se então que a escrita epistolográfica perpassa a vida de quem escreve as cartas e de quem as recebe, de certa forma que aqueles escritos fazem parte das vivências das pessoas envolvidas no processo de construção dos textos. Diaz (2016) também explicita um trecho de uma carta em que Sthendal diz à Pauline¹⁸: “Não perca minhas cartas; serão úteis a nós dois: a ti, permitirão entender depois o que não entendes antes, a mim, dar-me-ão a história da minha mente”. (DIAZ, 2016, 90). Na fala de Sthendal, está claro como as cartas fazem parte de sua história pessoal, logo de sua memória individual. Brigitte Diaz afirma também que “[p]ara o autobiógrafo como para o memorialista, as cartas são fragmentos de memória fossilizada graças aos quais se recompõe o passado esquecido”. (DIAZ, 2016, p. 92). As cartas, dessa forma, são ferramentas para que o memorialista possa se localizar no passado.

“Nesse quadro, é possível também contatar a relevância, cada vez maior, que é dada à memória. Vivemos em sociedades em que a memória, em certo sentido, virou “grande obsessão”. (HERSCHMANN; PEREIRA, 2002, p. 143). Essa frase, apresentada por Micael Herschmann e Carlos Alberto Messeder Pereira, em “O Boom da biografia e do biográfico na cultura contemporânea”, mostra como essa obsessão pode dizer respeito à necessidade de conhecimento, de si e do outro, uma vez que saber sobre a memória de alguém ou de algum lugar é, também, saber sobre esse alguém e sobre esse lugar. Diaz (2016) confirma o trabalho feito por Rousseau para reunir suas memórias, a fim de um maior conhecimento de si mesmo. Em *Les confessions*¹⁹, Rousseau afirma que “Resolvi

¹⁸ Carta à Pauline, 11 de maio de 1804, p. 134. (STHENDAL 1804 Apud DIAZ 2016, p. 90)

¹⁹ Jean-Jacques Rousseau, *Les confessions*, edição de Jacques Voisine, Paris, Garnier, 1980, p. 609.

dedicar meus lazeres a executar bem essa tarefa, e comecei a recolher as cartas e os documentos que podiam guiar e despertar minha memória, lamentando tudo aquilo que eu havia rasgado, queimado perdido até então”. (DIAZ, 2016, p. 92).

A recuperação dessas missivas por parte de Rousseau demonstra um cuidado com um passado que dizia muito sobre ele e sobre sua memória. Para ele, as cartas permitiriam que ele fizesse uma viagem em sua própria mente para “despertar” aquilo que estava escondido.

A carta, então, é uma forma de conhecimento de si. Porém, conhecer a si próprio é também conhecer o meio no qual está inserido, a sociedade como um todo. Nesse sentido, a carta atua como um instrumento de memória e, segundo Huyssen (2000, p. 16), “é importante reconhecer que embora os discursos da memória possam parecer, de certo modo, um fenômeno global, no seu núcleo eles permanecem ligados às histórias de nações estados específicos”. Assim, é importante compreender que conhecer o outro, e isso por meio de cartas, é também conhecer as histórias de comunidades, as quais expuseram seus posicionamentos a um leitor privado por meio de missivas.

Dessa forma, como instrumento de conhecimento de si e para si, a carta pode ser considerada um mecanismo para conhecimento também de uma sociedade, de um povo, de uma cultura. Assim, correspondências são também usadas para (re)construir a identidade de um povo e, no livro trabalhado, são os mecanismos reflexivos encontrados pelas autoras para dissertar sobre características relacionadas ao feminino.

Porém, é também importante pensar que, com as mudanças trazidas pela modernidade, a identidade de um ser não é algo mais colocado em um espaço fechado. Em “O Boom da biografia e do biográfico na cultura contemporânea”, Micael Herschmann e Carlos Alberto Messeder Pereira afirmam que

Stuart Hall dá pistas para se entender como a identidade deixou de ser um território bem demarcado- descentrou-se- e passou a demarcar um espaço social transitório, isto é, segundo ele, tornou-se de certa forma um “rótulo”. A identidade vem sendo cada vez mais definida social, historicamente ou mesmo “narrativamente”, e não necessariamente a partir de seu referencial biológico ou de território. Ou melhor, a questão da fragmentação da identidade se tornaria ainda mais acentuada, pois as modernas sociedades contemporâneas sofrem inúmeras mudanças numa intensa velocidade, tal como assinalado. (HERSCHMANN; PEREIRA, 2002, p. 146)

Pode-se afirmar, então, que as identidades na atualidade estão fragmentadas, de forma que muito do que é apresentado como identidade é apenas uma imposição social, sendo que muitas destas passam pela escrita. Os autores afirmam também que

[r]evistas de fofoca, *reality shows*, *talkshows*, enfim, o farto material biográfico veiculado na mídia passa a ter grande importância, porque constrói a sensação de que fazemos importância parte de uma grande coletividade, isto é, nos sentimos parte de uma “família estendida”, parte da “nação”. (Idem, 2002, p. 148)

Nesse sentido, pode-se pensar, também, nas cartas como formas de se conhecer certos aspectos até então não explicitados em certos grupos sociais. Isso é muito expressivo nas correspondências, pois elas representam, na maior parte das vezes, escritas que transbordam sinceridade, uma vez que são enviadas aos amigos, aos confidentes, a pessoas em quem se confia. As cartas, nesse sentido, podem ser consideradas como documentos de memória.

No entanto, assim como as cartas são construídas pelos autores, de modo a mostrar aquilo que é interessante ao leitor ler, a memória, segundo Maurice Halbwachs²⁰, escritor de *A memória coletiva*, livro publicado pela editora Centauro, em 2006, é fruto de uma construção coletiva, de modo que é estabelecida de acordo com o que certos setores sociais estabelecem como adequado. O problema desse tipo de enquadramento está no fato de que, devido a essas escolhas, há uma sobreposição de certos grupos, os quais determinam o que deve ser lembrado e o que deve ser esquecido. Em *O feminino e o sagrado* as autoras narram situações em que a memória feminina fica em segundo plano e é reprimida por um grupo social dominante, normalmente composto por homens de classe alta e brancos.

Tais fatos narrados no livro mostram como a memória também pode ser usada como instrumento de repressão, uma vez que a escolha por determinadas memórias pode levar outras ao esquecimento. “Isso acontece porque jamais estamos sós. Não é preciso que outros estejam presentes, materialmente distintos de nós, porque sempre levamos conosco e em nós certa quantidade de pessoas que não se confundem”. (HALBWACHS, 2006, p. 30).

²⁰ Maurice Halbwachs é um sociólogo francês que viveu no início do século XX e desenvolveu o conceito de Memória Coletiva. Segundo ele, a memória pode ser compartilhada por grupos, de forma que esse compartilhamento cria uma ideia de pertencimento à determinada unidade social.

Para Halbwachs (2006), a memória, assim como o esquecimento e a reconstrução de uma lembrança, só é possível se estiver ligada a um grupo, de forma que o afastamento do ser em relação ao coletivo leva a um apagamento.

Nesse sentido, estando a memória sujeita ao coletivo, pode-se afirmar que ela também está em constante mudança, pois acompanha as transformações sociais. Essas transformações estão diretamente ligadas a certas instâncias sociais. Michael Pollak, em seu texto “Memória e identidade social”, de 1992, afirma que os elementos constitutivos da memória são os acontecimentos pessoais, aqueles que concernem apenas ao indivíduo, e os acontecimentos “vividos por tabela”. Estes últimos são eventos coletivos, dos quais o grupo participou e que impactaram o imaginário popular, de forma que passam a ser parte da memória individual, apesar de serem acontecimentos coletivos. Essa memória, segundo Pollak (1992), pode ser considerada uma memória herdada. Além desses acontecimentos individuais e coletivos, Pollak (1992) afirma também que a memória se dá pela construção de personagens, muitas vezes consideradas históricas, e de lugares, e aqui pode-se citar o estudo de Nora (1984), sobre os lugares de memória.

Porém, devido a essa construção coletiva da memória, alguns grupos considerados minoritários não são abarcados, o que pode levar a um apagamento das memórias desses setores sociais. Huyssen (2000) diz que “com frequente crescente, os críticos acusam a própria cultura da memória contemporânea de amnésia, apatia e embotamento. Eles destacam sua incapacidade e falta de vontade de lembrar, lamentando a perda da consciência histórica”. (Huyssen, 2000, 18). Isso é algo preocupante, uma vez que a memória, justamente por seu caráter coletivo, deve ser construída de forma que todos os componentes da sociedade sejam considerados, para que não haja uma escolha por determinados discursos. Além disso, essa perda da consciência histórica pode causar grandes esquecimentos relacionados a grupos inteiros, por exemplo, o grupo de mulheres, que são muito reprimidas ainda em algumas sociedades. Pollak (1992) afirma que

[e]sse último elemento da memória - a sua organização em função das preocupações pessoais e políticas do momento- mostra que a memória é um fenômeno construído. Quando falo em construção, em nível individual, quero dizer que os modos de construção podem tanto ser conscientes como inconscientes. O que a memória individual grava, recalca, exclui, relembra, é evidentemente o resultado de um verdadeiro trabalho de organização. (POLLAK, 1992, pp. 4-5)

Essa afirmação de Michael Pollak deixa claro o caráter de construção da memória, de forma que há uma escolha pelo que gravar e pelo que deixar ser esquecido. Essa construção também está presente nas imagens sociais sobre determinados grupos. O próprio indivíduo, ao ignorar certas características pessoais, escolhe aquilo que deseja mostrar à sociedade, reconstruindo, em diversos momentos, a sua identidade frente ao coletivo. Isso também acontece na coletividade. A sociedade, composta de grupos heterogêneos, escolhe características e recalca outras, criando, assim, identidades coletivas. Dessa forma, ainda segundo Pollak (1992),

[p]odemos portanto dizer que a memória é um elemento constituinte do sentimento de identidade, tanto individual como coletiva, na medida em que ela é também um fator extremamente importante do sentimento de continuidade e de coerência de uma pessoa ou de um grupo em sua reconstrução de si. (POLLAK, 1992, p.5)

A identidade de um grupo, dessa forma, está diretamente relacionada à construção da memória e por ser um aspecto mutável, está subordinada às decisões dos grupos, muitas vezes privilegiados e que assumem a função de estabelecer o que será considerado para a memória coletiva. Pollak (1992) afirma que há um enquadramento de memória, de forma que aquilo que não está de acordo com as vontades do grupo dominante não entrará no que será considerado como “memória oficial”.

É importante pensar, partindo dessa análise da construção da identidade coletiva por meio da escolha de memórias e do apagamento de outras, como isso interfere na construção da identidade feminina, sendo que há um grande esquecimento em relação às características próprias às mulheres ao longo dos anos.

Em *O feminino e o sagrado*, Julia Kristeva e Catherine Clément discutem sobre suas percepções no que diz respeito às religiões e à posição das mulheres em meio ao ambiente sagrado. Os casos relatados pelas autoras neste livro demonstram como algumas características femininas foram apagadas ao longo dos anos, o que levou a uma estereotipação do que é ser mulher e a um espaço social bastante restrito a esse grupo. Sobre isso, Enrique Serra Padrós, em seu texto “Usos da Memória e do Esquecimento na História”, publicado pela revista *Literatura e Autoritarismo*, afirma que

[d]e fato, a memória é uma construção. Como tal, ela é perpassada, veladamente, por mediações que expressam relações de poder que hierarquizam, segundo os interesses dominantes, aspectos de classe, políticos, culturais, etc. Isto não é produto do acaso, é sim, resultado da

relação e interação entre os diversos atores históricos em um determinado momento conjuntural. (PADRÓS, 1991, p.81)

É perceptível, de acordo com Padrós (1991), que a memória social, mais especificamente aquela aceita social e coletivamente, é uma construção que depende das estruturas sociais e políticas, assim como da posição imposta pelo grupo que estabelece essa memória que pode ser considerada como a “oficial”.

Padrós, retomando Jacques Le Goff, afirma que há uma contraposição entre duas histórias, uma pautada na memória coletiva e outra que ele chama de científica. (PADRÓS, 1991, 82). Enquanto a primeira se relaciona mais diretamente com os acontecimentos sociais, de forma que há sempre uma retomada do passado no presente, a segunda falseia a memória coletiva, impondo como oficial a memória escolhida pelos grupos dominantes da sociedade. Essa concepção apresentada por Padrós e por Le Goff, mostra um apagamento da memória de alguns setores sociais, de forma que essas memórias não chegam à oficialização, estando sempre à margem do discurso oficial. É algo que acontece com as mulheres, como é demonstrado em *O feminino e o sagrado*. Julia Kristeva, na segunda carta que compõe o livro, escrita em Paris, em 1º de dezembro de 1996, afirma o seguinte:

Pois se a vida se transformou no último valor de nossas democracias avançadas, cristãs ou pós-cristãs, como queira, esquecemos que essa sacralidade da vida tem uma história; e que essa história depende do lugar que as religiões e as sociedades determinaram para as mulheres. (CLÉMENT & KRISTEVA, 2001, p. 20)

Na afirmação de Kristeva, percebe-se que a sociedade escolhe qual lugar será atribuído às mulheres dentro do círculo social, sendo que essa escolha está pautada na memória de grupos, nesse caso específico, os religiosos. Dessa forma, há uma imposição do lugar social estabelecido para as mulheres, de modo que são impostas, também, ações específicas para esse grupo. Nesse sentido, a memória escolhida para as mulheres age na formação de um estereótipo, o qual é imposto como parte integrante da construção do ser feminino. Padrós (1991) afirma que

[a] lembrança individual torna-se de domínio público, assumindo os valores, a língua, os traços culturais e as vivências que passam a ser comuns, assim como a elaboração da memória e das novas lembranças. São os indivíduos que lembram, mas são os grupos sociais que determinam o que deve ser lembrado e como deve sê-lo. (PADRÓS, 1991, p. 83)

Da mesma forma, como há uma imposição em relação ao que lembrar, há também um esquecimento imposto sobre determinados grupos sociais. Catherine Clément, escrevendo à Julia Kristeva, na 5ª carta apresentada no livro, do dia 16 de janeiro de 1997, escrita em Dacar, relata sobre mulheres que tinham uma posição social importante e que eram consideradas bastante masculinas. Ela mostra, como exemplo, o caso de Teresa d'Ávila, que era chamada de *el padrecito* (CLÉMENT & KRISTEVA, 2001, p. 43). Uma mulher com a autoridade de Teresa d'Ávila não poderia ser vista como feminina, logo, há uma imposição das características masculinas, a fim de que o indivíduo, no caso Teresa d'Ávila, esteja de acordo com o que foi colocado como correto socialmente. Nesse caso, percebe-se uma clara escolha de memória, impondo um esquecimento à parte feminina de Teresa d'Ávila, algo que repercute na memória coletiva, sendo reflexo da sociedade, a qual atribui as características de liderança e autoridade apenas aos homens.

Na situação relatada sobre Teresa d'Ávila, é possível perceber que a parte feminina da memória sobre a religiosa foi reprimida. Padrós (1991) afirma que essas memórias que não são levadas em consideração pelo grupo dominante podem ser consideradas como memória subterrâneas:

Na disputa pelo o quê lembrar, é possível pensar em memórias subterrâneas, que surgem e se mantêm nos interstícios dos espaços compreendidos entre o esquecimento e a memória social. Elas expressam as memórias dos excluídos, dos esquecidos da memória oficial. (PADRÓS, 1991, p. 85)

Dessa forma, pode-se afirmar que as memórias de mulheres são, muitas vezes, esquecidas da memória oficial, podendo ser consideradas como memória subterrâneas, uma vez que existem, mas não são incorporadas ao discurso oficial.

Porém, essas memórias consideradas subterrâneas continuam acontecendo, porque os indivíduos continuam agindo em conformidade com a coletividade. Huysen (2000) afirma que o processo de memorização, no mundo globalizado, não ocorre de maneira eficiente, uma vez que o debate público e as memórias locais, ou subterrâneas, não são apresentados juntamente com a memória oficial:

No cenário mais favorável, as culturas de memória estão intimamente ligadas, em muitas partes do mundo, a processos de democratização e lutas por direitos humanos e à expansão e fortalecimento das esferas públicas da sociedade civil. Desacelerar em vez de acelerar, expandir a natureza do debate público, tentando curar feridas provocadas pelo passado, alimentar e expandir o espaço habitável em vez de destruí-lo em função de alguma

promessa futura, garantindo o “tempo de qualidade”- estas parecem ser necessidades culturais ainda não alcançadas num mundo globalizado, e as memórias locais estão intimamente ligadas às articulações. (HUYSSSEN, 2000, p. 35)

Maria Paula Nascimento Araújo e Myrian Sepúlveda dos Santos afirmam no texto “História, memória e esquecimento: Implicações políticas”, publicado pela *Revista Crítica de Ciências Sociais*, que

[a] memória não obedece apenas à razão porque ela também está relacionada, por um lado, a tradições herdadas, que fazem parte de nossas identidades e que não respondem a nosso controle, e, por outro, a sentimentos profundos, como amor, ódio, humilhação, dor e ressentimento, que surgem independentemente de nossas vontades. (ARAÚJO & SANTOS, 2007, p.96)

Isso pode ser percebido na primeira carta apresentada em *O feminino e o sagrado*. Nela, Catherine Clément descreve um ritual sagrado presenciado em um vilarejo chamado Popenguine, próximo a Dacar. Nesse ritual, as mulheres entravam em transe e o que se verificava era que apenas as jovens negras e de classe baixa se encontravam nessa situação. Em dado momento, Clément relata que um homem se dirige a ela para dizer que aquelas reações eram crises históricas.

A autora, então, propõe uma discussão em relação à imposição da histeria sobre o ritual sagrado dessas mulheres. Ela afirma que “[n]ão, o que o meu vizinho dignitário expressa é outra coisa: uma recusa, um desconforto. A histeria incomoda menos do que o transe, esse grande segredo da África.” (CLÉMENT & KRISTEVA, 2001, p. 13)²¹. Percebe-se nesse relato de Clément uma escolha, por parte do homem, muito provavelmente pertencente à classe dominante, por uma imposição de um termo que rebaixaria as mulheres que estavam na posição de transe, uma vez que a histeria, nesse sentido, seria relacionada à loucura, algo passado pela cultura popular e incorporado à memória coletiva.

Essa análise é importante, uma vez que o transe relatado por Catherine Clément não é motivado apenas pela razão. Existem questões relacionadas à tradição e aos sentimentos daquelas mulheres que não foram levados em consideração na fala do homem que se dirigiu à autora.

Outro relato muito interessante feito por Clément, ainda na primeira carta endereçada à Julia Kristeva, diz respeito a um caso vivenciado por ela na década de 60.

²¹ Clément à Kristeva, Dacar, 07/11/1996.

Nessa carta, ela relata uma situação presenciada em um hospital em que uma jovem teve uma crise que poderia se considerar de histeria:

Elas são minoritárias e servas, e caem em transe. Não é preciso ir à África para constatar esse fenômeno. Em Paris, nos anos 60, lembro-me de ter assistido no hospital Sainte-Anne a uma verdadeira crise “histórica”, desencadeada involuntariamente pelo dr. André Green, então de plantão. Nesse dia, uma jovem deu-nos o grande espetáculo: uma espantosa acrobacia histórica desempenhada com perfeição, cabeça e pé sustentando o corpo enrijecido, curvado em arco, o espírito fora dali, os olhos distantes, displicente, entregue. Comentário do bom doutor: “Não se vê mais este fenômeno arcaico a não ser entre as bretãs analfabetas quando chegam à cidade pela estação de Montparnasse”. (Idem, p. 15)

A posição do doutor relatado no caso, o qual associa a crise vivida pela jovem ao analfabetismo, de forma a rebaixar a mulher, mostra, mais uma vez, a imposição de um determinado ponto de vista, nesse caso o do homem, em relação à espiritualidade da mulher. Apesar de ser um evento individual, tal comentário, e aqui pode-se retomar as ideias de Halbwachs (2006), está pautado em um ponto de vista coletivo, estruturado por uma elite dominadora que não permite às memórias subterrâneas um espaço na memória oficial, uma vez que não seria possível que os relatos de mulheres analfabetas e socialmente rebaixadas, como é o caso da bretã apresentada, fossem incorporados à memória oficial.

Há, nesses casos, uma imposição do esquecimento, uma vez que, sentindo-se humilhadas pela fala da elite dominadora, essas mulheres não mais irão relatar suas vivências, assim como não haverá espaço para esses relatos, nem mesmo na história oral, o que fará com que tais situações, tão ricas culturalmente, caiam no esquecimento, perdendo-se assim uma parte da memória cultural de um povo.

Maria Paula Nascimento Araújo e Myrian Sepúlveda dos Santos, retomando as ideias apresentadas por Michael Pollak, afirmam que ele

[...] chamou atenção para os processos de dominação e submissão das diferentes versões e memórias, apontando para a clivagem entre a memória oficial e dominante e “memórias subterrâneas”, marcadas pelo silêncio, pelo não dito, pelo ressentimento. Esta clivagem pode aparecer não apenas nas relações entre um Estado dominador e a sociedade civil, como também entre a sociedade englobante e grupos minoritários. São lembranças “proibidas”, “indizíveis” ou “vergonhosas” que muitas vezes se opõem à mais legítima e poderosa das memórias coletivas: a memória nacional. (ARAÚJO & SANTOS, 2007, p. 104)

Concluindo a ideia mostrada por Clément sobre o transe das jovens em Popenguine, pode-se perceber que a autora faz uma associação entre a posição social dessas mulheres e a predisposição ao transe. Ela afirma que

[e]u tendo a deduzir, talvez um pouco apressadamente que elas entram em transe com mais facilidade do que suas patroas. Sim, acredito que a capacidade de chegar ao sagrado pela via fulminante depende positivamente do estado de menoridade, ou da exploração econômica. (CLÉMENT & KRISTEVA, 2001, p. 17)²²

Dessa forma, Clément mostra que há uma repressão em relação às mulheres que estão inseridas no contexto de dominação, pois o transe, ou a histeria como posto nos relatos, não é algo socialmente colocado para mulheres de classe alta, sendo reservado apenas àquelas que não possuem instrução e que, portanto, serão excluídas da memória oficial. Ao final dessa carta/ensaio²³, Clément propõe uma reflexão à Julia Kristeva que relacionaria o sagrado à revolta, mas, para fazer essa proposta, ela usa a expressão “uma primeira pista, apagada pelos séculos” (Idem, p. 17). Nesse caso, é interessante analisar como as opressões vividas por essas mulheres são excluídas dos discursos oficiais, o que faz com que tais características sejam, assim como colocado por Clément, apagadas pelos séculos.

Outro ponto muito interessante a se pensar em relação à colocação da mulher e ao apagamento dela frente às posições sociais sagradas é que a Igreja Católica, durante muitos anos, considerou as mulheres sem alma, algo relatado por Kristeva, em carta enviada à Clément, no dia 17 de março de 1997, na página 82, de *O feminino e o sagrado*. Dessa forma, o ser sem alma não poderia ser consultado para a tomada de decisões sociais, algo que excluiu as mulheres das obras divinas e, conseqüentemente, sociais, uma vez que a Igreja e o Estado eram fortemente associados.

Nesse sentido, pensar a escrita epistolográfica nesse meio repressor é algo muito importante uma vez que ela permite que haja uma maior visibilidade sobre assuntos que não estão normalmente sobre os holofotes. Da mesma forma, pessoas que não têm suas vozes ouvidas com facilidade pela sociedade usam esse meio de comunicação para

²² Clément à Kristeva, Dacar, 07/11/1996.

²³ A carta é um gênero híbrido e, por isso, transita entre vários gêneros textuais. Um deles é o ensaio. Algumas correspondências assumem um caráter ensaístico, ou seja, há um esforço filosófico, argumentativo por parte dos autores. A carta, nesse caso, age em defesa de pontos de vistas teóricos e científicos.

libertarem suas ideias e suas vivências. Assim, a carta dá voz a grupos socialmente marginalizados. No caso do livro estudado, *O feminino e o sagrado*, o grupo marginalizado em questão são as mulheres, principalmente as periféricas, as quais vivenciam diariamente suas culturas sendo renegadas pela sociedade, a fim de que suas memórias sejam esquecidas. Por isso, escrever cartas que mostram aquilo que essas mulheres vivem é um ato de coragem, o que explicita o motivo pelo qual a escrita epistolográfica abarca diversos setores sociais e exhibe para a sociedade aquilo que anteriormente estava escondido nas sombras dos outros gêneros.

Maria Paula Nascimento Araújo e Myrian Sepúlveda dos Santos discutem sobre os conceitos de memória nas obras de Silvia Salvatici, historiadora, professora e pesquisadora italiana que se atém aos estudos de gênero e aos estudos de memória de guerra. Araújo e Santos (2007) se pautam em dois trabalhos de Silvia Salvatici para fazer essa análise: “Memórias de gênero: reflexões sobre a história oral de mulheres” e “Narrativas de violência no Kosovo do pós-guerra” (Salvatici, 2005a e 2005b). Elas afirmam que,

[n]os dois trabalhos, altamente complementares, Silvia aponta para uma questão importante: o aporte novo e revelador trazido pelos depoimentos femininos para a construção da narrativa histórica. Silvia sublinha o fato de que o campo da história oral e o da história das mulheres se desenvolveram juntos e incentivando-se mutuamente. Ambos nasceram da preocupação de resgatar aquilo que não tinha registro histórico e que, na maioria das vezes, se apoiava apenas no testemunho e no depoimento oral para ser lembrado e conhecido. Tanto um campo quanto o outro teve a preocupação de resgatar esta “voz do passado” e dar-lhe um lugar na história. Para os pesquisadores da história oral e da história das mulheres esta era uma preocupação política, militante. (ARAÚJO & SANTOS, 2007, pp. 105-106)

Assim, percebe-se no trecho citado que a memória de mulheres, principalmente das inferiorizadas socialmente, fica à margem do registro histórico oficial, pois está mais ligada à oralidade e aos registros informais, sendo dessa forma, mais facilmente esquecida. As autoras também afirmam, no final desse trecho destacado, que essa preocupação em relação à história oral e à memória de mulheres é política, sendo então, de ordem social e coletiva.

Logo, percebe-se que a imposição feita a mulheres, em relação a aspectos que são considerados como constitutivos da identidade feminina, é muitas vezes resultado de uma exclusão desse grupo da memória oficial, deixando-o subterrâneo, de forma que as

memórias dos componentes desses grupos são esquecidas. Há uma imposição do esquecimento, levando a uma perda da memória cultural. Maria Paula Nascimento Araújo e Myrian Sepúlveda dos Santos concluem também que

[...] a intenção de entrelaçar interpretações diversas sobre história, memória e esquecimento teve como objetivo mostrar que há várias formas de lidar com o passado e que todas elas envolvem interesse, poder e exclusões. A política da justa memória precisa se equilibrar entre a obsessão pelo passado e as tentativas de imposição do esquecimento. (Idem, 2007, p.109)

Essa posição colocada pelas autoras como justa memória diz respeito a uma maior possibilidade de participação dos grupos minoritários nessa memória oficial, de modo que não haja uma imposição do esquecimento e uma escolha de determinadas memórias em detrimento daquelas consideradas subterrâneas, já que, como afirmado por Huysen (2000): “em geral, tornamo-nos cada vez mais conscientes de como a memória social e coletiva é construída através de uma variedade de discursos e diversas camadas de representações.” (HUYSSSEN, 2000, p. 80). Logo, discursos de segregação ou que não refletem a composição social não estão trabalhando em favor da memória, mas sim intensificando o processo de esquecimento de determinado grupo na sociedade, o que, a curto ou longo prazo, pode gerar malefícios enormes ao grupo em questão.

Dessa forma, devido às características do gênero epistolar apresentadas nesse capítulo, fica claro que a escolha desse gênero para o desenvolvimento da discussão proposta no livro é essencial, uma vez que a correspondência permite uma troca de experiências e reflexões acerca dos assuntos abordados. Além disso, o gênero epistolar é híbrido, de forma que as autoras puderam desenvolver suas teorias sobre o assunto de forma clara, valendo-se das cartas ensaios. Por isso, a escolha das autoras por trabalhar tais assuntos por meio da escrita de cartas se faz bastante eficaz, há uma troca de experiências rica em detalhes, que permite a reflexão acerca desse local ocupado pelas mulheres na sociedade, mas principalmente no âmbito religioso, que é o tema da correspondência.

Capítulo 2- Estar no mundo: o papel da mulher na sociedade.

*Mulher é desdobrável. Eu sou.*²⁴

Adélia Prado

A escrita, como mostrado no capítulo anterior, pode ser usada como forma de repressão de alguns grupos. O processo de construção da história de um povo está muito relacionado ao que é contado sobre esse povo específico, de forma que, tanto registros orais quanto escritos são essenciais para a formação da identidade de um grupo social. Porém, percebe-se, na história da humanidade, uma preferência por alguns discursos, rejeitando aqueles que contam as vivências de grupos minoritários. Isso é muito preocupante, porque faz com que as tradições, as memórias e as experiências de um povo reflitam apenas uma parcela das pessoas daquela região, não podendo ser considerados como representativos de toda a população.

Dentre as narrativas que, frequentemente, não são apresentadas nas histórias oficiais, estão as narrativas femininas. As mulheres vivenciam diversos tipos de preconceitos diários e, apesar de muito ter mudado devido às diversas lutas por seus direitos, ainda hoje, no século XXI, vemos casos de discriminações, de opressões, de violências e de silenciamentos de mulheres.

No entanto, como afirmado, há um esforço por parte de uma elite intelectual feminina de restituir esse espaço arrancado das mulheres na história, na literatura, no mercado de trabalho, na vida cotidiana em geral. Vamos nos concentrar, inicialmente, na presença da mulher na vida intelectual. É possível perceber que, por ser considerado um gênero mais voltado à conversação e à oralidade, há, muitas vezes, uma preferência das mulheres pelo uso das cartas. O livro base dessa pesquisa, *O feminino e o sagrado*, é uma correspondência entre as autoras Catherine Clément e Julia Kristeva, as quais, por esse e por outros motivos, preferiram as cartas a outros gêneros textuais para desenvolver tal discussão. O uso da carta em um momento de repressão significa, para essas mulheres, um convívio com alguém que poderia entender quais eram realmente as necessidades daquelas escritoras que queriam ser reconhecidas por seus textos. Constância Lima Duarte e Kelen Benfenatti Paiva, no texto “A mulher de letras: nos rastros de uma história”, afirmam que as mulheres, além de registrarem suas vidas nas cartas,

²⁴ PRADO, Adélia. *Bagagem*. São Paulo: Siciliano. 1993. p. 11.

estabelecem uma nova forma de relação entre os autores. No trecho abaixo, as autoras discutem sobre a correspondência entre Henriqueta Lisboa e Cecília Meireles:

As cartas de Cecília endereçadas à Henriqueta registram não apenas a história de uma mulher que desejou e participou ativamente da vida intelectual brasileira de seu tempo, mas espelha e reflete a história de muitas outras mulheres que almejavam o reconhecimento e a atuação enquanto mulheres de letras no cenário cultural. Nesse sentido, cabe ressaltar que a carta funciona como arquivo de parte dessa história. Além da função de arquivamento, a troca epistolar vem suprir a necessidade do convívio intelectual para cumprir o segundo pressuposto destacado por Chartier em relação ao “homem de letras”, os “prazeres da conversa”. Uma forma eficiente de resolver a impossibilidade do intercâmbio intelectual presencial, de criar redes, de estabelecer diálogos, de criar amizades literárias independentes das distâncias geográficas. As mulheres não se abstiveram desse recurso para criar vínculos com outros intelectuais, para se estabelecerem como pontos nessas redes de comunicação. (DUARTE & PAIVA, 2009, p. 17)

É importante afirmar também que a correspondência entre essas autoras adquiria um tom confessional. Elas afirmam, em alguns trechos, um desgaste excessivo, uma vez que apesar do desejo pela escrita estar evidente, cabia a elas, como mulheres, também a vida doméstica. Os papéis atribuídos às autoras por serem mulheres não eram facilmente conciliáveis com a vida pública pretendida por elas:

Minha cara Henriqueta: apresso-me em responder à sua carta de hoje, porque de tal forma anda a minha vida que não posso garantir senão o imediato. Tenho passado as mais tenebrosas desventuras, estou como um boxeador arrasado, com as mãos no estômago, caído de bruços no trabalho.²⁵ (Idem, p.17)

O desabafo de Cecília Meireles apresentado nessa carta é muito importante para se entender o contexto de produção das obras femininas no começo do século XX. As mulheres se viam em uma possível mudança de cenário, com a expansão da educação, sendo permitida também às mulheres, porém de forma ainda incipiente. Dessa forma, a escolha por uma inserção por meio das cartas fez com que, aos poucos, essas mulheres fossem conhecidas no meio artístico. Constância Lima Duarte e Kelen Benfenatti Paiva, ainda no mesmo texto, afirmam que

[c]omo possível estratégia de inserção, nesse caso, a correspondência figura como um espaço de sociabilidade capaz de reafirmar o nome da escritora entre seus pares e também de grafá-lo nas páginas de nossa história literária. Assim, é possível pensar a correspondência como um dos

²⁵ Carta inédita de Cecília Meireles à Henriqueta Lisboa arquivada no Acervo de Escritores Mineiros da UFMG. In. DUARTE, Constância Lima. PAIVA, Kelen Benfenatti. A mulher de letras: nos rastros de uma história. In. *Ipotesi*, Juiz de Fora, v. 13, n. 2, p. 11 - 19, jul./dez. 2009.

caminhos encontrados pelas mulheres escritoras para se estabelecerem e serem reconhecidas como “mulheres de letras”. Enfim, por mais de uma via de acesso ao meio intelectual transitou a mulher de letras; seja pelos salões, saraus e reuniões, seja pelas páginas da imprensa ou pelos vínculos criados por meio da troca epistolar, coube à mulher conquistar espaço entre seus contemporâneos e se autoafirmar enquanto intelectual ativa. Mas o que dizer então das atribuições da mulher de letras do século XXI? Talvez entre as muitas responsabilidades, seja dada a ela contar a história apagada dessas mulheres que tornaram possível que ela própria se tornasse parte dessa história, a história das “mulheres de letras”. (Idem, p. 18)

As autoras vão além do início do século XX e continuam uma discussão até o século XXI. Quais são os desafios para as mulheres contemporâneas? Ainda hoje, é possível percebermos uma grande repressão em relação à mulher. Essas, muitas vezes, são vistas como um ser incompleto, alguém que não tem educação suficiente, não tem conhecimento suficiente, não tem força suficiente, estando sempre abaixo do masculino. Geralmente, mulheres que apresentam características masculinas são consideradas como boas, porém nunca boas o suficiente para estarem no mesmo nível que os homens. Catherine Clément, em *O feminino e o sagrado*, discute sobre o posicionamento de Teresa d’Ávila, uma vez que ela era vista por muitos como uma mulher que possuía características masculinas e devia, por esse motivo, ser respeitada:

Os exemplos de disfarces sagrados fazem parte dos clássicos da etnologia, e até constam dos registros da Santa Igreja Católica; Michel de Certeau, sábio jesuíta que rompeu os laços com sua ordem, afirmava que o apelido de Teresa d’Ávila era... *el padrecito*. Não a mãe, mas, por causa da autoridade, “o paizinho”. (CLÉMENT & KRISTEVA, 2001, p. 43)²⁶

No entanto, na carta seguinte, Julia Kristeva afirma que Teresa d’Ávila era chamada como “muito santa Madre, nossa Patrona e Soberana” (CLÉMENT & KRISTEVA, 2001, p. 47)²⁷, de forma que se percebe um reconhecimento, por parte das outras mulheres, de sua feminilidade.

Na atualidade, porém, alguns espaços, mesmo os religiosos, ainda são restritos para as mulheres, sendo que, no imaginário social e, portanto, masculino (voltarei a essa discussão mais à frente), a mulher ocupa um local de representação apenas.

A mulher está sempre nesse lugar de representação, de objeto. Isso pode ser visto em vários âmbitos. A mulher é a santa ou a pecadora, a deusa ou a diabólica, ela é aquela que incita o desejo, aquela que representa a sexualidade, mas nunca ela mesma está na

²⁶ Clément à Kristeva, Dacar, 16/01/1997.

²⁷ Kristeva à Clément, Paris, 22/01/1997.

posição de sujeito. Há sempre um estereótipo rondando a existência feminina, de forma que, para alguns, essa existência pode ser até mesmo negada, o que significa uma grande opressão.

Essa opressão se dá, em partes, porque não se vê a mulher como um ser, mas como objeto. Há uma ideia de representação da figura feminina. Logo, se a mulher não existe enquanto ser, pode-se fazer o que quiser com ela. Teresa de Lauretis, no texto “Através do espelho: Mulher, Cinema e Linguagem”, publicado pela *Revista Estudos Feministas*, em 1993, discute sobre a obra de Italo Calvino *As Cidades Invisíveis*²⁸, na qual é apresentada uma cidade, Zobelde, que foi fundada devido ao fato de um grupo de homens ter sonhado que viam uma mulher nua correndo por aquelas ruas:

A cidade é um texto que conta a história do desejo do homem através da dramatização da ausência da mulher, produzindo-a como texto, como pura representação. O texto de Calvino é, assim, uma representação precisa do status paradoxal das mulheres no discurso ocidental: se a cultura tem origem na mulher e funda-se no sonho de seu cativo, as mulheres estão sempre ausentes da história e do processo cultural. Provavelmente por isso não nos surpreende que, na cidade primitiva construída pelos homens, não haja mulheres ou que, na encantadora parábola da história "humana" imaginada por Calvino, as mulheres estejam ausentes como sujeitos históricos. (DE LAURETIS, 1993, p. 98)

Dessa forma, a autora afirma que o processo de construção histórico manteve a mulher prisioneira, pois ela não pôde participar dessa construção, uma vez que cabe à mulher apenas esse local de representação, como apresentado por Calvino. Assim, a mulher como sujeito teórico não existe, há apenas aquela aprisionada, que é mostrada pela construção histórica.

Esse desaparecimento da mulher enquanto sujeito histórico é também representado na literatura feminina. Lucia Castello Branco, no texto “40 anos de Macabéa, a menor mulher do mundo”, retoma o conceito de Maria Gabriela Llansol²⁹ e afirma que “esta, a ínfima porção da que não existe, não-toda mulher, aqui a chamaremos, em consonância com Maria Gabriela Llansol, de “feminino de ninguém””. (BRANCO, 2017, p. 95)

Dessa forma, é possível perceber que existe um local representativo no imaginário feminino para as mulheres, porém elas mesmas também desenvolvem algumas

²⁸ CALVINO, Italo. *As cidades invisíveis*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

²⁹ O termo “O feminino de ninguém” aparece no texto “*Lisboaleipzig 2: o ensaio de música*”, de 1994, da escritora portuguesa Maria Gabriela Llansol.

características que as distinguem dos homens, e isso fica muito claro na escrita. A escrita feminina apresenta alguns traços que a diferenciam dos outros textos, uma vez que há uma experiência do vazio, da representação relatada. Além disso, é possível perceber, nos escritos femininos, algum tipo de incerteza, como se fosse preciso explicar com palavras algo que não é do plano material.

Lucia Castello Branco, no texto “A (im)possibilidade da escrita feminina”, publicado em 1985, afirma que

[a] tentativa de dizer o indizível parece ser, de fato, um traço recorrente da escrita feminina. Simbólica, enquanto linguagem verbal, essa escrita resiste, entretanto à mediação linguística, buscando “enconstar” a palavra à coisa e atingir o além do signo”. (BRANCO, 1985, p. 31)

Há, na escrita feminina, uma busca por algo que não está explícito no papel. É uma escrita que grita, que quer ser ouvida, que diz muito mais do que o escrito. É uma escrita que conta a história de mulheres que buscam incansavelmente o direito de serem ouvidas. A escrita feminina é uma “escrita que se inscreve num corpo significante- como carícia da mãe no corpo da criança-, o discurso feminino insinua-se como registro que pretende ser ouvido e não exatamente lido”. (BRANCO, 1985, p. 32)

Há, por parte da sociedade regida pelo universo masculino, em diversos momentos, uma necessidade de oprimir a escrita feminina, para que ela não seja ouvida³⁰. Uma das formas de se fazer isso é atribuir a essa escrita características consideradas inferiores. Branco (1985), cita Béatrice Didier³¹, a qual afirma que

[o] que se tem chamado de prolixidade feminina é talvez a marca de uma criatividade extravasada e de forças vivas da mulher acendendo à escrita, mas também uma maneira de exprimir essa consciência do tempo- diríamos proustiana (tanto é verdade que, de todos os escritores do sexo

³⁰ Tem-se, na história da literatura, muitos casos de mulheres que começaram a escrever com nomes masculino ou usaram apenas as iniciais de seus nomes, como forma de manter suas identidades neutras e evitar estereótipos em relação à escrita feminina. George Sand, grande escritora francesa do século XIX, na realidade se chama Amandine Dupin, porém há neste caso uma preferência pelo nome masculino. Outro exemplo muito importante na literatura são as hoje conhecidas irmãs Brontë, as quais começaram suas carreiras literárias como os irmãos Bell. Muitos são os casos em que tal fato acontece, no entanto é importante assinalar que ainda hoje pode ser percebida tal ação. J.K Rowling, autora da saga *Harry Potter*, prefere manter seus dois primeiros nomes em sigilo, a fim de evitar qualquer aversão à sua escrita devido a preconceitos em relação à escrita feminina.

³¹ DIDIER, Béatrice. *L'écriture Femme*. Paris: Presses Universitaires de France, 1981, p. 33, citado por BRANCO, Lucia Castello. “A (im)possibilidade da escrita feminina”. In: *O eixo e a roda*, pp. 30-41, UFMG: Belo Horizonte, 1985.

masculino, Proust é provavelmente o mais ‘feminino’). (DIDIER *apud* BRANCO, 1985, p. 33)

É interessante analisar essa relação que a autora faz entre a prolixidade da escrita feminina e Proust. Proust é um autor consagrado, o que ninguém duvida. Sua obra é conhecida em todo o mundo e representa um marco na história da literatura. Porém, quando a escrita feminina faz uso de características também aparentes no texto proustiano, ela é considerada prolixa e de menor qualidade. Tal fato deixa claro que a inferiorização feminina está sempre muito explícita.

Um outro ponto que explicita a inferiorização imposta sobre os textos femininos é a relação destes com a oralidade. A escrita feminina, como apresentado anteriormente, muitas vezes quer representar algo para o qual as palavras não são suficientes. Dessa forma, é perceptível uma escolha por aspectos que sejam muito próximos à oralidade, quanto mais real for a experiência da escrita, mais ela representará o universo feminino. Lucia Castello Branco, ainda em seu texto “A (im)possibilidade da escrita feminina”, publicado em 1985, declara que

[e]ssa “oralidade” nos remeteria ainda a um outro traço marcante da escrita feminina: a exaltação do significante que, numa espécie de efervescência sonora, constitui-se no próprio significado. Assim, essa linguagem feminina, na acepção de Béatrice Didier, se aproximaria da linguagem infantil, na medida em que se constrói mais de gritos e balbucios do que precisamente de palavras. (BRANCO, 1985, p. 33)

Percebe-se, com isso, que pode haver, para alguns, um impasse na leitura de textos femininos, pois é preciso ler além das palavras expostas. Surge, então, uma questão: como se pretende ler um texto que não tem um sentido concreto, mas que trabalha emoções, sensações e sentidos?

Essa resposta não é simples e é possível perceber que há uma extensa produção sobre o fazer poético feminino. O verso epígrafe que abre esse capítulo é de Adélia Prado, escritora mineira que traz em sua poética uma visão feminina muito forte. No poema *Com licença poética*, peça que faz referência ao texto de Carlos Drummond de Andrade, *Poema de sete faces*, Adélia trabalha o posicionamento da mulher como um ser social. Ela discute sobre a responsabilidade que é colocada nos ombros das mulheres, sobre a maternidade, a posição de submissão feminina e, também, acerca do fazer poético feminino que expressa sempre um sentimento “sem precisar mentir”:

Com licença poética
Quando nasci um anjo esbelto

desses que tocam trombeta, anunciou:
 vai carregar bandeira.
 Cargo muito pesado pra mulher,
 esta espécie ainda envergonhada.
 Aceito os subterfúgios que me cabem,
 sem precisar mentir.
 Não sou feia que não possa casar,
 acho o Rio de Janeiro uma beleza e
 ora sim, ora não, creio em parto sem dor.
 Mas o que sinto escrevo. Cumpro a sina.
 Inauguro linhagens, fundo reinos
 — dor não é amargura.
 Minha tristeza não tem pedigree,
 já a minha vontade de alegria,
 sua raiz vai ao meu mil avô.
 Vai ser coxo na vida é maldição pra homem.
 Mulher é desdobrável. Eu sou.
 (PRADO, 1993, p. 11)

Não apenas na literatura essa representação da mulher por meio de balbucios, de grunhidos, de gritos é percebida. Catherine Clément inicia a correspondência com Julia Kristeva, reunida em *O feminino e o sagrado*, contando sobre a cerimônia acontecida em Popenguine, já referida no primeiro capítulo. Clément conta que participava desse ritual religioso quando se deparou com uma cena muito adversa para a sua própria cultura:

Começa a missa. De repente, urros estridentes na multidão: é uma voz de mulher. Logo em seguida, os enfermeiros se precipitam carregando uma maca; descobrem de onde vem a voz, amarra firmemente a mulher que urra e desaparecem. Digo a mim mesma: “crise de nervos”. Mas aquilo recomeça dez minutos mais tarde. E durante horas da cerimônia, em ritmo regular, gritos de mulheres, enfermeiros, maca, retirada. Mais uma vez. Outra vez. Um estranho fenômeno sagrado irrompe numa cerimônia religiosa. A missa é sagrada? Sem dúvida. Nada lhe falta, nem casulas, nem turíbulos, nem coral. Por quê, então, tenho a impressão de que esses gritos dessas mulheres introduzem uma forma de sagrado diferente dessa missa católica? [...] No entanto, os que prestam socorro estão aptos a essa função. É evidente que estão habituados com essas mulheres que gritam. Ao longe, suas vozes ainda se fazem ouvir como um coro de ópera plangente; amarradas, não cessam de berrar, uma após a outra, em cânone. O que na verdade estão dizendo bem no meio de uma missa? Que é que procuram expressar essas manietadas com seus berros? (CLÉMENT & KRISTEVA, 2001, p.12)³²

No relato de Clément, é possível perceber uma presença feminina muito forte no ritual, algo que pode significar uma busca da mulher por um espaço sagrado, porém não

³² Clément à Kristeva, Dacar, 07/11/1996.

há palavras que expliquem tal sentimento, ainda mais de um grupo normalmente tão subjugado. Há, então, uma expressão por meio de gritos.

Voltando para o campo da literatura, outro ponto que também faz com que a escrita feminina seja considerada por muitos como uma escrita difícil de ser compreendida é o fato de que muitas autoras trabalham as relações entre as mulheres e o mistério, o sagrado, o desejo, o místico, aspectos intraduzíveis para a escrita. Dessa forma, muito do que é trabalhado nestes textos literários expressa sentimentos, aspectos não físicos e, por isso, considerados por muitos de difícil compreensão.

É possível perceber tais questões na escrita feminina pelo fato de os textos femininos, de algumas épocas, não serem tão numerosos quanto os masculinos. Assim, há, nesse grupo, um desejo de se abrir para o mundo, e isso também acontece por meio da literatura. Mesmo assim, é importante lembrar que a entrada da mulher na vida social de forma efetiva é muito recente, se pensarmos, por exemplo, no Brasil, a inclusão da mulher na vida política se deu apenas em 1932, quando o voto feminino foi aprovado. Porém, mais importante do que pensar sobre o que lhes era negado é destacar as produções femininas que, contra tudo e contra todos, conseguiram se mostrar no cenário literário de suas épocas. Constância Lima Duarte reitera

[q]ue a produção literária feminina é recente não resta dúvida, basta que pesquisemos alguns historiadores e críticos para o constarmos ou mesmo que tenhamos em mente as condições de vida das mulheres nos séculos passados, sempre recolhidas entre quatro paredes, sem acesso à educação ou a uma vida social. Se conhecemos um pouco desta história não podemos nos admirar da ausência de uma literatura feminina nesta época. A surpresa fica mais por conta das que, apesar de tudo e todos, superaram os obstáculos e desafiaram a ordem patriarcal que as restringia à esfera privada, publicando textos ainda que anonimamente ou sob pseudônimos masculinos, como estratégia de contornar os preconceitos sexistas no campo da recepção e da crítica literária. (DUARTE, 1987, p. 19)

A autora deixa claro que, apesar de ser muito importante discutir sobre os motivos que fizeram com que a cena literária se preenchesse majoritariamente por homens, é essencial pensar nas mulheres que mesmo estando em uma posição de submissão conseguiram, com tantos obstáculos, destaque na cena literária.

Muitas dessas autoras escreviam como forma de se colocar na literatura, até então muito masculina, e de se encontrar no mundo. A escrita, muitas vezes, é considerada como uma maneira de entender a si mesmo e ao outro. Para alguns autores, a escrita

representa uma obrigação, apenas através dela, o escritor consegue se perceber como um ser social. Para as mulheres, o processo de criação literária permite a entrada em um mundo diferente, um universo em que a mulher pode ser reconhecida pelo seu trabalho. Gloria Anzaldúa, no texto “Falando em línguas: uma carta para as mulheres escritoras do terceiro mundo”, discute sobre o posicionamento da mulher escritora frente a um meio de repressão tão masculino. Para ela, a escrita não representa um desejo da mulher, mas um dever. Apenas com esse processo, é possível que a figura feminina seja reconhecida no campo social:

Por que sou levada a escrever? Porque a escrita me salva da complacência que me amedronta. Porque não tenho escolha. Porque devo manter vivo o espírito de minha revolta e a mim mesma também. Porque o mundo que crio na escrita compensa o que o mundo real não me dá. No escrever coloco ordem no mundo, coloco nele uma alça para poder segurá-lo. Escrevo porque a vida não aplaca meus apetites e minha fome. Escrevo para registrar o que os outros apagam quando falo, para reescrever as histórias mal escritas sobre mim, sobre você. Para me tornar mais íntima comigo mesma e consigo. Para me descobrir, preservar-me, construir-me, alcançar autonomia. Para desfazer os mitos de que sou uma profetisa louca ou uma pobre alma sofredora. Para me convencer de que tenho valor e que o que tenho para dizer não é um monte de merda. Para mostrar que eu *posso* e que eu *escreverei*, sem me importar com as advertências contrárias. Escreverei sobre o não dito, sem me importar com o suspiro de ultraje do censor e da audiência. Finalmente, escrevo porque tenho medo de escrever, mas tenho um medo maior de não escrever. (ANZALDÚA, 2000, p. 232)

Nesse trecho, é importante ressaltar como a escrita é, frequentemente, vista como uma forma de se posicionar socialmente. Para a autora, a escrita permite que o mundo conheça a mulher, o feminino livre de padrões, de estereótipos e de preconceitos. Com a escrita, a mulher pode mostrar que tem poder, que é capaz de exercer qualquer tipo de atividade. Há, nesse sentido, uma espécie de emancipação feminina por meio do processo de criação literária.

A autora discute também sobre como a escrita é difícil para a mulher moderna, uma vez que, apesar dos direitos conquistados, as mulheres ainda têm uma grande carga de atividades domésticas e familiares a cumprir, de forma que a escrita fica sempre em segundo, terceiro, quarto, último plano. Assim, decidir parar para se dedicar à escrita em meio aos maridos, filhos, afazeres domésticos e vários empregos é visto como uma perda de tempo.

Além disso, por meio do processo de criação, é possível que a mulher se encontre. A escrita é considerada por muitos um meio para o autoconhecimento, de forma que,

escrevendo, a pessoa pode enxergar o mais profundo da própria alma. Branco (1985), em uma discussão sobre o romance *Água Viva*, de Clarice Lispector, afirma que

[m]as, se não vai a nenhum lugar, esse discurso certamente aponta para um alvo determinado, embora impreciso para quem busca visualizá-lo: o próprio eu. [...] Caracterizando-se como essa linguagem do eu, [...] como nos afirma Béatrice Dedier, o discurso feminino desemboca inevitavelmente na indagação primeira: “quem sou eu?”. (BRANCO, 1985, p. 34)

Tal aspecto evidencia ainda mais a imprecisão, mostrada anteriormente, da escrita feminina. Ela não possui, muitas vezes, um alvo claro para si mesma, pois a autora busca atingir a si mesma com aquela obra, porém algo sempre enigmático para os outros.

A escrita permite que a autora possa reconhecer-se no mundo e, de alguma forma, busque mudar o estereótipo atribuído sobre as mulheres. Porém, é possível perceber que o processo de escrita feminina é penoso, pois para que as mulheres cheguem a escrever uma obra, é necessário que elas vençam uma série de obstáculos impostos pela sociedade. Gloria Anzaldúa, ainda no texto “Falando em línguas: uma carta para as mulheres escritoras do terceiro mundo”, discute sobre como essas dificuldades impostas às mulheres foram colocadas a ela:

Quem nos deu permissão para praticar o ato de escrever? Por que escrever parece tão artificial para mim? Eu faço qualquer coisa para adiar este ato — esvazio o lixo, atendo o telefone. Uma voz é recorrente em mim: *Quem sou eu, uma pobre chicanita do fim do mundo, para pensar que poderia escrever?* Como foi que me atrevi a tornar-me escritora enquanto me agachava nas plantações de tomate, curvando-me sob o sol escaldante, entorpecida numa letargia animal pelo calor, mãos inchadas e calejadas, inadequadas para segurar a pena? (ANZALDÚA, 2000, p. 230)

É interessante perceber, nesse excerto, que a autora faz uma reflexão sobre a permissão para a escrita. Um processo normalmente tão masculino é, nesse momento, permitido a ela, mulher que já esteve em situações que não seriam adequadas para um escritor, ser tão nobremente retratado. No entanto, ela, apesar da pobreza e das dificuldades, escreve, mesmo que sinta, em alguns momentos, que essa escrita representa uma artificialidade.

Escrever, nesse contexto, pode representar uma forma de confronto. Adentrar um ambiente que não permite essa entrada é ir contra as regras previamente colocadas pela sociedade, essas mesmas regras que impõem às mulheres todos os estereótipos, que causam tantas violências contra esse grupo. Dessa forma, escrever causa dor, causa medo

e, de certa forma, há um receio por parte das mulheres escritoras em confrontar tão diretamente esse universo. Contudo, é uma tarefa que precisa ser feita:

Faz total sentido para mim minha resistência ao ato de escrever, ao compromisso da escrita. Escrever é confrontar nossos próprios demônios, olhá-los de frente e viver para falar sobre eles. O medo age como um ímã, ele atrai os demônios para fora dos armários e para dentro da tinta de nossas canetas. (ANZALDÚA, 2000, p. 234)

A fala de Anzaldúa é muito representativa, pois percebemos, na sociedade, não apenas em relação à escrita, mas em diversos ambientes, um medo que exala nas mulheres. Elas, normalmente tão oprimidas, vivem uma áurea de insegurança constante.

Devido a esse medo e a essa insegurança constantes vivenciados pelas mulheres, além de uma imensa opressão vivida diariamente, muitas mulheres buscam formas de se sobressair. Isso pode acontecer por meio da escrita, como apresentado anteriormente, porém é também perceptível em vários outros aspectos da vida social. Uma mulher que assume uma posição no trabalho normalmente tomado apenas por homens está se revoltando contra o sistema opressor. Uma mulher que se destaca no âmbito religioso está se revoltando também. Assim como as escritoras se revoltaram e buscaram assumir seus postos na literatura, há outras ações exercidas por mulheres que demonstram essa busca por uma igualdade em vários âmbitos sociais.

Em *O feminino e o sagrado*, Catherine Clément discute, ainda na primeira carta que compõe a correspondência, em 07 de novembro de 1996, sobre a revolta feminina e mostra alguns dos motivos que levam a essa revolta. Falando sobre o caso das irmãs Papin³³, em Mans, nos anos 30, Clément afirma que

Mas, afinal de contas, ser “empregada” na casa dos outros suscita a revolta, e o transe é uma revolta. Há motivo para se tornar má quando se é escravizada. Há motivo para aproveitar a ocasião de uma missa para gritar a plenos pulmões quando se é camponesa ou empregada, católica e serere no Senegal. [...] Além disso, não se é do sexo que domina a nação. (CLÉMENT & KRISTEVA, 2001, p. 17)

³³ Em 2 de fevereiro de 1933, as irmãs Papin agrediram e mataram Léonie Lancelin e sua filha Geneviève. As duas foram encontradas mortas em casa, em Le Mans, na França, onde havia sangue em até 2 metros de distância de onde estavam os corpos. As cabeças das vítimas estavam amassadas e os olhos haviam sido arrancados. As irmãs Christine e Léa Papin eram empregadas da família e supõe-se que o crime tenha acontecido por uma revolta das irmãs em relação ao tratamento recebido por parte da família. Apesar de muitos profissionais da psicanálise, da psicologia e da psiquiatria terem estudado o caso, ainda não se sabe ao certo o que levou as irmãs a cometerem tal crime.

Como mostrado pela autora, a condição social de algumas mulheres causa revolta. Algumas demonstram essa movimentação por meio da escrita, outras através de transe em rituais religiosos, mas há também casos como o das irmãs Papin, em que a insurreição pode chegar a um ponto de extrema violência. Porém, em todos esses casos, há um ponto em comum. A insubmissão deriva de uma situação de opressão, principalmente devido ao fato de haver uma obrigação em relação à submissão em um universo muito masculino.

Para as mulheres, não há apenas a luta individual para que seja alcançado o sucesso, há um esforço constante para ser ouvida. Da mesma forma como nas escritas femininas há um grande empenho para que o texto seja ouvido, na vida social, as mulheres têm, com grande frequência, que insistir pelo seu direito à fala. Apesar de haver uma concordância geral no fato de que não deve existir diferença entre homens e mulheres, isso ainda é visto com muita clareza na sociedade. Branco (1985) cita o trecho de Catherine Clément e Hélène Cixous, apresentado na obra *La jeune née*³⁴, de 1975:

Escute uma mulher falar numa assembleia (se ela não perdeu dolorosamente o fôlego): ela não “fala”, ela lança no ar seu corpo fremente, ela se abandona, voa, é toda inteira que ela se coloca através de sua voz, é com seu corpo que ela sustenta vitalmente a “lógica” de seu discurso. (BRANCO, 1985, p. 32)

É possível perceber, no trecho apresentado, que, para que uma mulher possa assumir um lugar de destaque, nesse caso a fala em uma assembleia, é necessário que ela se imponha. Há uma relação muito forte entre a posição feminina na sociedade e a voz que foi tirada das mulheres durante anos.

Isso também é percebido nos discursos históricos. Como a voz das mulheres sempre foi reprimida, não há uma participação forte desse grupo nas histórias consideradas oficiais. O grupo das mulheres, assim como outros grupos minoritários, tem seus discursos apagados, suas memórias reprimidas e suas falas silenciadas, fazendo com que o discurso oficial não contenha vivências desses grupos.

Outro ponto interessante e que precisa ser analisado diz respeito às mulheres periféricas. Há uma divisão dentro da divisão. O espaço permitido às mulheres, nas posições de destaques de empresas, na academia e mesmo na literatura, não abarca mulheres que são socialmente consideradas periféricas. Dessa forma, além de se

³⁴ CIXOUS, Hélène. CLÉMENT, Catherine. *La jeune née*. Paris: Union Générale d'Éditions, 1975, p.170.

revoltarem contra o sistema masculino opressor, uma grande parte dessas mulheres precisa também vencer as barreiras colocadas no próprio ambiente feminino. Para Catherine Clément, em *O feminino e o sagrado*, é possível afirmar que “fomentador de desordem, o feminino situa-se muito bem na margem do jogo, no sentido das peças justapostas de marcenaria que deixam sempre um interstício para que a madeira ‘jogue’”. (CLÉMENT & KRISTEVA, 2001, p. 70)³⁵. Já Anzaldúa (2000) declara que

[a] mulher do terceiro mundo se revolta: *Nós anulamos, nós apagamos suas impressões de homem branco. Quando você vier bater em nossas portas e carimbar nossas faces com ESTÚPIDA, HISTÉRICA, PUTA PASSIVA, PERVERTIDA, quando você chegar com seus ferretes e marcar PROPRIEDADE PRIVADA em nossas nádegas, nós vomitaremos de volta na sua boca a culpa, a auto-recusa e o ódio racial que você nos fez engolir à força. Não seremos mais suporte para seus medos projetados. Estamos cansadas do papel de cordeiros sacrificiais e bodes expiatórios.* (ANZALDÚA, 2000, p. 231)

Percebe-se, na fala da autora, uma revolta explícita. Ainda que haja uma repressão em relação a todas as mulheres, isso é ainda mais evidente nas mulheres periféricas. Cecil Jeanine Albert Zinani e Natalia Borges Polezzo, no texto “Da margem: a mulher escritora e a história da literatura”, publicado em 2010, retomam o conceito de Pierre Bourdieu sobre a violência simbólica³⁶ e também discutem sobre essa opressão dentro do grupo dos oprimidos:

É importante esclarecer que, entre as mulheres, a repetição do padrão de dominação também acontece, pois se pode diferenciar mulheres brancas de negras, de situação econômica mais ou menos confortável, letradas e iletradas, e os modos de dominação acontecem também nesses padrões. (ZINANI & POLESSO, 2010, p. 104)

Dessa forma, as mulheres que pertencem aos grupos minoritários têm suas vozes ainda mais abafadas. Gloria Anzaldúa, no texto “Falando em línguas: uma carta para as mulheres escritoras do terceiro mundo”, propõe uma interessante reflexão acerca desse tema:

Não é fácil escrever esta carta. Começou como um poema, um longo poema. Tentei transformá-la em um ensaio, mas o resultado ficou áspero, frio. Ainda não desaprendi as tolices esotéricas e pseudo- intelectualizadas que a lavagem cerebral da escola forçou em minha escrita. Como começar novamente? Como alcançar a intimidade e imediatez que quero? De que forma? Uma carta, claro. Minhas queridas *hermanas*, os perigos que enfrentamos como mulheres de cor não são os mesmos das mulheres brancas, embora tenhamos muito em comum. Não temos muito a perder —

³⁵ Clément à Kristeva, 20/02/1997.

³⁶ BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2010.

nunca tivemos nenhum privilégio. Gostaria de chamar os perigos de “obstáculos”, mas isto seria uma mentira. Não podemos *transcender* os perigos, não podemos ultrapassá-los. Nós devemos atravessá-los e não esperar a repetição da performance. É improvável que tenhamos amigos nos postos da alta literatura. A mulher de cor iniciante é invisível no mundo dominante dos homens brancos e no mundo feminista das mulheres brancas, apesar de que, neste último, isto esteja gradualmente mudando. A *lésbica* de cor não é somente invisível, ela não existe. Nosso discurso também não é ouvido. Nós falamos em línguas, como os proscritos e os loucos. (ANZALDÚA, 2000, p. 229)

Há, de acordo com a autora, uma rejeição e uma opressão muito fortes sobre as produções de mulheres periféricas. Além disso, há alguns grupos, como o das mulheres “lésbicas de cor”, como afirmado pela autora, que são tão reprimidos que chegam a ser considerados como inexistentes. Mais uma vez, é importante pensar que essas mulheres não têm seus direitos à participação social respeitados. Há uma intensa necessidade de que elas possam assumir também posições de destaque. É necessário que a voz feminina não seja mais vista como a expressão de um ser inferior ou envergonhado, mas a voz de alguém que é forte o suficiente para lutar por seus direitos. Gloria Anzaldúa, no texto “Como domar uma língua selvagem”, publicado em 2009, afirma que

Assim, se você quer mesmo me ferir, fale mal da minha língua. A identidade étnica e a identidade linguística são unha e carne – eu sou minha língua. Eu não posso ter orgulho de mim mesma até que possa ter orgulho da minha língua. [...] Eu não vou mais sentir vergonha de existir. Eu vou ter minha voz: indígena, espanhola, branca. Eu vou ter minha língua de serpente – minha voz de mulher, minha voz sexual, minha voz de poeta. Eu vou superar a tradição de silêncio. (ANZALDÚA, 2009, p. 312)

Como afirmado por Anzaldúa (2009), é preciso que essa tradição que faz com que a mulher não seja ouvida seja superada. Não há motivos para que a mulher sinta vergonha de existir. Porém, da mesma forma como as mulheres foram retratadas no texto de Italo Calvino apresentado anteriormente, há um apagamento da mulher na vida social, uma vez que o universo masculino prega uma prioridade para si próprio em relação à vida social. Isso quer dizer que a sociedade como um todo age como se o mundo fosse feito apenas para homens, como se esse grupo tivesse direitos inerentes a sua existência. Entre esses pensamentos, está a equivocada ideia de que, segundo Rubin (2010), o homem tem o direito de possuir uma mulher.

Dessa forma, muitas das lutas das mulheres, ainda atualmente, baseiam-se no direito de se responsabilizar pelo próprio corpo, algo que, no geral, não precisa ser reafirmado para homens a todo o tempo, como é feito pelas mulheres. Constância Lima

Duarte, no texto “Feminismo e literatura no Brasil”, publicado em 2003, faz um apanhado geral sobre a história do feminismo no Brasil e sobre sua relação com a literatura produzida por mulheres em meio a essas discussões. É interessante pensar que, além do direito à voz, que era constantemente reivindicado, há também uma busca por direitos básicos, como a desvinculação entre sexo e compromisso e a não-responsabilidade das mulheres com o lar, com a vida doméstica:

Enquanto nos outros países as mulheres estavam unidas contra a discriminação do sexo e pela igualdade de direitos, no Brasil o movimento feminista teve marcas distintas e definitivas, pois a conjuntura histórica impôs que elas se posicionassem também contra a ditadura militar e a censura, pela redemocratização do país, pela anistia e por melhores condições de vida. Mas ainda assim, ao lado de tão diferentes solicitações, debateu-se muito a sexualidade, o direito ao prazer e ao aborto. “Nosso corpo nos pertence” era o grande mote, que recuperava, após mais de sessenta anos, as inflamadas discussões que socialistas e anarquistas do início do século XX haviam promovido sobre a sexualidade. O planejamento familiar e o controle da natalidade passam a ser pensados como integrantes das políticas públicas. E a tecnologia anticoncepcional torna-se o grande aliado do feminismo, ao permitir à mulher igualar-se ao homem no que toca à desvinculação entre sexo e maternidade, sexo e amor, sexo e compromisso. Aliás, o “ficar” das atuais gerações parece ser o grande efeito comportamental desta quarta onda. (DUARTE, 2003, p. 165)

É importante salientar que muitas dessas reivindicações hoje, no século XXI, já foram alcançadas, porém ainda é possível perceber uma relação de dominação do masculino sobre o feminino, pois muitos espaços, como a academia, ainda são permeados de ideias masculinas, de forma que, para a mulher, não há uma grande abertura. Clément e Kristeva (2001) declaram que a posição da mulher, o espaço determinado a elas nesses locais, está deliberado previamente, por uma escolha social que deriva de séculos de uma tradição masculina:

Pois se a vida se transformou no último valor de nossas democracias avançadas, cristãs ou pós-cristãs, como queira, esquecemos que essa sacralidade da vida tem uma história; e que essa história depende do lugar que as religiões e as sociedades determinaram para as mulheres. (CLÉMENT & KRISTEVA, 2001, p. 20)³⁷

Outra discussão muito importante abarcada pela fala das autoras e pela crítica feminina diz respeito ao direito à contracepção. É possível perceber que uma parcela da sociedade, muitas vezes por questões religiosas, não permite que a mulher tenha o direito

³⁷ Kristeva à Clément, Paris, 01/12/1996.

de escolher se ela deseja ter filhos ou não e, dessa forma, a contracepção fica a critério do homem. Julia Kristeva, no mesmo livro, discute sobre o direito de escolha da mulher sobre o próprio corpo, não sendo também proibido a esta o desejo pela maternidade. Busca-se, então, uma liberdade de escolha:

E as mulheres nisso tudo? As liberdades que nós adquirimos graças à contracepção e à fecundação artificial não impedem que o desejo da maternidade tenha permanecido e permaneça como onda portadora da experiência feminina. E que o futuro da espécie tenha dependido e dependa desse desejo, se não quisermos que só a técnica possa “gerir” nossos destinos. O amor entre os sexos e o carinho dos pais, do homem e da mulher, não cessarão de abrigar a vida psíquica, a vida simplesmente, da criança, da eterna criança que somos. Essa vida, desejada e dirigida por uma maternidade amorosa não é um puro e simples processo biológico: eu falo do sentido da vida- de uma vida que tem um sentido. (Idem, p. 21)³⁸

Além disso, Kristeva afirma ainda que:

Uma vez que estão, graças à técnica, mais aptas do que nunca a decidir sobre a vida, as mulheres estão também mais prontas do que nunca a deixar de ser simples progenitoras (supondo-se que ser “progenitora” seja algo “simples”) e a *dar sentido* a esse *ato de doação* que é a vida. (Idem, p. 21)

Dessa forma, não existe mais uma obrigação em relação à concepção, de modo que as mulheres podem escolher sobre o próprio corpo e não ficam restritas mais à condição de “progenitoras”, podendo “dar a vida”.

Muitos são os casos em que as mulheres não possuem uma voz ativa ainda hoje, e, em alguns ambientes, a mulher precisa se impor para ser ouvida. Seja em assembleias, em que a mulher assume uma posição forte, quase como quem está pronta para voar, ou em cargos de lideranças em grandes empresas, a mulher sempre tem que se fazer ouvida, não há um caminho fácil para que isso aconteça.

No âmbito acadêmico, ambiente predominantemente masculino, há um esforço constante pela revisitação de textos femininos. Segundo Constância Lima Duarte, no texto “A história literária das mulheres, um caso a pensar”, de 1998, há um interesse da Academia por pesquisas que se relacionem aos temas femininos. Ela afirma que isso se dá em dois campos: o da revisão e o da recuperação. Na revisão, há um questionamento da produção e da crítica literária que, composta por homens, excluía as produções femininas. No campo da recuperação, há um novo olhar em relação aos clássicos, de

³⁸ Kristeva à Clément, Paris, 01/12/1996.

forma que muitas autoras podem ressurgir, apresentando uma produção literária merecedora de análise. Uma vez que esse cânone é posto em discussão, é possível que textos de autoria feminina, esquecidos ou abandonados, sejam trazidos à luz.

Porém, ainda assim, mesmo com esse trabalho de busca por textos femininos mais antigos, muito não se sabe. De acordo com Duarte, muitas autoras, no passado, tinham mesmo que se esconder atrás de pseudônimos masculinos, uma vez que a escrita não era permitida às mulheres. Assim, muito se perdeu.

Zizani e Polesso (2010), discutindo sobre o processo de alfabetização até as primeiras décadas do século XX, no Brasil, afirmam também que

[p]ortanto, muito da produção feminina escrita, tanto literária quanto crítica, política ou social pode ter-se perdido, especialmente pela não valorização desses trabalhos, afinal, o contexto da produção é uma sociedade patriarcal dominante que não considera a mulher como cidadã dotada de pensamentos, vontades e direitos, negando-lhe, também, uma identidade intelectual. Entendemos sociedade patriarcal como uma sociedade em que naturalmente os homens detêm o poder de decidir as verdades que sustentam o mundo. (ZINANI & POLESSO, 2010, p. 102)

Um outro ponto muito importante levantado por Constância Duarte é a representação feminina nas obras. Para servir como exemplo, a autora cita Capitu, Gabriela, entre outras e levanta um questionamento: será que essas personagens representam o real da mulher ou eram fantasias de seus autores? Dessa forma, é importante pensar que a representação feminina na literatura também pode corroborar para a construção de estereótipos em relação à mulher. Da mesma forma como as mulheres representam apenas um objeto de desejo, como apresentado no texto de Calvino, muitas dessas mulheres colocadas em obras escritas por homens representam o desejo de seus autores, não são necessariamente um retrato daquelas mulheres que faziam parte dos grupos sociais apresentados.

Assim, Constância Duarte afirma que mais do que trabalhar o resgate desses textos femininos por algum motivo esquecidos, é importante também rever o “discurso de dona de casa” ou o “estilo doméstico”, muitas vezes atribuídos à escrita feminina, uma vez que essas expressões eram usadas com desdém pela crítica para se referirem às produções dessas mulheres. Os textos que eram caracterizados dessa forma carregavam marcas de suas autoras, as quais, por serem mulheres, eram proibidas de ler certos livros, de ir a certos locais, de ter determinada educação, algo que influenciava a visão do mundo por parte dessas autoras. O contrário também é preocupante. Textos que não carregavam esses

aspectos eram/são considerados como textos de características masculinas, mais uma vez diminuindo a importância da mulher na cena literária.

Duarte (1998) afirma também que, para que se faça uma crítica literária feminina, é preciso que haja uma interdisciplinaridade e que não se finja imparcial. É preciso um posicionamento frente às questões femininas. É preciso que haja também uma abolição dos estereótipos, considerados socialmente como “naturais e imutáveis”.

Porém, como afirmado por Djamilia Ribeiro (2015), retomando as ideias de Simone de Beauvoir, na edição 207 da *Revista Cult*, dedicada a uma análise da vida e da obra da escritora, o gênero não está previamente dado, ele é fundado na exterioridade, ou seja, no meio social. Logo, tais eventos “naturais e imutáveis” não são possíveis, uma vez que as características femininas só existem devido à construção social na qual a mulher se encontra e não por características atribuídas a ela antes mesmo do nascimento.

Dessa forma, como as características depreciativas atribuídas às mulheres são apenas frutos de uma imposição social, com o objetivo de menosprezar esse grupo, é importante trabalhar no sentido de evidenciar as produções femininas. Zinani e Polesso (2010), retomando as ideias de Pierre Bourdieu³⁹ afirmam que

[é] preciso dar voz a quem não tem, recusando as essências filosoficamente atribuídas que definem posições de sujeito estanques. Pois é sempre quem tem o monopólio do poder que define, julga e classifica os que não o detêm. Sempre haverá dominadores e dominados, mas esses sempre podem se eximir desses papéis. Dessa forma, é possível vislumbrar uma nova visão de mundo e ultrapassar os limites categóricos impostos à sociedade. (ZINANI & POLESSO, 2010, p. 109)

Fica claro, na fala das autoras, que essas categorias estanques, assim como as características atribuídas aos gêneros, são frutos de uma formação social. Tais qualidades são derivadas de uma imposição feita por grupos dominantes, nesse caso, o masculino, o qual dita as características do feminino. Assim, há sempre um jogo de interesses, no qual o grupo dominante usa de sua posição para tornar os outros submissos.

Um outro aspecto que deixa clara essa imposição masculina sobre as mulheres diz respeito ao sexo e ao desejo. No geral, tem-se, na sociedade, uma ideia de que os homens são detentores do desejo e que é para eles toda a prática sexual. Nesse sentido, a mulher é vista nesse contexto apenas como um objeto, algo que tem, por vontade suprema, de

³⁹ BOURDIEU, Pierre. *Lição sobre a lição*. São Paulo: Ática, 1994.

suprir os desejos do parceiro. Isso é muito preocupante, pois gera nas mulheres a ideia de que elas não podem ter acesso ao prazer e que todo desejo tem que ser apenas dos homens. Teresa de Lauretis, ainda no texto “Através do espelho: Mulher, Cinema e Linguagem” afirma que “o desejo, como a capacidade simbólica, é uma propriedade dos homens, propriedade nos dois sentidos da palavra: algo que é próprio dos homens, como uma qualidade, e algo que eles possuem como coisa sua.” (DE LAURETIS, 1993, p. 105)

A mulher é vista, nesse âmbito, apenas como sujeito que causa desejo em outros, o desejo nunca está nela mesma. A sexualidade é negada à mulher. O único que pode ter acesso à sexualidade é o masculino, o qual se apodera desse elemento e o faz como seu, como se a sexualidade fosse um aspecto possível apenas para homens. Seria, assim, a sexualidade algo intrínseco ao gênero masculino. Leila Mícolis, no poema “Sendas Estelares”⁴⁰, representa essa relação da mulher com a sexualidade:

Sendas estelares
 Eu fui um dia rainha
 E o meu reino se estendia
 do quarto até a cozinha,
 mas depois foi restringindo:
 em vez de amante, o marido,
 em vez de gozos, extratos.
 Agora nem isso tenho.
 apenas restam-me os pratos.

Nesse trecho, a autora mostra que a relação da personagem com o marido, que antes era uma relação de prazer, depois do casamento (ou da divisão de um lar) se transformou em uma eterna responsabilidade com os afazeres domésticos. Não há mais prazer, agora o que é permitido a essa mulher é apenas a obrigação com a casa.

Além dessa relação imposta entre a mulher e os serviços domésticos há, também, uma determinação social em relação aos cuidados pessoais. A mulher sempre é vista socialmente como aquela que tem a tarefa de cuidar de todos, e isso inclui também a educação dos filhos. Essa educação de crianças foi levada também para fora do âmbito familiar, de forma que as mulheres tiveram a obrigação de serem as professoras, de forma que as divisões de trabalho ficavam claras para todas aquelas que desejavam ter algum

⁴⁰ MÍCOLIS, Leila. “Sendas estelares”. In: SALGUEIRO, Wilberth Claython Ferreira. *Forças e Formas: aspectos da poesia brasileira contemporânea (dos anos 70 aos 90)*. Vitória: EdUfes, 2002, p. 60.

tipo de educação formal. Jane Flax, no artigo “Pós-Modernismo e as relações de gênero na teoria feminista”, publicado em 1991, diz que

[a]s práticas de educação de crianças tomadas de forma tão casual já pressupõem as próprias relações sociais que estamos tentando entender: uma divisão de atividades humanas baseada no gênero e, portanto, a existência de conjuntos socialmente construídos de arranjos de gênero e a relevância do próprio gênero (peculiar e carente de explicação). (FLAX, 1991, p. 233)

Dessa forma, percebe-se que algumas ideias socialmente aceitas, como a posição de cuidado tomada pelas mulheres, são características impostas. Esses ideais afirmados como universais são, grande parte das vezes, declarados por uma elite de homens brancos ocidentais. Logo, o “universal” é o que está adequado a essa parcela da população, de forma que todos os outros grupos são deixados de lado, tendo suas vozes apagadas. Dessa forma, assim como afirmado por Jane Flax, as experiências relatadas como universais refletem apenas as experiências daqueles que dominam o mundo social. Fica claro, então, que as relações de gênero são também relações de dominação.

Dessa forma, é necessário que haja um outro olhar sobre a mulher e sobre o seu papel na sociedade. Como já vimos, a posição feminina foi forjada por grupos dominantes durante séculos, não há uma característica intrínseca às mulheres. Kristeva, em *O feminino e o sagrado*, em carta enviada à Clément, no dia 17 de março de 1997, discute sobre essas características impostas às mulheres durante anos pela igreja. Ela defende que

[e]u, pessoalmente, levo muito a sério as alegações de Guizot e de alguns outros, certamente anticlericais, mas mesmo assim... que nos lembram que a Igreja considerou, em épocas mais antigas, que as mulheres não tinham alma. [...] Longe de mim criticar o concílio de Mâcon, muito menos Guizot, mas nós nos encontramos em boa posição para constatar que, provida ou não de alma, na Igreja como alhures, a mulher é extremamente desvalorizada, apesar dos doces esforços de Maria... (CLÉMENT & KRISTEVA, 2001, p. 82)

Da mesma forma como no âmbito sagrado, as mulheres foram consideradas inferiores aos homens por características exteriores ao ser, na sociedade, como um todo, esse processo também é percebido. Não é próprio das mulheres, por exemplo, serem obrigadas a lavar as louças, assim como não é próprio para o homem ocupar cargos de lideranças em empresas. Desse modo, esse processo de desconstrução da imagem da mulher é também muito importante e só se dará por meio de lutas e reivindicações por seus lugares e por seus direitos. Mônica Sant’anna, no texto “A escrita feminina e as suas

implicações: A recorrência ao corpo como signo de identidade”, publicado em 2006, afirma que

[e]sta reivindicação/desconstrução torna-se imprescindível para a construção de uma nova consciência da mulher, do seu corpo e dos sentidos vários que ele constrói. Isto vai fazer com que seja criada a necessidade de a mulher recuperar este corpo que foi “confiscado” e que não se atreveu, durante séculos, a sentir o prazer, o gozo, a tesão. E esta nova construção traz em si uma releitura da história, além da tessitura de um discurso poético e intelectual simultaneamente construído sobre a mulher, sobre o seu corpo e sobre a sua sexualidade. (SANT’ANNA, 2006, p. 14)

Além disso, a autora ainda afirma que é possível trabalhar uma desconstrução do corpo feminino por meio da não imposição de uma estética feminina às personagens. Dessa forma, essa não imposição faz com que seja possível desconstruir os estereótipos impostos às mulheres.

A autora diz também que em outros campos de expressão, assim como na literatura, é possível perceber uma reivindicação pelo corpo, uma vez que este é concebido como uma metáfora para a expressão que há tanto tempo é reprimida no feminino. Isso é muito interessante, pois, na tradição literária e social, a mulher está sempre associada ao corpo, à fragilidade e à natureza. Dessa forma, reivindicar o poder sobre o corpo é também declarar uma vontade de vencer. O corpo, nesse sentido, “[t]orna-se, em definitivo, arma ou instrumento visível da luta contra convenções e imposições herdadas.” (SANT’ANNA, 2006, p. 4)

As reivindicações feitas pelas mulheres, presentes na vida social há tantos séculos, são muito necessárias, pois há, como já dito, uma ideia de que apenas o homem ou o masculino deve ter uma representação no espaço social. Dessa forma, não se discutiu, durante muito tempo, o local da mulher no corpo social. Assim, a mulher esteve sempre à margem. “O que seria essa margem? Nas relações de gênero, assimétricas e de dominação, o que não é masculino assume uma posição marginal”. (ZINANI & POLESSO, 2010, p. 100). É possível perceber que há um grande esforço das mulheres para que elas sejam enquadradas no segmento “humanos”, pois, muitas vezes, as mulheres ocupam local apenas de representação, de desejo ou de objeto. De forma geral, apenas o masculino está dado a princípio e, como afirmado por Zizani e Polesso (2010), tudo aquilo que por algum motivo não pode ser enquadrado no masculino é considerado marginal.

Devido a essa imposição do afastamento do feminino para que o masculino se sobressaia, muitas mulheres escritoras ficaram à margem e não tiveram oportunidade de

se fazerem ouvidas. Por isso, é também muito importante que haja uma revisão dessas ações de opressão vivenciadas há séculos pelas mulheres, focando-se aqui mais nas mulheres escritoras, porém esse é um trabalho necessário para as diversas áreas do conhecimento. Cecil Jeanine Albert Zinani e Natalia Borges Polesso, ainda no artigo “Da margem: a mulher escritora e a história da literatura”, afirmam que

[I]lógico, a crítica feminista está para, em princípio, revelar essa “desfiguração” e, depois, para, gradativamente, diminuir as lacunas culturais deixadas ao longo dos séculos na consolidação do percurso intelectual feminino. A crítica feminista e os estudos culturais de gênero trazem a possibilidade de observação do fenômeno de maneira mais atenta, iluminando as produções deixadas às escuras margens da dita Literatura – com L maiúsculo. [...] Porém, além de *observar* a margem, é também necessário *trazer o olhar desde a margem*. Dessa forma, criando um estranhamento às práticas naturalizadas, é possível reescrever “a” história da literatura e perceber que há sempre uma perspectiva diferente da que hoje existe e que já está tão desgastada. A pluralidade que o olhar da margem traz, permite a inclusão e a legitimação de escritores e escritoras que foram esquecidos ao longo da história. Esse calibrado olhar desde a margem proporciona um deslocamento completo do sujeito para com a visão de mundo, que, muitas vezes, é construída monoliticamente, e, assim, se inscreveu na história da sociedade, no pensamento dessa. (ZINANI & POLESSO, 2010, p. 101)

Percebe-se, na fala das autoras, o quanto a crítica feminista, aquela que busca dar visibilidade aos textos femininos que foram oprimidos com o passar do tempo, é importante para esse processo de desconstrução do estereótipo feminino.

Com essa mudança gradual na representação feminina, principalmente na literatura percebida com a modernidade, houve uma maior presença das mulheres em ambientes que, até então, eram ocupados apenas por “homens de letras”. Apesar de a academia representar, ainda hoje, um ambiente majoritariamente masculino, é possível perceber a presença feminina em alguns âmbitos, porém isso acontece de forma lenta e, muitas vezes, superficial. Kristeva, em *O feminino e o sagrado*, relata a experiência acadêmica de algumas mulheres do seu ciclo de amizade na Inglaterra. Apesar de a autora tratar de um local específico, a fala dela pode ser expandida para muitos outros âmbitos:

Em suma! Esses ingleses me irritam um pouco com seu formalismo antiquado, mas também me intrigam. Está certo, eles não se apressam em deixar entrar na Universidade as mulheres, e muitas de minhas amigas inglesas se impacientam de tanto vegetar em postos inferiores. (CLÉMENT& KRISTEVA, 2001, pp. 57-58)⁴¹

⁴¹ Kristeva à Clément, Oxford, 04/02/1997.

Dessa forma, os locais que eram reservados aos “homens de letras”, agora se abrem também, de forma lenta e gradual, à presença da “mulher de letras”. Constância Lima Duarte e Kelen Benfenatti Paiva, retomando Roger Chartier, na publicação “A mulher de letras: nos rastros de uma história”, publicado em 2009, fazem uma reflexão sobre o processo vivido por essas mulheres, que, aos poucos, pretendiam fazer parte dos ambientes anteriormente masculinos:

Antes, contudo, de se pensar uma possível definição para a “mulher de letras”, faz-se necessária uma reflexão acerca do que, ao longo dos anos, se definiu como “homem de letras”. Roger Chartier, em “O homem de Letras”, retoma a definição de “letrados” proposta por Voltaire, segundo a qual este seria uma espécie de enciclopedista, um homem que possui conhecimentos em todas as áreas do saber, um “belo espírito” dotado de “imaginação brilhante nos prazeres da conversa, sustentados pelas leituras correntes”. Seriam homens de letras, portanto, aqueles homens de estudo e de leitura que conviviam socialmente com seus pares. [...] Seguindo a trilha proposta por Chartier, cabe ressaltar dois aspectos dessa definição que nos permitem pensar a questão do ingresso da mulher no universo das letras e seu tardio reconhecimento como escritora e intelectual. O primeiro deles é o acesso ao conhecimento, à educação. O segundo, o convívio social, sua mobilidade no espaço público, “os prazeres da conversa”. (DUARTE & PAIVA, 2009, p. 11)

Percebe-se, portanto, que a mulher teve sua entrada nesse universo de saberes dificultada, uma vez que não possuía o mesmo acesso à educação que os homens. As discussões acerca da educação para mulheres datam do século XIX, porém, embora uma parte da discussão se destinasse à libertação e à emancipação das mulheres, havia também aqueles que defendiam uma educação voltada para o cuidado familiar e doméstico. Como já afirmado, mesmo que as mulheres tivessem acesso à educação, coube a elas o ensino escolar e doméstico, de forma que, mais uma vez, a mulher se viu obrigada a exercer uma função imposta pelo universo masculino e dominante.

Mas, então, por que há uma reivindicação tão forte por parte das mulheres em relação à educação na busca por direitos? Duarte e Paiva (2009) afirmam que

[a] defesa da educação feminina presente no discurso de tantas escritoras se justifica, pois o acesso à educação de certa forma facilitaria a emergência da mulher no espaço público, bem como garantiria seu convívio social, sua participação “nas conversas”. Contudo, a resistência a uma educação multifacetada que dava possibilidades de inserção à mulher na vida pública e no mercado de trabalho é facilmente apreendida em diversas áreas do saber e em diferentes discursos. A íntima relação entre educação e emancipação feminina pode ser evidenciada quando analisamos uma das vias de acesso da mulher ao trabalho fora do âmbito dos afazeres domésticos: o magistério. (Idem, p. 12)

Apesar de o magistério representar também uma imposição social de cuidado com as crianças por parte das mulheres, ele foi também uma ferramenta muito importante para a inserção da mulher no mercado de trabalho. Não lhe era possível o cuidado apenas da vida doméstica mais, agora a mulher adquiria um aspecto de relevância para a sociedade da época. Guacira Lopes Louro, em “Mulheres na sala de aula”, destaca a importância do magistério no processo de emancipação feminina:

A identificação da mulher com a atividade docente, que hoje parece a muitos tão natural, era alvo de discussões, disputas e polêmicas. Para alguns parecia uma completa insensatez entregar às mulheres usualmente despreparadas, portadoras de cérebros “pouco desenvolvidos” pelo seu “desuso” a educação das crianças. [...] Outras vezes surgiam para argumentar na direção oposta, afirmavam que as mulheres tinham, “por natureza”, uma inclinação para o trato com as crianças, que elas eram as primeiras e “naturais educadoras”, portanto nada mais adequado do que lhes confiar a educação escolar dos pequeninos (LOURO, 2001, p. 450).

Nesse contexto, a escola era uma extensão da casa. Nela, as mulheres, que agora tinham adquirido o direito de se educar e de educar os outros, eram exemplos para as crianças, principalmente para as meninas, de como se portar. Mesmo com reclamações e com rejeições devido aos “cérebros pouco desenvolvidos”, as mulheres conseguiram se afirmar enquanto educadoras e, a partir daí, foi possível que essas mulheres assumissem outros postos de trabalho.

Além do magistério, outra forma de acesso das mulheres a esse ambiente masculino foram os salões. Esses salões, normalmente dirigidos por mulheres, possibilitaram uma convivência entre as escritoras e os homens que tinham maior visibilidade na cena literária. Duarte e Paiva (2009) dizem que

[p]ode-se afirmar que os salões foram importantes para a vida literária brasileira e também para o lento processo de aceitação da mulher no espaço público, uma vez que foi este uma espécie de espaço semipúblico pelo qual a mulher abriu caminho para o convívio intelectual. Foram várias as damas da sociedade que receberam em suas casas e, ainda que de forma discreta, participaram “da conversa”. Talvez a inserção feminina neste espaço tenha se dado pelo modelo europeu, mais especificamente pelo parisiense. Da França tem-se notícia de certo “predomínio feminino” na direção dos salões, ainda que, em meio aos depoimentos sobre essas mulheres podem ser lidas as reservas feitas à atuação feminina. (DUARTE & PAIVA, 2009, p. 13)

Há, então, uma presença forte de mulheres nesses locais. No entanto, como apresentado pelas autoras, mesmo com essa presença, havia ainda restrições para o acesso

das mulheres a esse ambiente. Em sua correspondência, Clément e Kristeva (2001) discutem sobre esse local de representação feminino na França⁴²:

Veja a epidemia de filosofia na França hoje em dia. Brilhantes, encantadores, os filósofos do terceiro tipo são todos homens, como os novos filósofos de 1978. O tão famoso “retorno da filosofia” é faca de dois gumes: retornam os filósofos, mas as mulheres não participam. Os cafés filosóficos franceses nada têm a ver com os salões dos enciclopedistas, onde as mulheres eram verdadeiras parceiras de discussão nos debates em que a questão da moral pouco aparecia... Não estamos nos começos do Século das Luzes, recaímos no obscurantismo dos círculos aristocráticos de Balzac, aos quais as jovens duquesas do *faubourg* Saint-Germain não tinham acesso. O mundo do sentido era então o das sociedades secretas só para homens. Quanto às mulheres de trinta anos, em Balzac já eram velhas. As mulheres não “duravam”. Seu papel? Deviam se entregar tanto à paixão quanto à “cozinha”. (CLÉMENT & KRISTEVA, 2001, pp. 28-29)⁴³

Há ainda uma outra questão: não era permitido às mulheres a apresentação literária de qualquer tema. Havia temas específicos para a escrita feminina. Dessa forma, aquelas que se aventuravam a escrever sobre elementos permitido apenas para os homens eram criticadas pela sociedade. Duarte e Paiva (2009), ainda no mesmo texto, afirmam que

[c]riam-se, portanto, duas imagens distintas de mulheres de letras nos jornais: a da mulher que, embora se aventure pelos caminhos das letras, rompendo os limites do privado, segue certos padrões de comportamento estabelecidos para ela, e a da que, definitivamente, não se submeteu a esses padrões e chocou a sociedade de seu tempo por meio da literatura e de um comportamento nada convencional, o que lhe rendeu críticas e ressalvas. (DUARTE & PAIVA, 2009, p. 15)

Percebe-se, portanto, que há uma negação em relação às mulheres que buscaram posições diferentes daquelas normalmente permitidas pela sociedade. Para as mulheres,

⁴² De acordo com Ana Paula Vosne Martins, “Os salões berlinenses se espelharam no modelo dos salões franceses, a começar pelo papel ocupado pelas *salonnières*, estas mulheres cultas, refinadas e educadas que por sua origem social ou através de casamentos com homens ricos e bem posicionados socialmente, conseguiram uma margem de autonomia que as suas descendentes burguesas do século XIX jamais conseguiriam sonhar. As *salonnières* da época do Iluminismo eram pessoas ativas nestes espaços nos quais se reunia uma sociedade seleta; suas impressões, opiniões e julgamentos contavam muito entre seus pares e amigos; elas tinham um papel político nada desprezível, conseguindo alavancar carreiras filosóficas, literárias e artísticas, bem como carreiras diplomáticas e militares graças aos seus contatos e à rede de influência na sociedade de corte. Mas, antes de pensarmos nelas como mulheres ricas e influentes devido exclusivamente à sua posição social, temos que lembrar que grande parte desta importância social e cultural se deve a elas mesmas; a estas mulheres que se fizeram movidas pela ambição, pelo conhecimento e pela educação que tiveram e que aperfeiçoaram junto aos seus amigos e amigas”. (MARTINS, 2007, pp. 56-57)

⁴³ Clément à Kristeva, Dacar, 07/01/1997.

não era permitido tratar de assuntos que não estavam nas pautas femininas. Dessa forma, segundo Cunha (2012),

[a] crítica feminina nasceu da necessidade de privilegiar o olhar e a perspectiva hermenêutica feminina na abordagem de textos canônicos, quer salientando a representação da mulher nessa literatura androcêntrica, na qual era idealizada (mulher anjo) ou diabolizada (mulher fatal, bruxa, decaída), mas sempre dela prevalecendo imagens estereotipadas. (CUNHA, 2012, p. 1)

Segundo a autora, a crítica feminina tem também como objetivo explicitar as relações estereotipadas colocadas na literatura, as quais auxiliam para a construção de uma imagem da mulher no mundo. Muitas vezes, a mulher é mostrada nos textos por meio de uma visão idealizadora, aquela que não condiz com as reais circunstâncias de vida.

Zizani e Polesso (2010), retomando as ideias de Ria Lemaire⁴⁴, afirmam que

[a] história literária, da maneira como vem sendo escrita e ensinada até hoje na sociedade ocidental moderna, constitui um fenômeno estranho e anacrônico. Um fenômeno que pode ser comparado com aquele da genealogia nas sociedades patriarcais do passado: primeiro, a sucessão cronológica de guerreiros heróicos; o outro, a sucessão de escritores brilhantes. Em ambos os casos, as mulheres, mesmo que tenham lutado com heroísmo ou escrito brilhantemente, foram eliminadas ou apresentadas como casos excepcionais, mostrando que, em assuntos de homem, não há espaço para mulheres “normais”. (ZINANI & POLESSO, 2010, p. 102)

Dessa forma, é importante que haja uma maior relevância para a crítica que se propõe a trabalhar os textos femininos, de forma a dar visibilidade a textos que foram reprimidos e esquecidos pela crítica literária. Assim,

[o] feminismo tem um papel relevante na escrita de uma nova historiografia que possa enriquecer a narrativa histórica com perspectivas que inscrevam a mulher como agente no processo social, político, econômico. Colocando-se, retrospectivamente, numa posição de excluída, ela pode problematizar a visão do processo histórico como uma série de políticas de poder que ganham em ser vistas inter-relacionadamente, porquanto a questão de gênero atravessa todas as esferas do fenômeno social. (CUNHA, 2012, p. 3)

Tal ação é muito importante, pois é necessário que as mulheres também sejam vistas como sujeitos históricos e sua participação social é necessária para a construção de uma historiografia que represente os diversos setores sociais. Além do espaço literário, é importante que a mulher ocupe outros ambientes, como o cenário político. Kristeva, em

⁴⁴ LEMAIRES, Ria. “Repensando a história literária”. In: HOLLANDA, Heloísa Buarque de. *Tendências e impasses: o feminismo como crítica da cultura*. Rio de Janeiro: Rocco, 1994, p. 58.

sua carta de 22 de janeiro de 1997, escrita em Paris, enviada à Clément, a qual compõe a correspondência de *O feminino e o sagrado*, afirma que

[n]ão, não quero que as mulheres continuem humildemente em casa, nem nas antecâmaras dos partidos políticos; chego a pensar- sempre de vanguarda! - que temos o direito à “igualdade” na Assembleia Nacional, no Governo e em tudo o que se possa imaginar como poder político nacional, internacional e outros. Longe de mim a ideia de insinuar que as mulheres se comprazer em seu “estatuto” de sujeitos passivos quando não o de dolorosas mártires das religiões. (CLÉMENT & KRISTEVA, 2001, p. 46)

Muito mais do que ocupar locais anteriormente ocupados por homens, é preciso que a mulher se mostre, com todas as suas qualidades, como mulher. Como afirmado por Clément, “Quando o assunto fica sério, o simulacro que nos leva a pensar que se trata de um homem desaparece”. (Idem, p. 41)⁴⁵. Dessa forma, a crítica feminina ou feminista não deve apenas buscar uma imitação daquilo que normalmente é masculino, mas incitar uma produção que realmente seja a favor e pela mulher, pois, “o essencial para uma mulher surge como aquilo que se partilha com outras mulheres.” (Idem, p. 7).

Assim, o estudo sobre a mulher escritora, principalmente aquele desenvolvido por outras mulheres, é essencial para que se desconstrua estereótipos criados em torno da figura feminina e, além disso, é possível, por meio da representatividade, dar também espaço a outras mulheres, para que elas também se permitam escrever, pois “uma mulher que escreve tem poder. E uma mulher com poder é temida.” (ANZALDÚA, 2000, p. 234).

Além disso, a correspondência parece ser o local mais apropriado para essa discussão, uma vez que permite uma troca de experiências e, geralmente, se pauta em vivências reais. Devido a isso, as autoras puderam pensar e problematizar o espaço social permitido às mulheres, assim como os estereótipos atribuídos a elas. Pelo fato de as cartas que compõem a correspondência trabalhada nessa dissertação terem caráter ensaístico, as autoras puderam expor seus pontos de vista acerca da posição social feminina, refletindo sobre suas experiências pessoais, a partir da perspectiva mulheres que ocupam espaços de poder.

⁴⁵ Clément à Kristeva, Dacar, 16/01/1997.

Capítulo 3- As mulheres e o divino: experiências hierogâmicas

*Transforma-se o amador na cousa amada,
por virtude do muito imaginar;
não tenho, logo, mais que desejar,
pois em mim tenho a parte desejada.*

Luís de Camões

As mulheres, como mostrado no capítulo anterior estão, historicamente, submetidas a uma ordem machista e patriarcal, a qual as impossibilitou de estarem presentes em diversos âmbitos sociais. Muitos esforços ocorreram, e as mulheres reivindicaram seus direitos de participação social. Houve grandes conquistas, porém ainda existe muito a se fazer.

Um dos âmbitos em que as mulheres tiveram suas vozes silenciadas por séculos foi o religioso. Ivone Gebara, filósofa e teóloga feminista, afirma, em seu livro *Filosofia Feminista: Uma brevíssima introdução*, publicado em 2017, que a sociedade, e aqui insere-se também a religiosa, age como se a centralização dos direitos no masculino fosse algo dado de partida. Ela diz que

[é] como se a natureza, os deuses, ou eles próprios estivessem convencidos de que o ato de pensar o mundo, a vida humana e os seus sentidos fossem o seu dever e a sua prerrogativa. Durante muito tempo, “nacer mulher” foi considerado como uma posição de inferioridade no mundo, uma desvantagem imposta pelo destino. (GEBARA, 2017, p. 9)

Entender essa discussão sobre a perspectiva de uma filósofa religiosa diz muito, uma vez que mostra como esses ambientes não estão preparados para compreender o pensamento feminino. Gebara (2017) também afirma que a filosofia feminista por si só já é um ato revolucionário, pois pode ser considerada como uma revolução em um ambiente tradicionalmente masculino. Essa colocação da mulher no local de pensadora é um ato que quebra com a hegemonia do pensamento masculino.

Para Ivone Gebara, a filosofia feminista, pensando também o local da mulher no meio religioso, tem a ver com a própria vida. Para ela, um passo essencial para a efetivação dos direitos e dos deveres da mulher é o conhecimento dos pensamentos que as cercam, das vivências que as marcam há tantos anos. Portanto, é importante para

projetar uma melhora na qualidade de vida das mulheres no futuro, voltar alguns passos e pensar nas experiências passadas. Ela afirma que

[e]mbora tendo raízes no passado, a filosofia feminista é pensamento para o presente. O presente contém o passado e algo do futuro. No entanto, a sua substância maior é constituída pelo hoje das nossas vidas. (Idem, p.10)

A discussão suscitada pela filosofia feminista se baseia nos acontecimentos passados, porém o objetivo central é gerar uma ação no presente e uma melhoria no futuro. Assim, para as mulheres, a compreensão da vida de outras mulheres, de seus problemas pessoais, de seus desejos, de suas dores etc., faz com que se possa entender também aquilo que as constitui como mulheres na atualidade. A filosofia feminista, nesse sentido, quer entender não o universo, mas o existir, o microuniverso que é cada uma. A discussão gerada pela filosofia feminista, principalmente no âmbito místico, se dá por meio da vivência:

Não estamos compreendendo e explicando todas as vidas, visto ser tarefa impossível, mas algo da nossa vida, do nosso existir atual, algo que tem a ver com o nosso corpo, nossos sentimentos, as nossas crenças, a partir daquilo que herdamos do passado e adquirimos de nosso cotidiano. (Idem, p.11)

Esta discussão proposta por Gebara é muito interessante, pois, apesar de se poder perceber muitos avanços no que diz respeito aos direitos femininos na sociedade, ainda é possível constatar que os ideais que sustentam o mundo são impostas por homens. Maria Clara Luchetti Bingemer, professora e teóloga brasileira, afirma que

[e]mbora a sociedade venha passando por modificações em relação à liberdade da mulher e a conscientização do patriarcalismo, nas relações estabelecidas entre homens e mulheres, de modo geral, ainda são os homens que assumem o poder sobre as mulheres, pois a supremacia masculina é introjetada por ambos, como real, em detrimento da metade feminina da humanidade. Dessa forma, quando a mulher não aceita como “natural” o papel a ela imposto, é comum os homens recorrerem à violência, desde as formas mais sutis à violência física, podendo chegar ao assassinato. (BINGEMER, 2017, p. 30)

A violência contra a mulher é percebida na sociedade há anos e, muitas das vezes, vista como algo normal, uma situação mostrada mais claramente nos capítulos anteriores. No âmbito religioso nunca foi diferente. Durante a Idade Média, por exemplo, tem-se uma gama enorme de relatos de mulheres que foram castigadas devido às suas experiências com as divindades. Catherine Clément, em *O feminino e o sagrado*, faz uma rápida reflexão, em tom ensaístico, sobre o posicionamento da Igreja Católica em relação a essas mulheres que tinham uma liberdade religiosa maior. Ela defende que

[e]m todas as regiões politeístas, a saída do corpo pertence aos dois sexos. Mas na Europa do século XV, só as mulheres voam durante a noite. Deixar sua pele, que liberdade! Porém, o que pensam intrigados os inquisidores é que devem fazer alguma coisa! E respondem por elas: de noite, as feiticeiras fazem tudo às avessas. Beijar a bunda do Grande Bode diabólico, enfiar-lhe a hóstia no ânus, sacrificar uma criança viva, esgotar o repertório do anti-semitismo medieval. Por um pequeno delito de esvoaçar por cima dos tetos, uma simples saudação tirando o chapéu ao passar por cima dos moinhos, elas são condenadas. No entanto, essa transgressão menor não tinha nada de mais... Sair do corpo, embora se faça uma viagem, é apenas sair do ritmo da vida coletiva, estar em vigília em vez de estar dormindo, sair quando tudo está fechado. Mas é também passar para o sagrado, e os inquisidores não queriam saber disso. (CLÉMENT & KRISTEVA, 2001, p.164)⁴⁶

Pode-se entender, com essa afirmação das autoras, que a religiosidade das mulheres ficou (e quem sabe ainda fica) sobre a imposição de colocações masculinas. Apenas os homens podiam decidir verdadeiramente o que seria o correto para a comunidade religiosa. No entanto, a presença feminina na religiosidade é muito intensa e, apesar de estarem sempre nas antecâmaras, preparando os locais para a presença masculina, hoje, pode-se perceber que a mulher é essencial ao religioso. Maria Clara Luchetti Bingemer, em seu texto “A mulher na igreja e na sociedade”, publicado na revista *Annales*, em 2017, reitera que

[a] voz das mulheres, ouvida nas comunidades cristãs latino-americanas, remonta há apenas cinco décadas. Após o grande evento do Concílio Vaticano II, a voz feminina começou a ser ouvida cada vez mais, ocupando espaços efetivamente dentro da igreja. Mulheres coordenavam comunidades em diferentes níveis, questionavam a negação do acesso feminino ao ministério sacerdotal, e produziam reflexões teóricas sobre a experiência religiosa e os conteúdos doutrinas da fé cristã. O fato é que hoje é impossível fazer teologia em nosso continente sem levar em consideração a contribuição feminina. (BINGEMER, 2017, p. 33)

As mulheres, então, ocuparam, com uma frequência cada vez maior, locais nas comunidades religiosas. Normalmente, elas se voltavam aos cuidados com os outros, situação até hoje muito imposta às mulheres:

No entanto, havia também o desafio da realidade. Mulheres com a intenção de fazer teologia nesse momento inicial tinham seus olhos voltados à realidade dos pobres, e percebiam que a teologia deveria ser feita em diálogo próximo com as ciências sociais. Também reconheciam uma realidade que mais tarde foi chamada de feminização da pobreza. Uma pessoa pobre, sendo também mulher, é duplamente pobre, devido a sua condição feminina que agrega a sua condição marginalizada, fazendo sua vida ainda mais complexa e difícil. Portanto, uma nova solidariedade

⁴⁶ Clément à Kristeva, Dacar, 08/07/1997.

surgiu na América Latina, uma que ligava as teólogas com as mulheres pobres que eram das comunidades de base. (Idem, p. 34)

Uma vez que estavam voltadas aos cuidados da comunidade, as mulheres não podiam, na maioria das vezes, se colocar como líderes desses locais. Além disso, a sociedade religiosa impôs, juntamente com o cuidado, uma série de aspectos sociais às mulheres. Um exemplo claro disso é a relação entre o corpo feminino e a sexualidade. Esse corpo, diferente do masculino, é visto como um objeto de desejo e de perdição, não sendo então considerado, como o masculino, um objeto para a adoração:

As reflexões teológicas sobre o corpo sexualizado da mulher e as questões de gênero sempre foram temas importantes no trabalho teológico na América Latina. Em um universo em que o corpo é tão visível e principalmente masculino, as mulheres entram como um fator problemático. É isto – seu corpo ser um “outro” do corpo masculino – que expressa e marca a experiência de Deus, o pensar e falar de Deus, de uma maneira diferente e distintiva. O corpo feminino se torna um ponto de entrada importante para a reflexão da mulher sobre espiritualidade, misticismo e teologia – apesar do fato de que esse corpo foi, em várias ocasiões, uma fonte de discriminação e sofrimento. [...] A igreja ainda é formada por uma forte identidade patriarcal. Por trás dessa identidade patriarcal subjaz a crença na superioridade masculina, refletida não só na parcialidade intelectual, mas também no que podemos denominar de parcialidade ontológica. A teologia feminista tenta superar essa discriminação através de seu discurso. (Idem, p. 34)

A mulher foi, e em certo nível ainda é, afastada das atividades de liderança da Igreja, pois é considerada como um ser que desperta o pecado, que causa o desejo, ou seja, a mulher é muitas vezes vista, nessa perspectiva patriarcal, como a perdição para os homens, não podendo assim ser pura.

Dessa forma, a sociedade como um todo, homens e mulheres, começaram a suprimir a sexualidade feminina, fazendo com que essa se sentisse impura. As próprias mulheres, muitas vezes, a fim de não serem associadas ao mal, à perdição, reprimiam suas expressões sexuais. Francilene Maria Ribeiro Alves Cechinel, no texto “Entre corpo e espírito: o livro da vida, de Santa Teresa d’Ávila”, publicado pela revista *Litterata: Revista do Centro de Estudos Portugueses Hélio Simões*, em 2013, certifica que

[n]este contexto, as mulheres - inferiores por sua natureza, carnis e fracas, fonte e prolongamento do pecado e da tentação - passaram a ser vistas como seres mais propensos a adorar e seguir o Diabo e muitos dos medos e mitos associados à sua sexualidade incontrolável fundiram-se àqueles que iriam compor o universo demoníaco. O nascimento da Inquisição em 1231 e o surgimento da Reforma Protestante em 1520 completaram o fenômeno de demonização de qualquer comportamento social ou sexual “diferente” em que pudesse ser detectado um caráter supersticioso, herético ou algum saber oculto. Tudo isso passou a ser denominado

feiticeira e atribuído ao Diabo e às suas cúmplices naturais, as bruxas. (CECHINEL, 2013, p.13)

Tais ações de repressão à liberdade e ao corpo feminino de um modo geral implicaram em várias questões sociais, as quais podem ser percebidas ainda na atualidade. Dentre essas problemáticas, pode-se ver um silenciamento muito forte das ideias femininas e um apagamento da sexualidade da mulher. Retomando mais uma vez Ivone Gebara, a teóloga afirma que

[n]aturalizar identidades sociais é categorizá-las desde certo determinismo, como se já tivéssemos de obedecer a leis pré-estabelecidas sobre papéis e escolhas relativas à vida humana. É também situá-las em uma escala hierárquica de valores em que uma oposição entre eles se faz presente. Tais identidades fixas criaram muitas formas de violência e silenciamento da vida das mulheres ao longo dos séculos de história. Tivemos de desempenhar papéis que uma poderosa força organizativa chamada Natureza, situada acima de nós, nos determinava. Qualquer transgressão desses papéis “recebidos” era considerada como uma forma de infração à sociedade, à natureza e a Deus. Mas não somente as identidades femininas foram naturalizadas; as masculinas também, embora de forma diferente, realçando o seu poder e a sua supremacia. (GEBARA, 2017, pp.11-12)

Como colocado por Gebara, as identidades sociais foram impostas ao longo dos anos sobre mulheres e homens, de forma que se atribuiu essa imposição a uma ideia divina, intransponível, com a qual os humanos não poderiam discutir. Essa ideia de que os papéis sociais estariam acima de todos e não deveriam ser revogados ou desobedecidos fez com que homens e mulheres se estabelecessem dentro desses limites, temendo uma revolta divina, uma vez que romper esses ideais podia ser considerado como uma grave infração. Gebara (2017) afirma ainda que

[a] filosofia feminista denuncia as sociedades do passado e do presente nas quais predomina um modelo de ocultamento social de pessoas, de violência e dominação, fruto de uma compreensão hierárquica e dicotômica das relações humanas. Em virtude delas, os papéis são naturalizados, pré-estabelecidos, e determinam identidades e comportamentos, mais ou menos fixos para os seus diferentes membros. E quando não se obedece aquilo que está pré-estabelecido a violência se instaura nas suas diferentes expressões como o caminho para restaurar a antiga ordem chamada de natural. A pretensa imutabilidade da ordem natural é uma visão de poder mantida por poderes sociais, políticos e culturais. (Idem, p.12)

Além disso, a pensadora diz que “os fundamentalismos políticos e religiosos estão com os olhos abertos para reafirmar a subordinação das mulheres como exigência da ordem social e da ordem divina.” (Idem, p.65). Desse modo, é importante que se pense o fazer religioso feminino também com a ideia de que muito do que as mulheres

representaram para a religiosidade foi feito por meio da via da contravenção, da revolta, uma que vez o louvável, o virtuoso para a mulher religiosa era aquilo que ela compartilhava com o homem, a semelhança que podia ser vista entre os dois seres. Catherine Clément, em sua carta de 22 de abril de 1997, endereçada à Julia Kristeva, afirma que

[e]ntre nós, a onipotência paterna pertence só a Deus. Tenha você nascido na Bulgária, e eu na França, isso não muda em nada o fato de que nossa herança judaico-cristã nos constrange a imaginar Deus como Pai Todo-Poderoso. A onipotência não cede lugar ao apego materno absoluto. Existe, mas sem prevalecer. A mãe é honrada e respeitada, mas não tem voz na assembleia. (CLÉMENT & KRISTEVA, 2001, pp.106-107)

Assim, por conta desse silenciamento, desse apagamento das mulheres dos locais religiosos de destaque, restam muitas questões. O que então pode ser considerado como o sagrado para elas? Existe algo que pode ser visto como verdadeiramente feminino nesse universo? É possível que as mulheres tenham conseguido um espaço de destaque juntamente ao divino? Clément e Kristeva (2001) afirmam:

Não a religião, nem seu reverso que é a negação ateia, mas essa experiência que as crenças ao mesmo tempo abrigam e exploram, no cruzamento da sexualidade e do pensar, do corpo e do sentir, que as mulheres realizam tão intensamente sem preocupação alguma, e sobre a qual lhes resta – nos resta – tanto a dizer. Existe um sagrado especificamente feminino? Qual é o lugar das mulheres nessas história que se conta a partir do nascimento de Jesus, quais são suas chances dois mil anos depois dele?... Se as mulheres, como acreditamos, vão despertar no próximo milênio, qual pode ser o sentido profundo desse despertar, dessa civilização? (Idem, p.8)

Esse despertar, proposto pelas autoras, relaciona-se com as discussões feitas durante todo o século XX que culminaram em mudanças. Assim, havia, na época da correspondência, uma esperança no fato que o novo milênio traria ainda mais quebras nos estereótipos estabelecidos por séculos.

Um dos pontos mais percebidos na vida cotidiana das mulheres, algo que o novo milênio não suprimiu, como colocado por Kristeva e Clément, foi a relação entre a mulher e o cuidado. Assim, como nas antigas comunidades religiosas, ainda hoje, o feminino é sempre relacionado ao cuidar do outro. Isso pode ser percebido até mesmo no âmbito profissional, uma vez que profissões que precisam lidar mais diretamente com o humano tendem a ser exercidas por mulheres. Não seria isso um problema, não fosse o fato de as mulheres serem inferiorizadas por essa característica. Gebara (2017) declara que

[n]a realidade, essa ‘não história’ das mulheres foi desvalorizada por conta do seu caráter repetitivo de manutenção da vida, pela pouca criatividade que aparentemente mostrava, como se ela não fosse o solo de nutrição e cuidado a partir do qual todo o resto das atividades da vida se torna possível. (GEBARA, 2017, p.13)

Esse rebaixamento imposto às mulheres pela sociedade devido ao cuidado, reforça outros preconceitos também relacionados ao ser feminino. Dessa forma, tudo o que é imposto pela própria sociedade às mulheres, ou é voltado para as mulheres, é considerado como inferior, levando assim a um silenciamento ainda maior. Isso inclui a maternidade, a beleza, o cuidado doméstico e a sexualidade feminina, entre outros fatores que corroboram a inferiorização do ser feminino:

A função natural da procriação e o cuidado, próprio das mulheres, consideradas impuras ou inferiores, levou, especialmente os filósofos, a fortalecer o silenciamento das mulheres em relação a outras atividades. Séculos depois, essa mesma condição natural os levou a acentuar uma característica que está presente até os nossos dias: a consideração das mulheres como o “sexo belo”, ou, em outros termos, a beleza oferecida aos outros e em função dos outros. [...] O “sexo belo” se afastou da política, da produção da arte e de outros conhecimentos, e as colocou em um lugar de admiração e de serviço ao primeiro sexo. (Idem, p.18)

Desta forma, a função das mulheres nesse caso ficou restrita ao cuidado dos outros, da casa, dos filhos e do marido, de forma que a participação delas na vida pública foi tradicionalmente negada. Gebara (2017) ainda afirma que

[i]sto significa que é a sociedade, e particularmente os homens, que determinam tais identidades, de acordo com os estereótipos, prejuízos e hábitos culturais variados. E as mulheres se ajustaram e se ajustam a esse modelo como se fosse parte da sua própria natureza. (Idem, p.19)

Nesse sentido, as mulheres, devido à imposição cultural de funções a elas feitas, voltaram-se ao cuidado, uma vez que era a atribuição daquelas que amavam a Deus e aos seus familiares. Quem se voltasse para outras atividades seria considerada uma contraventora e não estaria mais nas graças de Deus e da natureza. Dessa forma, as mulheres, ainda na atualidade,

[e]nfrentam a morte no processo da vida, convivem com as forças da morte. São elas que cuidam da criatura enferma, visitam os seus filhos nas prisões, assistem os moribundos. São elas que procuram as mais variadas ervas medicinais na tentativa de curar os doentes e aliviar as dores. Não se trata de dar uma resposta ao último suspiro de vida e criar outras vidas abstratas ou valores eternos, mas de cuidar primeiro dessa vida ameaçada. (Idem, p.26)

Há, então, de forma muito explícita, uma atribuição às mulheres de funções relacionadas ao cotidiano e à tristeza. Aquelas funções que lidam diretamente com a

morte, com a doença, com a dor, com a sujeira são direcionadas ao feminino. Conseqüentemente, há, mais uma vez, uma diminuição do valor da mulher, a qual tem como objetivo cuidar daqueles aspectos “baixos” da sociedade. Às mulheres também cabe a preocupação com o presente, como afirmado por Ivone Gebara (Idem, p.27). Elas são responsáveis pelo cuidado, por amar, por consolar, por ensinar, mas nunca por pensar em mudanças fora do microambiente doméstico.

Um dos aspectos que também deixam clara a negação do mundo religioso às mulheres é a responsabilização pela entrada do pecado no mundo, de acordo com o texto bíblico⁴⁷. Uma mulher foi culpada, primeiramente, por ser seduzida pelo mal e ter se deixado levar até cometer o primeiro pecado, abrindo então o caminho para esse mal a toda a humanidade. Maria Clara Luchetti Bingemer, ainda em “A mulher na igreja e na sociedade”, discute sobre essa associação. Ela diz que

[e]ssa discriminação está fortemente associada – no campo da teologia – com o fato de que a mulher é considerada responsável pela entrada do pecado no mundo, e conseqüentemente, a causa da morte. Apesar de João Paulo II, em sua encíclica *Mulieris dignitatem*, oficialmente denunciar essa teologia, os efeitos continuam. Isso também explica porque as experiências místicas de mulheres são vistas com suspeita e falta de confiança. Muitas experiências místicas ricas de mulheres, tocadas pela graça de Deus com mensagens muito íntimas, permanecem ignoradas ou nas mãos de poucos. Exemplos como Teresa d'Ávila são exceções que confirmam a regra. (BINGEMER, 2017, p. 35)

Assim, como mostrado por Bingemer, o fato de a sociedade, a Igreja e o patriarcalismo relacionar as mulheres ao pecado inicial intensifica a discriminação e o preconceito em relação a esse grupo social. Por isso, muitas das experiências religiosas das mulheres ficam em segundo plano, e, como já apresentado em uma citação de Gebara, essas vivências, que muitas vezes ficam esquecidas, são essenciais para se entender o pensamento feminino.

Nesse sentido, conhecer as experiências místicas dessas mulheres é muito importante, pois elas explicitam muito sobre a relação estabelecida entre o feminino e o sagrado.

⁴⁷ A passagem descrita se refere ao trecho apresentado no livro de Gênesis, capítulo 3. Nesse trecho, a serpente, representada como a enganadora, incita Eva a comer do fruto proibido. Ela o come e o dá também ao homem, Adão. Dessa forma, os olhos de ambos foram abertos, os de Eva e os de Adão, e se viram nus. Após isso, eles foram amaldiçoados com dores e foram expulsos do Jardim do Éden, sendo obrigados a trabalhar para conseguir o alimento.

Segundo Barbosa (2018), “textos místicos são aqueles que apresentam outra forma de presença divina que, por vezes, pode ser alcançada dentro das observâncias religiosas comuns, mas não necessariamente somente aí”. (BARBOSA, 2018, p.37). Pode-se considerar então que a mística feminina é aquela que apresenta relações com o divino normalmente não vistas somente em âmbitos religiosos comuns. Além disso, as experiências místicas não são dadas apenas em situações clássicas de encontro com o divino. Por isso, com frequência, as experiências místicas tendem ao indizível. Luciana Ignachiti Barbosa, em sua tese de doutorado, chamada *Loucos de amor: A poesia nas Palavras de Teresa de Jesus*, defendida na Universidade Federal de Juiz de Fora, no seu Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, em 2018, afirma que

[a] percepção espiritual do místico vem de uma organização já pré-formada mental, linguística e socialmente; é por isso que a experiência é definida culturalmente. Com isso a sua linguagem mística precisa ser reconhecida entre os seus pares. Essa linguagem precisa transmitir o que ele vivencia, mas também precisa ser reconhecida por aqueles que vão ler essa experiência, precisa haver uma articulação entre o que se vivencia e a realidade do seu grupo social. Daí a grande dificuldade do místico dizer o que indizível da sua experiência em palavras que possam ser reconhecidas pelos seus. (BARBOSA, 2018, p.66)

Nesse trecho, é possível perceber também a preocupação do místico com a vivência, uma vez que as experiências relatadas são pessoais e intransferíveis, havendo até mesmo uma grande dificuldade em se fazer entender pelo outro. Luciana Barbosa também afirma que o grande conflito da propagação das experiências místicas está na palavra e naquilo “que lhe escapa, com todos os conteúdos de contraste que isso possa trazer, como oculto/desnudo, visível/ invisível, limitado e infinito...” (Idem, p.67).

Essa grande dificuldade em relação à apresentação daquilo que foi vivenciado pela mística se dá pelo fato de essa experiência representar uma aproximação com o sublime. À vista disso, o místico busca expressar em palavras aquilo que pode sentir em seu corpo, em sua alma, algo que pode representar uma tarefa árdua e complicada. Leonardo Boff, no livro *Experimentar Deus: A transparência de todas as coisas*, publicado pela editora Verus, em 2000, afirma que

[a]quele que experimentou Deus penetrou no reino da mística. A mística não assenta sobre o extraordinário, mas é a transfiguração do ordinário. O místico é aquele que se faz sensível ao outro lado da realidade. É aquele que capta o mistério (de mistério vem mística) que se revela e vela em cada ser e em cada evento da história pessoal e coletiva. E o capta porque aprendeu a ser sensível ao invisível aos olhos, mas sensível ao coração atento. Por isso, o místico autêntico não tem segredos a contar ou

confidências a fazer. Ele vê Deus em todas as coisas enquanto está sempre em busca de um Deus sempre maior do que Aquele que ele já encontrou. Porque Deus perpassa toda a realidade, pode, por isso, ser percebido e experimentado nas mais diferentes situações da vida e em cada detalhe da vida pessoal e do universo. (BOFF, 2000, p.15)

A relação entre o místico e a divindade se dá, então, pela busca cada vez mais intensa de uma presença cotidiana desse ser que traz mudanças profundas para aquele que o experimenta. Ao mesmo tempo que esse ser se faz presente na vida cotidiana daquele místico que o busca intensamente, ele também não é percebido por todos. Aí está a dificuldade de o místico explicar suas experiências aos outros, uma vez que tais ações não são percebidas na vida comum, mas estão em todo lugar. Assim, de acordo com Luciana Barbosa, a descrição da experiência mística “se desprende da linguagem do Sagrado e se torna linguagem humana na memória”. (BARBOSA, 2018, p.92)

O diálogo do místico com o transcendental se dá então pela fé. Ele está atento àquilo que pode ser dito pelo divino o que pode acontecer a qualquer momento. No entanto, essa comunicação com as divindades não se dá, como no relacionamento humano comum, por meio de diálogos ou de gestos, de acordo com Rizzuto (2013, p.356). O místico trabalha os sussurros, tendo que se atentar aos detalhes, às sutilezas, o que faz com que essa relação seja ainda mais minuciosa⁴⁸.

Para Trevisan (2003, p.74), a relação entre o místico e a divindade se consuma por meio do conhecimento e do amor. Nesse sentido, percebe-se que há uma grande intensidade quando se trata de uma mística feminina⁴⁹. As mulheres, por estarem nesse

⁴⁸ Ana María Rizzuto afirma que “O místico, por sua parte, não tem um Deus corpóreo que sustente e reflita com sua presença concreta o diálogo do amor. Deve encontrar esse diálogo na fé, nas escrituras, nas orações, na liturgia e estar atentíssimo em escutar o desejo de Deus presente em toda comunicação, incluindo o discernimento do guia espiritual. Esta é uma diferença essencial com relação aos amantes humanos, cujo discernimento do desejo do outro pode ser esclarecido com o diálogo e o gesto corporal. O místico substitui o diálogo com a oração, na qual trata de escutar os sussurros divinos, sujeitos a um temeroso discernimento. A tarefa do místico requer uma extrema sutileza porque Deus, como dizem os apofáticos, é o incognoscível da via negativa. Rapidamente aprende o místico, o que os amantes maduros também descobrem em sua realidade humana: não é possível amar profundamente se um não se purifica de tudo aquilo que ofende o amado, pois isso limita a recepção de seu amor.” (RIZZUTO, 2013, p. 356)

⁴⁹ Rubens Murillio Trevisan, em seu texto “O valor filosófico do misticismo São João da Cruz: aproximações bergsonianas” destaca que “[c]onforme a tradição cristã, a contemplação mística opera um movimento da passagem da claridade da fé que se refrata em conceitos e fórmulas (dogmas, símbolos, teologia discursiva) para a claridade irradiante de um conhecimento intuitivo e frutivo de Deus como verdade primeira da qual procedem todas as verdades (teologia contemplativa ou mística). Em outras palavras, trata-se da união com Deus consumada no conhecimento e no amor.” (TREVISAN, 2003, p.74),

local de proibição, historicamente estabelecido, muitas vezes, veem nessa relação com o sagrado uma forma de expressão. Assim, a mística feminina explicita também as vivências dessas mulheres que não têm lugar nas grandes instituições.

Voltando à metáfora de Eva, relatada no Gênesis, percebemos que, muitas vezes, essa busca pelo conhecimento pode gerar dor e sofrimento. Eva, ao comer a fruta proibida, teve conhecimento do Bem e do Mal, e isso foi o que lhe causou grande sofrimento, uma vez que, por isso, houve a expulsão do Éden e todas as outras maldições. No entanto, a experiência mística vivida por essas mulheres pode representar ao mesmo tempo um grande prazer, pois a relação mística é profunda e traz mudanças para a vida daqueles que a vivenciam.

No texto “Iniciação e Paixão: a tensão dialética entre Eros e Agape em dois romances de Clarice Lispector”, publicado pela revista *Teoliterária*, em 2012, Maria Clara Bingemer discute sobre essa relação entre a descoberta e o prazer. Ela, discutindo sobre o livro *Uma aprendizagem ou o livro dos prazeres*, de Clarice Lispector, afirma que

[o] que Ulisses, seu mistagogo, deseja é iniciá-la na descoberta do prazer para além do meramente sexual, na descoberta do amor como sentido da vida e fonte de alegria e plenitude. Sentir-se plena é algo que Lori experimenta e comenta uma e outra vez na medida em que avança em sua aprendizagem. (BINGEMER, 2012, p.154)

Na fala de Bingemer, Ulisses é essa pessoa que vai iniciar Loreley no mundo místico. Muito além do prazer sexual, o conhecimento aqui tem um sentido místico, de contemplação do extraordinário dentro do ordinário. A experiência mística, nesse caso, passa pelo corpo, pelo sentido. Ela é sensível.

Assim foi também com Teresa D’Ávila. A experiência mística dessa monja carmelita perpassa com intensidade pelo corpo. Ela sente Deus de muitas formas e nos mais diversos momentos. De acordo com Tomás Álvarez,

[t]oda a graça e a conquista espiritual com sua medida e sua bravura, toda a suavidade e o humanismo de Teresa têm componentes corporais: a abnegação, a dieta, a vivência da oração e da paixão mística, a saúde e a enfermidade, todas as manifestações da precariedade e da mística do homem se expressam através do corpo, que outorga possibilidades de expressão à consciência da fé, do amor e da esperança. Toda experiência de grandeza é também corporal. Corporais são os signos da feminilidade, primeira determinação pessoal anterior e interior a toda outra expressão, e corporal é a expressão de toda forma de resposta. (ÁLVAREZ, 2009, p. 237)

Como mostrado por Álvarez (2009), a experiência mística feminina, da mesma forma como ocorrido com Teresa D'Ávila, perpassa pelo corpo. A feminilidade está muito relacionada com o corporal, com o sensível, muito devido ao fato de as mulheres estarem sempre associadas ao cuidado do corpo, da casa, dos filhos.

A experiência mística, muitas vezes, acontece de forma forte, quase chegando à violência. No entanto, seus efeitos são de paz. A mulher que se submete a esse poder sente uma potência que a acomete “de forma violenta, como uma batalha de forças, mas como uma “doce violência”, pois os resultados são suaves para a alma. (BARBOSA, 2018, p.44)

Em alguns casos, essa experiência mística da mulher, violenta ou não, acontece como uma forma de a mulher se expressar. Sabe-se, como já foi exposto anteriormente, que as mulheres são historicamente reprimidas e subjugadas a poderes masculinos. Além disso, quando se pensa nas mulheres periféricas, aqueles que fazem parte de grupos marginalizados socialmente, isso fica ainda mais evidente. Em *O feminino e o sagrado*, as autoras dão exemplos que mostram como o transe ou o êxtase podem ser muitas vezes associados à classe social do indivíduo:

A palavra se impõe a mim: “transes”. Todas aquelas que caem em transe são negras. Entre a assistência, noto muitas religiosas de pele branca que não se movem. Mas as religiosas africanas também não se movem. As “atingidas” são as jovens africanas leigas, muitas vezes com crianças nos flancos. Nenhum homem; nem mesmo um adolescente imberbe. Os gritos são rigorosamente idênticos: a mesma tessitura, as mesmas modulações. (CLÉMENT & KRISTEVA, 2001, p.12)⁵⁰

Nesse caso, há uma relação não somente entre o transe e a cor da pele, mas existe também a relação com o conhecimento. Aquelas que são leigas, que têm apenas como riqueza os filhos, são as que se mostram mais predispostas a entrarem nos transes. Um outro exemplo, também apresentado por Catherine Clément, na mesma carta, diz respeito às cerimônias religiosas da Índia:

Vamos para outro lugar. Quando vivi na Índia, não vi nenhuma desordem sagrada nas práticas religiosas das burguesas indianas, bem “contidas” por um século de ocupação britânica puritana, e também por sua casta de origem. Pois, nas altas castas do sistema social hindu, a predisposição do corpo não faz parte do código de boas maneiras. Não há possibilidade de se deixar levar. Mas, pode ser visto também, nas peregrinações populares, camponesas indianas desatinadas, desconfio que o transe e sua predisposição têm a ver, sem dúvida, com a casta de origem. (Idem, p.14)

⁵⁰ Clément à Kristeva, Dacar, 07/11/1996.

Assim, uma vez que essas mulheres são socialmente oprimidas sobre vários aspectos, pode-se acreditar que, em alguns casos, a expressão mística da mulher é uma forma de revolta, uma contravenção em relação a um sistema opressor. Uma mulher que tem uma experiência mística está indo contra vários ideais masculinos determinados, como o fato de que as mulheres não podem ter esse lugar de destaque dentro das religiões. Sendo a mística um acesso mais direto à divindade, essa experiência não só as eleva ao mais alto patamar, como as coloca em uma relação de intensa intimidade com o ser ao qual se adora. Algo que, muitas vezes, não é percebido nem mesmo nas experiências masculinas. Kristeva e Clément, discutindo sobre a personagem Antígona, mostram, com clareza, essa relação entre a força, a resistência, e aquilo que é sagrado para uma mulher:

Antígona. Símbolo da contradição entre as leis sagradas e as leis dos homens, Antígona a jovem ideal segundo o espírito filosófico, é aquela que ousa enterrar seu irmão apesar da interdição da cidade. Certamente, existe um ato de Antígona. Ela sai durante a noite, cava a terra, cobre o cadáver de seu irmão. Mas, no momento em que é descoberta “ela está aí”, teimosa, imóvel, de pedra. Quando os guardas se aproximam de Antígona para prendê-la, ela não foge. Parece-me que uma pista nova se abre: a sociedade rege de acordo com o princípio masculino pura, enquanto o sagrado resiste de acordo com o princípio feminino puro. Resistir seria a palavra que convém ao sagrado. (Idem, p.69)⁵¹

Fica claro, na afirmação das autoras, que o sagrado, para as mulheres, perpassa um ambiente de violência, de resistência, porém é algo firme, doce, que cuida de um outro e que se coloca como protetor.

Essas mulheres, normalmente oprimidas e rejeitadas pela sociedade, quando estão em transe, em suas experiências místicas, passam a representar a coragem, a força, a revolução, elas não são mais aquelas que não têm voz nas assembleias, uma vez que estão mais próximas à divindade, muito mais do que os homens que estabeleceram todas as regras:

Voltemos à histeria por onde começou nossa correspondência com uma missa africana ao ar livre. Talvez juntando as duas, a depressão e a histeria, cheguemos a encontrar a chave – ou melhor, uma saída. Minoritárias e exploradas, as mulheres têm direito aos transe – ou às crises históricas, de acordo com o vocabulário. (Idem, pp.214-215)⁵²

⁵¹ Clément à Kristeva, 20/02/1997.

⁵² Clément à Kristeva, 14/09/1997.

Os mesmos homens que definiram os limites para chegar ao divino, quando veem as experiências femininas, as consideram como históricas. Dessa forma, de acordo com Kristeva e Clément (2001),

[a] revolta tem sua razão, e o cenário de uma missa solene facilita as coisas. Através do sagrado de um rito monoteísta, insere-se um outro sagrado, o antigo. Os coros, o incenso, os ouros e as togas, o brilho, o sol no zênite, uma pequena Virgem negra colocada sob o altar, e bruscamente a brecha... Saiu! Quem irá se opor? Nem as correias nem o clero. O grito é irresistível, e existe para isso. (Idem, p.17)⁵³

Desse modo, pode-se perceber a revolta como uma via muito frequente para a experiência mística. Isso é possível, pois a mística não se desenvolve pelos planos comuns, como foi mostrado anteriormente, a linguagem da mística é outra. Assim, uma pergunta faz-se necessária? “Pode-se conceber o sagrado sem desordem? Sim e não. O sagrado quebra a ordem para introduzir o novo. O sagrado é ‘de outra ordem’, já vimos isso em suas místicas e nas minhas curandeiras, nos ‘meus’ transe e nos ‘seus’ êxtases”. (Idem, p.138)⁵⁴.

Mesmo que não previamente colocada essa inversão das regras quando se diz respeito ao sagrado, algumas mulheres sabem disso e estão ali dispostas, buscando um contato cada vez mais íntimo com o divino. “Se o universo dos homens é do lado direito, o sagrado é sempre no avesso. Não é “normal”. ” (Idem, p.164)⁵⁵

Portanto, todas as mulheres místicas, que ascendem ao sagrado, são, de alguma forma, subversivas, revoltadas, não-conformistas. Assim,

[o] sagrado pode servir a uma boa revolta. Que é preciso vigiar? A extensão. O sagrado origina-se na esfera do privado, de onde vem o rito, mesmo que seja coletivo. Iniciação, ritual, cura, o próprio amor concerne aos indivíduos. Quando sai da esfera do privado, a revolta contida no sagrado pode tornar-se mortífera. É preciso que se saiba permanecer minoritário, creio eu. Observe, para nós duas o risco é bem reduzido; nossas armas de intelectuais são, por definição, minoritárias. Melhor! É de noite outra vez, a hora do pensamento. Encontro marcado com a realidade para outras revoltas minoritárias que, como lembrança, eu gostaria de chamar de revoluções, por minúsculas que fossem. (Idem, p.217)⁵⁶

⁵³ Clément à Kristeva, Dacar, 07/11/1996.

⁵⁴ Clément à Kristeva, maio de 1997.

⁵⁵ Clément à Kristeva, Dacar, 08/07/1997.

⁵⁶ Clément à Kristeva, 14/09/1997.

Dessa forma, o êxtase e o transe místicos podem ser considerados como revoltas instantâneas dos corpos, os quais se expressam quando encontram seus sagrados. Essa expressão é percebida por meio, muitas vezes, dos gritos.

Essas revoltas expressas por meio das místicas não se dão apenas em ambientes religiosos. Algumas vezes, as mulheres percebem as divindades em pequenas expressões do cotidiano. É necessário, então, entender, segundo Catherine Clément, em carta endereçada à Kristeva, em 16 de janeiro de 1997, que o sagrado e o religioso não são sinônimos. Essas palavras não representam as mesmas ideias na vida cotidiana. Muitas vezes confundidas, elas estão em planos diferentes:

Quando se trata do sagrado, ser vazante por excelência, precisamos não nos enganar de cano. Se não quisermos cair em impossíveis quiproquós, distingamos, caso você concorde, o religioso e o sagrado. Já nos embrulhamos, misturamos cerimônia e vida quotidiana, excepcional e comum. Portanto, sejamos precisas. Parece-me que o sagrado precede o religioso. (Idem, p.42)

Enquanto o religioso diz respeito ao que é percebido no plano “comum”, o sagrado está além daquilo que pode ser colocado em palavras. O êxtase, os transe e as revoltas femininas acima mencionadas estão no plano do sagrado, nada têm apenas de religioso. Nesse sentido, posto que não é necessário um ambiente religioso para que o sagrado possa agir, é possível ter uma experiência mística em diversos ambientes, até mesmo no ambiente doméstico. O sagrado então é expresso por esse extraordinário que está nas pequenas coisas. Segundo Rodrigo Portella e Ana Lúcia de Araújo Portes, no texto “Profano-Cotidiano-Sagrado: A Poesia de Adélia Prado em Diálogo com Mircea Eliade”, publicado na revista *Teoliterária*, em 2019, sobre a escrita de Adélia Prado⁵⁷,

[n]a escrita adeliânica, o sagrado seria o que dá luz e sentido ao profano. O extraordinário se manifesta no ordinário da vida, nas mais variadas situações. É o olhar diante do mundo e dos acontecimentos corriqueiros que permitem que o indivíduo vivencie o que há de mais belo e sublime. (PORTELLA & PORTES, 2019, p. 167)

É interessante pensar que o sagrado pode ser atingido em diversos ambientes, qualquer elemento do cotidiano pode se tornar, para o místico, um sacramental. Até mesmo a sexualidade da mulher, algo tão reprimido por séculos, pode se tornar algo

⁵⁷ Adélia Prado é uma escritora mineira ligada ao modernismo. Sua obra trabalha temas relacionados ao cotidiano, ao sagrado, e ao encanto pelas coisas simples. Recebeu os prêmios Ordem do Mérito Cultural, Prêmio ABL de Literatura Infanto-juvenil, entre outros. Algumas de suas obras são *O coração disparado*, de 1977 e *Bagagem*, de 1976.

poderoso, uma vez que haja esse encontro entre o sagrado e o profano do cotidiano. O poema a seguir é também de Adélia Prado, e mostra como o sagrado pode ser percebido em meio a um ambiente ordinário. Quando nada parece estar apto a recebê-lo, o sagrado se faz presente e transforma a vivência daquela que o recebe:

A menina e a fruta

Um dia, apanhando goiabas com a menina, Ela abaixou
o galho e disse pro ar - inconsciente de que me ensinava
- ‘goiaba é uma fruta abençoada’ Seu movimento
e rosto iluminados agitaram no ar poesia e Espírito: o
Reino é dentro de nós, Deus nos habita. Não há como
escapar à fome de alegria! (PRADO, 2015, p. 189).

A relação exposta por Adélia Prado para a experiência mística apresenta-se, inicialmente, como contraditória. São apresentados elementos opostos. Sagrado e Profano não podem se juntar. Porém, “em Adélia, esta ruptura parece não existir, visto que sagrado e profano se misturam. Mas, por outro lado, justamente por se misturarem é pressuposto que sejam coisas distintas; eis a dialética, pois, entre sagrado e profano em sua obra.” (PORTELLA & PORTES, 2019, p.180).

Fica claro, então, que “o transe é universal: pode-se encontrá-lo em qualquer parte do mundo! (CLÉMENT & KRISTEVA, 2001, p. 13)⁵⁸. Sendo assim, aquilo que chamamos de transe, de êxtase, se faz percebido na vida cotidiana, de forma que se pode considerar a “vida como a última face do sagrado. (Idem, p.20)⁵⁹.

Qualquer elemento cotidiano pode ser uma via para o sagrado, nesse contexto. Em *O feminino e o sagrado*, Catherine Clément conta sobre o seu objeto transicional, aquele objeto ao qual ela se agarrava na infância, a fim de fugir da tristeza. Ela narra uma dessas situações, na carta enviada a Kristeva, no dia 20 de fevereiro de 1997:

Se tenho alguma relação com o sagrado, sua fonte encontra-se nessa lembrança ameaçadora. Não tenho capacidade de acreditar em um deus, mas o sagrado no cotidiano me vem da guerra. Uma lâmpada que se acende (sinal), a aurora através da janela (a hora do leiteiro ou da Gestapo), o crepúsculo (haverá bombas esta noite?), a partida dos meus num trem para uma ida simples, sem volta, o fim de um texto. Ausência e não-retorno, isso é banal em psicanálise infantil. (Idem, p.67).

A presença do sagrado na vida de Clément ainda criança estava no brinquedo que a acalentava durante a guerra. Esse cotidiano que traz o profano e o sagrado tão próximos. Uma situação de tristeza que é apaziguada por um elemento infantil. Depois de adulta, Clément descreve seu sagrado da seguinte forma:

⁵⁸ Clément à Kristeva, Dacar, 07/11/1996.

⁵⁹ Kristeva à Clément, Paris, 01/12/1996.

Vou lhe dizer o que é o meu sagrado. A memória das linhagens familiares, “a cabeça dos meus filhos” (sobre as quais juramentos são prestados), as alianças de amor e de amizade, o respeito pelos mortos, a lâmpada judia diante da fotografia de minha mãe durante o ano de luto por ela, os ritos ancestrais. Estou sendo confuciana? Não, sou verdadeiramente judia. O rabino que enterrou minha mãe em junho passado dizia-me que para os judeus a única crença no além tem a ver com a sobrevivência de Israel de geração em geração: o além é a própria memória. Eis aí meu sagrado; ele é fiel por definição. (Idem, p.89)⁶⁰

Para umas, o sagrado está no colher goiabas, como no poema de Adélia Prado, para outras em um objeto transicional, como para Clément enquanto criança e, para outras ainda, o sagrado está na maternidade. Este último, o sagrado na maternidade, pode ser percebido por duas vias, pelo sofrimento e pela divindade. Começemos pelo sofrimento.

Como já dito, a responsabilidade do cuidado da família foi tradicionalmente colocada sobre os ombros das mulheres. Dessa forma, aquelas que se tornavam mães se viam em uma intensa relação com os filhos. Assim, apesar dos momentos de felicidade, há também a tensão, o medo e a preocupação com aquelas vidas que dependem da mulher para viver: “Esse sofrimento é não apenas o de sentir as limitações do filho que o fazem sofrer e a ela conjuntamente com ele, como também o de perceber que a sociedade onde vivemos hoje se recusa a voltar o olhar para o sofrimento e com ele conviver”. (BINGEMER, 2017, p. 43). Nesse sentido, qualquer tipo de limitação do filho é vista pela mãe sofredora como um grande obstáculo e um motivo de preocupação.

Um outro ponto muito importante, em relação ao sagrado sofrimento vivido pela mãe, diz respeito à forma como a sociedade vê aquela mulher que decidiu cuidar dessa vida. Mais uma vez, devido às questões sociais envolvidas na construção do estereótipo feminino, a mulher é taxada, não por aquilo que ela sente ou faz, mas por quem a acompanha. Segundo Ivone Gebara,

[a] mãe solteira, depois de ser considerada “puta”, é resgatada de certa forma pela maternidade. O fato de ser mãe e de cumprir com tal função outorga-lhe certo privilégio reconhecido em algumas classes sociais. As solteironas guardam o estigma de não ter podido agradar a um homem, pelas mais diversas razões. No geral, resta-lhes servir à família e são objeto de críticas e piadas quase sempre ligadas ao não uso da sua sexualidade com um macho. (GEBARA, 2017, p.19)

Fica claro, então, que as mães, antes de terem esse acesso ao divino, mesmo por meio do sofrimento, são, mais uma vez, julgadas pela sociedade. Além disso, como

⁶⁰ Clément à Kristeva, 12/03/1997.

mostrado por Gebara, aquelas que por algum motivo não se casaram são consideradas como indesejadas, vistas com inferioridade pela sociedade.

Além disso, há também um sofrimento relacionado à sexualidade da mãe. Aquela que antes era desconsiderada, agora, enquanto mãe, recebe um papel que não permite o acesso à sexualidade. O desejo da mulher-mãe é restringido, e ela tem que estar disponível para a família, filhos e marido, porém nunca mais para si mesma. Não pode mais buscar sua própria satisfação. No entanto, uma “mãe continua a ser uma mulher, com seus desejos e seu ‘fazer’ erótico ou profissional, e essa tensão da existência [...] não cessa de imiscuir na serenidade de seu elo com a criança”. (CLÉMENT & KRISTEVA, 2001, p.75)⁶¹.

A outra via de acesso ao sagrado na maternidade se dá por meio da divindade. Para algumas mulheres, a vida do filho é uma prova de que o sagrado se faz presente para ela. Há algo próximo a uma divinização daquele ser por ela mesma gerado. Segundo Kristeva, em *O feminino e o sagrado*, em carta escrita no dia 17 de março de 1997, “Nada é mais sagrado, para uma mulher, do que a vida de seu filho”. (Idem, p.73). É interessante pensar que a divindade na maternidade é uma vida de mão dupla. Ao mesmo tempo que a mãe diviniza o filho, é também divinizada por ele, algo que dificilmente acontecerá com a figura do pai. Isso acontece, pois, o processo de nascimento, amamentação e criação são apenas da mãe, logo o pai precisa agir para que a criança o tenha também como essa figura com a qual ele pode ter a experiência do divino. Kristeva, na mesma carta, afirma que

[f]ora da maternidade, não existem, na experiência humana, situações que nos coloquem em face dessa emergência do outro de forma tão simples e radical. O pai, à sua maneira e menos imediatamente, é conduzido à mesma alquimia; mas deve, para fazer isso, se identificar com o percurso do parto e do nascimento e, portanto, com a experiência materna, precisa tornar-se ele mesmo maternal e feminino; antes de contribuir com a sua própria parte da distância impensável e radical. Gosto de pensar que, em nossa aventura humana, nos é dado encontrar o “outro” – raramente, às vezes... – se e somente se nós, homens e mulheres, formos capazes dessa experiência maternal que transforma o erotismo em ternura e faz de um “objeto” um “outro eu”. (Idem, p.74)

Além disso, com frequência, as figuras religiosas, místicas e sagradas, aquelas que têm experiências fortes com suas divindades, mesmo que nunca tenham conhecido a maternidade, são relacionadas com as características maternas. Segundo Bingemer (2017,

⁶¹ Kristeva à Clément, Paris, 17/03/1997.

p.44), alguns místicos assumiram papéis de virgens de Deus. Além disso, ela afirma que, no caso da religião católica, há uma facilidade em transitar no terreno feminino, sendo que essa relação entre o feminino e Deus culmina em uma experiência de amor.

Assim, a experiência da maternidade em relação ao sagrado é uma forma de atingi-lo, uma vez que a maternidade representa a essência do sagrado, o dar a vida. Somente as mulheres podem dá-la. Somente elas, atingem esse estado sagrado.

Um exemplo muito interessante e que ainda causa muitas discussões sobre a relação entre a maternidade e o alcance ao sagrado é Maria, mãe de Jesus. Maria, conhecida como aquela que não conheceu o pecado, é vista por muitos como um exemplo a ser seguido. Porém, muito se discute sobre essa figura, que foi mãe sem ter conhecido a sexualidade. Assim, para muitos, a figura de Maria, ao mesmo tempo que exalta e dá poder às mulheres, faz com que haja uma negação da sexualidade feminina. Apenas aquelas que se distanciam dos prazeres da carne podem entender os mistérios do sagrado. Gebara (2017) declara que

[a]s virgens situam-se de maneira particular nas estruturas da religião cristã. São as consagradas a Deus pelos votos da religião ou da vida religiosa. Aqui também o controle masculino se faz sentir com força. A elas foi-lhes imposta uma ideologia que, embora tivesse raízes libertárias no passado, ao longo dos séculos foi se transformando, se formalizando e se tornando em um comportamento de dependência, regado por leis feitas e subordinadas ao clero. (GEBARA, 2017, p.19)

Dessa forma, aquela que quer se manter em contato com Deus deve se abster dos prazeres do mundo e se entregar, de corpo e alma, a Ele. Apenas a total entrega e submissão podem levar essas mulheres, virgens, ao abraço do Pai. Em *O feminino e o sagrado*, Julia Kristeva discute também sobre essa imposição da virgindade como uma etapa para se alcançar o estado sacralizado:

Em primeiro lugar, não vamos exaltar muito depressa nossas competências sexuais em face da tola “virgindade”! O adjetivo “virgem” para caracterizar Maria seria um erro de tradução: ter-se-ia substituído o termo semítico que designa o *status* sociolegal de uma jovem não-casada por um termo grego *parthenos*, que especifica uma situação sociológica e psicológica. Horror discriminatório, exclusão das mulheres da sexualidade, castidade punitiva? Certamente, com certeza, somos violentamente contra esse tipo de manipulação machista, nem é preciso dizer! (CLÉMENT & KRISTEVA, 2001, pp.92-93)⁶²

⁶² Kristeva à Clément, Ars-en-Ré, 18/04/1997.

Além disso, ao mesmo tempo que a figura de Maria representa a virgindade, ela também remete ao poder. Maria é aquela que, sem ter morrido, subiu ao céu, está junto a Deus, intercedendo pelos pecadores. Ela traz em si uma duplicidade. Ao mesmo tempo que Maria é a virgem que se entrega ao pai, é a mãe submissa que louva seu filho, ela é também *regina*, rainha assunta ao céu. Maria Clara Bingemer, no seu texto “A mulher na igreja e na sociedade”, publicado em 2017, pela revista *Annales*, ainda trabalhando com as ideias de Kristeva⁶³, afirma que

[a] enorme importância que para Kristeva parece ter o mistério de Maria no imaginário religioso cristão é o fato de que a relação dela com seu Filho Jesus – gerando quem a gerou, sendo anterior a ele em sua humanidade, mas posterior por sua divindade, e virgem e mãe simultaneamente - se torna matriz para uma rede de outras relações muito complexas: a de Deus com a humanidade, a do homem com a mulher, a do filho com a mãe, etc. (BINGEMER, 2017, p. 45)

Ela diz ainda que

[a]venturando-se pelos outros dogmas marianos, Kristeva vai constatar igualmente que Maria não apresenta duas conotações constitutivas da humanidade. Uma delas é o exercício da sexualidade, sendo virgem. Igualmente a fé cristã afirma que ela não morreu, mas “adormeceu”. A piedade mariana, sobretudo oriental, proclama o “*dormitio* Maria”. E a fé católica a venera como “assunta” ao céu em corpo e alma, não tendo a morte poder algum sobre sua pessoa. Essa ausência da morte física esteve sempre na Revelação cristã ligada ao pecado, e como Maria é a Imaculada, a sem pecado, a morte não pode ter poder sobre ela. (Idem, p. 45)

Logo, Maria representa essa figura imaculada, uma vez que não conheceu o pecado, principalmente o pecado sexual e essa figura que não morre, pois o pecado e a morte não têm poder sobre ela. Ao mesmo tempo, ela representa a dor daquela que perde o seu filho, que o vê sofrendo no calvário e aquela que sobe aos céus como rainha, para interceder pelos pecadores. Em *O feminino e o sagrado*, Kristeva e Clément se estendem na correspondência em uma discussão sobre a figura de Maria:

Em contrapartida, estou pronta a me bater pela minha Virgem. Digo mesmo “minha” Virgem, porque cada um tem a sua e tenho a impressão de que a minha não está totalmente de acordo com o cânon da Igreja. Você há de convir que não ignoro as armadilhas colocadas por essa mulher sagrada à nossa feminilidade há dois mil anos: o corpo reduzido a ouvir e às lágrimas; esconde-me essa sexualidade que eu não saberia ver, sob todos os drapeados possíveis e imagináveis dos melhores pintores e dos outros; santificação do sofrimento e da dor e, depois de tudo, apenas o reconhecimento de um poder inigualável: nossa Rainha dos céus talvez

⁶³ KRISTEVA, Julia. *Seule une femme*, Paris: L’aube, 2013.

domine os abismos místicos, mas não é vista pelas alamedas do poder eclesiástico etc. (CLÉMENT & KRISTEVA, 2001, p.93)⁶⁴

Apesar de todo o poder concedido à virgem que não morre, aquela que não conheceu o pecado e mesmo assim deu à luz aquele que veio para salvar o mundo, não lhe é concedido espaço de poder no mundo eclesiástico, como afirmado por Kristeva no trecho acima. O universo religioso, assim como a sociedade no geral, envolta em dogmas patriarcais e machistas, usam, muitas vezes, a figura da virgem, submissa como forma de repressão dos desejos e das vontades femininas. Mesmo sendo poderosa, Maria, com frequência, é lembrada pela submissão:

A figura de Maria, difundida há já dois mil anos para a cristandade e para o resto do mundo, sempre assombra essa mistura de poder e da dor, da soberania e do inominável. [...] Maria parece-me feliz e confiante, nada desfeita em sua doçura. Não há dúvida alguma de que, anulando o corpo e a sexualidade feminina em benefício da complacência e da virgindade, o cristianismo censura perigosamente a fertilidade feminina, combate o paganismo e suas deusas-mães, e impõe contra Eva-pecadora uma Maria pura. (Idem, pp. 78-79)⁶⁵

A figura de Maria então deixa clara essa ambiguidade vivida nos âmbitos religiosos, de uma mulher que é forte, tem acesso à divindade, tem poder para rogar por aqueles que não conseguem, porém, ao mesmo tempo, é submissa, voltada às lágrimas, uma cuidadora. Isso diz muito também sobre as mulheres, já mostradas anteriormente, que entram em êxtases. Elas, muitas vezes, têm um local de destaque, por um momento, enquanto estão em contato com o divino, no entanto, fora desse âmbito, continuam sendo oprimidas e subjugadas pela sociedade, sendo que a revolta, expressa por meio da mística, fica restrita a elas:

Maria goza de um poder, ao mesmo tempo reconhecido e negado, que estende um espelho tranquilizador às mulheres. Mãe de Deus, a Virgem é mais mimada do que seu filho, já que ela não sofre o calvário [...]. Que destino! Que astuciosa configuração, não acha? Por um lado, ela satisfaz as aspirações femininas ao poder: eu já lhe disse, ela gratifica nossas paranoias latentes – toda mulher que se mira na Virgem está implicitamente destinada à mesma glória... Mas, ao mesmo tempo e por outro lado, ela as contém quando não as oprime: de joelhos, senhoras, vocês não passam de intermediárias, tomem conta dos bebês e dos doentes, nem sexo nem política, a escuta e a compreensão valem mais do que um corpo sexuado, nunca será demais lhes repetir. (Idem, p.100)⁶⁶

⁶⁴ Kristeva à Clément, Ars-en-Ré, 18/04/1997.

⁶⁵ Kristeva à Clément, Paris, 17/03/1997.

⁶⁶ Kristeva à Clément, Ars-en-Ré, 18/04/1997.

Dessa forma, as mulheres têm mais um ponto de reconhecimento com Maria. Elas são poderosas e alcançam o divino de formas intensas, mas não são respeitadas como deveriam. Elas, que deveriam estar em glória, são consideradas muitas vezes como loucas, por suas experiências divinas serem tão intensas e não facilmente descritas em palavras.

Essas relações femininas com as divindades podem ser consideradas relações hierogâmicas⁶⁷. Como, muitas vezes, as mulheres se veem em situações de total repressão, algumas delas buscam se entregar ao seu deus, de forma que esse vínculo muito se assemelha ao vínculo carnal, à relação percebida entre amantes humanos. Essa pulsão, quase sexual, percebida em algumas vezes entre as mulheres e os seus deuses muito diz a respeito da religiosidade e da forma como ela é imposta às mulheres. Elas têm um local no âmbito religioso, porém é um local subalterno, de submissão, para lembrar a figura de Maria. A sexualidade intensa, representa, nesse caso, uma forma de exposição dos desejos, de intensificação daquele local de pertencimento no sagrado. Éverton Nery Carneiro, no texto “Cântico dos Cânticos: O amor, O sagrado e a Hierogamia”, publicado nos *Anais do Congresso Internacional da Faculdades EST*, em 2014, afirma que

[a] sexualidade é um conceito que, ampliado pela psicanálise, significa energia que pulsa e movimenta, relacionada a viver, pensar, descobrir, sentir, conhecer; constitui-se em um campo de força dos desejos. Estamos falando, portanto, de uma energia que impulsiona todas as produções humanas desde o nascimento e que busca o prazer em suas infinitas possibilidades, prazer esse que pode ser obtido por meio das diversas ações, criações e comportamentos de cada sujeito e não apenas sensual que pode ser obtido diretamente no corpo. (CARNEIRO, 2014, p.421)

⁶⁷ Nos mitos gregos, os deuses são antropomórficos, ou seja, eles são representados como portadores de muitas características humanas. Uma dessas características é o amor carnal, sexual, o desejo físico. Dessa forma, as uniões amorosas entre as divindades eram comuns, entre eles próprios e com humanos, e eram chamadas de relações Hierogâmicas. A hierogamia (em grego ιερογαμία) é, então, uma característica muito presente nos textos gregos, e trazemos o conceito aqui como forma de nomear as relações apresentadas nesta pesquisa. Junito de Souza Brandão, em *Mitologia grega. Volume I*, publicado em 1986, pela editora Vozes, apresenta a união de Urano e Geia para explicar o conceito de hierogamia: “À primeira fase do Cosmo segue-se o que se poderia chamar estágio intermediário, em que *Urano* (Céu) se une a *Géia* (Terra), de que procede numerosa descendência: Titãs, Titânidas, Ciclopes, Hecatonquiros, além dos que nasceram do sangue de Urano e de todos os filhos destes e daqueles, como se pode ver no Capítulo VIII, p. 153sq”. A união de Urano e Géia é o que se denomina uma *hierogamia*, um casamento sagrado, cujo objetivo precípua é a fertilidade da mulher, dos animais e da terra. [...]. Essas hierogamias se encontram em quase todas as tradições religiosas. Simbolizam não apenas as possibilidades de união do homem com os deuses, mas também uniões de princípios divinos que provocam certas hipóstases. Uma das mais célebres dessas uniões é a de Zeus (o poder, a autoridade) e Têmis (a justiça, a ordem eterna) que deu nascimento a Eunomia (a disciplina), Irene (a paz) e Dique (a justiça)”. (BRANDÃO, 1986, pp. 195-196)

Assim, é possível entender que as relações religiosas hierogâmicas, apesar que não se constituírem, no geral, em um ato sexual específico, apresentam forças que buscam o prazer, o conhecimento, os mais diversos sentimentos, normalmente proibidos àquele ser que os busca. Rubens Murílio Trevisan, no seu texto “O valor filosófico do Misticismo de São João da Cruz: Aproximações Bergsonianas”, publicado pela revista *Síntese*, em 2003, retoma as ideias de São João da Cruz⁶⁸ e declara que

[p]or este amor infuso, a alma eleva-se à união íntima com Deus; o ser humano então experimenta, vive, a ação divina, sente-se penetrado pelo divino amor que o arrebatava. O mesmo amor infuso sublima-lhe as atividades espirituais, aplicando-as de modo sobrenatural ao “Objeto” sobrenatural. Este mesmo amor, que no começo da vida mística é causa de amor e sofrimento (Noite escura), torna-se, aos poucos, as delícias da alma (Cântico espiritual e Chama viva de amor), não pela mudança do amor em si, mas pela transformação da pessoa, que uma vez purificada, habitua-se a este fogo divino que se torna agora para ela fonte de paz, de alegria e suavidade inenarráveis. (TREVISAN, 2003, p.78)

Percebe-se, então, que essa força arrebatadora, mesmo que inicialmente traga certa dor, depois se transforma em fonte de grande tranquilidade e paz. Dessa forma, o sagrado pode ser aquilo que uma mãe vê em seu filho, pode ser a dor e o sofrimento, pode ser a ascensão imaculada ao céu e pode ser uma relação quase que física com o seu amado e divino. Como definir, portanto, o que é esse sagrado? Kristeva, em sua carta de 15 de julho de 1997, enviada à Clément, afirma o seguinte:

Não, não quero discutir. Uma palavra de Goethe me vem ao espírito: “Que é o sagrado? ”, pergunta ele em um dístico. E responde: “É o que une as almas.” Depois da experiência do incompatível, o sagrado é o que une. Entre as almas, se admitirmos. Quase tenho vontade de retomar a minha ideia fixa sobre o sagrado no amor materno, mas tenho medo de ser castigada. Contudo, devo-lhe uma confissão: eu acredito mesmo, e esse sagrado que vejo como essencial às mulheres me parece ao mesmo tempo fortemente ameaçado num mundo que sabe fazer tudo, menos “unir as almas”. (CLÉMENT & KRISTEVA, 2001, p.169)

Esse “unir” de almas apresentado pelas correspondentes é muito representativo, pois leva a uma discussão ainda mais profunda sobre as relações hierogâmicas. Para muitos, a sexualidade é aquilo que une duas pessoas em uma só, ideia vista principalmente nas esferas religiosas. Logo, aquele que quer verdadeiramente se fazer um só com o seu

⁶⁸ São João da Cruz (1542-1591) foi místico carmelita e sacerdote espanhol. É conhecido por suas obras que aproximavam o ser humano de Deus. Teve muito contato com Teresa d’Ávila, devido ao seu desejo de trabalhar na reforma da Ordem Carmelita. Sua obra mais conhecida é *A noite escura da alma*.

deus deve se entregar, de corpo e alma – nesse caso, a expressão ganha ainda mais força – sem reservas, a fim de alcançar um lugar de paz, como colocado nas ideias de São João da Cruz, mostradas anteriormente.

Um exemplo que deixa clara essa relação de união divina, muito criticado e obscurecido pela Igreja, é o livro bíblico de *Cantares* ou *Cântico dos Cânticos*. Carneiro (2014) diz que

[j]á vemos aqui a presença de uma relação hierogâmica e seja como for, seja qual for das alternativas citadas, vamos caminhando aqui em uma leitura onde *Cantares* é uma poesia, ou uma série delas, onde dois jovens namorados se encontram e se desencontram e novamente se buscam, num indo e vindo, onde aproximações e afastamentos se sucedem como num ato de amor em busca do êxtase, do prazer, do gozo, do orgasmo, da plenitude da entrega total de um ao outro. (CARNEIRO, 2014, p.416)

Essa busca intensa dos amados um pelo outro à procura de prazer integral de corpo e alma, apresentada no texto bíblico, é muito relevante para o pensamento sobre o local da mulher nessa discussão sobre o sagrado, uma vez que as relações místicas, muitas vezes, se baseiam nesse anseio por conhecer mais sobre o Amado. Além disso, segundo Bataille (1987), a “excitação sexual e o êxtase estão sempre ligados a movimentos de transgressão.” (BATAILLE, 1987. p.160). Dessa forma, percebe-se que, mais uma vez, a entrega ao ser sublime está também relacionada à revolta, à transgressão. No caso das mulheres, esse impedimento ao acesso ao sagrado é dado de partida. As mulheres não são consideradas como aptas a ter uma relação tão intensa com as divindades. No entanto, numerosas são essas que conseguem alcançar a beleza divina. Transgressoras por essência, revoltadas, porém aquelas que conseguem atingir o mais alto nível de contato com o sagrado.

A relação hierogâmica com o sagrado é algo que muda a percepção das mulheres em relação às divindades e muda, também, suas próprias relações pessoais e humanas. Clément compara o contato com a sexualidade divina com o perfume:

“Perfume”, a palavra é poética. Polida demais para ser honesta. De resto, a fabricação dos perfumes depende apenas das essências das flores e do almíscar, que é uma secreção animal de ordem genital; tudo está ligado. Mais do que “perfume”, proponho secreção, humores, odores. Penso no que diz Freud em *O mal-estar da civilização* sobre o erguer-se do animal de quatro patas: quando o macaco transformado em homem ficou de pé, perdeu o olfato. Isso quer dizer que seus órgãos sexuais se afastaram de suas narinas. Só o coito, diz Freud, devolve ao ser humano o sentido e o gosto dos humores do sexo. É preciso um “deixar-se levar” que tem alguma relação com o transe; e como diria o professor Charcot, a respeito das crises

de histeria que ele provocava diante dos olhos do jovem Freud em Paris, “há algo de genital nisso”. Quer dizer que o sexo é sagrado? Não se tem certeza. Mas invertamos a figura: uma vez que autoriza a insurreição brutal dos humores proibidos durante as cerimônias, o sagrado é sexual. (CLÉMENT & KRISTEVA, 2001, p.29-30)⁶⁹.

O sagrado então, nas relações íntimas e hierogâmicas, é transcendental⁷⁰. As mulheres se veem absorvidas por essas relações que as elevam a níveis altíssimos ao encontro da divindade. Voltemos ao perfume. A metáfora é muito coerente. Ao mesmo tempo que o perfume impregna no corpo da pessoa e, durante um tempo, se faz um com ela, ele também é invisível. Não se consegue perceber a presença do perfume, apenas o sentir. Assim também o é a relação hierogâmica. Volátil.

Em carta à Catherine Clément, escrita em 14 de janeiro de 1997, Kristeva conta um caso que presenciou em seu consultório de psicanálise:

Marianne, uma jovem dramática que sofreu bulimia/anorexia e que, ao final de três anos de análise, está cada vez melhor- embora tenha substituído o antigo flagelo alimentar por relações eróticas passionais e “mortíferas” com dois homens-, descreve-me assim suas relações com seus parceiros: “Uma força maior do que eu me estatela no chão, é Deus, não há outra palavra. Ele me pede um sacrifício implacável, sem trégua, sem perdão. Uma obrigação de sofrer. De pagar com o sofrimento em todo lugar, em qualquer lugar, sem amor, amor sempre fracassado...” Eu retomo: “Deus, amor fracassado...” Marianne: “Eu digo “Deus”, porque é uma força fora de mim, impessoal, nem feminina, nem masculina, uma firmeza impiedosa que torna o feminino e o masculino impossíveis. A senhora compreende o que quero dizer? [Ela me interroga sempre, em vão, porque sabe perfeitamente que percebo o que ela quer dizer, especialmente que não sabe de que sexo é.] Mas quando a senhora diz ‘amor fracassado’ isso me faz pensar em minha mãe: no sofrimento que vivi ao seu lado, porque ela estava triste depois que meu pai a abandonou e porque ela preferia meu irmão. Quando digo Deus, penso num sofrimento absoluto, perto de minha mãe, numa dor inelutável, a tal ponto que a gente chega a se convencer que é normal, e até de que é suave...” [...] Se cito as palavras de Marianne, é para mostrar que o que é vivido como “sagrado” traduz uma forma enobrecida do erotismo. (Idem, pp.33-34)

Para Marianne, explicitada por Kristeva, o sagrado é também produtor de uma dor, mais que é muito mais próxima da nobreza do que do sofrimento.

Assim, pode-se entender esse deus, esse sagrado, cada vez mais perto daquele que o busca, de forma que, em algum momento, não será mais possível distinguir os dois.

⁶⁹ Clément à Kristeva, Dacar, 07/01/1997.

⁷⁰ Como colocado pelas autoras de *O feminino e o sagrado* na citação apresentada, o sagrado pode ser confundido com o sexual, uma vez que gera no ser um êxtase, muito próximo ao alcançado durante o ato sexual. É importante afirmar, porém, que não há um ato sexual físico nesses casos, mas uma elevação espiritual sagrada, que pode causar dor ou prazer.

Isso leva a uma relação muito forte entre as pessoas – no caso, focaremos em relações femininas – e divindades, uma relação que pode ser considerada não só como amor, mas também como uma forte amizade. Teresa d’Ávila, reformadora carmelita e fundadora de diversos conventos na Espanha, demonstrava a todo momento ter essa forte relação de amor e de amizade com Deus. Francilene Maria Ribeiro Alves Cechinel, em “Entre corpo e espírito: o livro da vida, de Santa Teresa d’Ávila”, publicado em *Litterata: Revista do Centro de Estudos Portugueses Hélio Simões*, em 2013, conta um pouco sobre essa religiosa carmelita:

Em uma época em que as mulheres não podiam desejar o saber, Teresa lia, escrevia, criava suas próprias teorias e criticava os letrados da Igreja por não saberem responder corretamente seus questionamentos. Em um tempo em que a razão e a natureza masculina tinham a missão de controlar os sentidos e direcioná-los para a elevação espiritual, ela declarava ter experiências místicas que a colocavam em contato direto com Deus e propunha reformular o sistema monástico em que estava inserida. Em uma sociedade onde a sexualidade feminina era cerceada e subordinada aos interesses dos homens, Teresa descrevia como seus sentidos serviam a sua alma e não conseguia evitar o gozo e o êxtase que a invadiam independentemente de sua vontade. Ao longo de toda sua vida, Teresa foi alvo de tantas suspeitas e acusações comuns às mulheres de sua época, que o fato de ter escapado da fogueira e, posteriormente, ter sido canonizada (em 1662) e sido a primeira mulher a receber o título de “doutora da Igreja” (em 1970) parece tão incrível que talvez devesse ser acrescentado à lista de milagres que a Igreja atribuiu a ela. (CECHINEL, 2013, p.14)

A relação de Teresa com a divindade é algo muito emblemático. Em um momento em que muitos direitos, principalmente os voltados à sexualidade, eram vetados para mulheres. Teresa descreve, com uma grande beleza, aquelas relações íntimas que ela tinha, não com humanos, mas com Deus. No trecho abaixo, está transcrita uma das experiências que Teresa d’Ávila descreveu em *O livro da vida*:

Quis o Senhor que eu visse aqui algumas vezes essa visão: via um anjo junto de mim do lado esquerdo em forma corporal, o que não costumo ver, a não ser por maravilha. [...] Esta visão quis o Senhor que eu visse assim: não era grande, mas pequeno, muito bonito, o rosto todo aceso que parecia dos anjos muito elevados que parecem que se abrasam inteiros. [...] Via em suas mãos um dardo de ouro grande e no final da ponta me parecia haver um pouco de fogo. Ele parecia enfiá-lo algumas vezes em meu coração e chegava às entranhas. Ao tirá-lo me parecia que as levava consigo e me deixava toda abrasada em grande amor de Deus. Era tão grande a dor que me fazia dar aqueles gemidos, e tão excessiva suavidade que põe em mim essa enorme dor que não há como desejar que se tire nem se contenta a alma com menos do que Deus. Não é uma dor corporal, mas espiritual, ainda que não deixe o corpo de participar em alguma coisa e até bastante. É uma corte tão suave que se passa entre a alma e Deus que

suplico eu a sua bondade que a dê a experimentar a quem pensar que eu minto. (D'ÁVILA, 2010, p. 267).

O amor entre Teresa e Deus é algo profundo, intenso, cheio de prazer e de dor, que se misturam, de modo que nem mesmo a dor é algo ruim. Percebe-se também, nesse trecho, que ela (Teresa) suplica a Deus para que permita que aqueles que a duvidam sintam também essa imersão do amor sublime, uma vez que, como mulher, era muitas vezes desacreditada frente aos poderes da religião. Barbosa (2018) afirma que

[o] corpo de Teresa se torna palco de uma união mística. Os que estavam ao seu redor poderiam presenciar os efeitos de tal encontro: o corpo inerte, a exaustão física, as faculdades em desarmonia, o intelecto com dificuldade de agir, os suspiros, as lágrimas... Tudo representado no corpo, mas quem esteve em núpcias verdadeiramente fora a alma. O gozo aqui se representa no corpo, não nasce dele. (BARBOSA, 2018, p.39)

A união entre a alma de Teresa e o sagrado causa uma exaustão física⁷¹, algo que aqueles que estavam ao redor não conseguiam entender, da mesma forma como não se entendiam aqueles transes relatados por Catherine Clément, em *O feminino e o sagrado*, ocorridos em Popenguine.

Assim, uma vez imersa no mistério divino, a alma da mulher percebe uma relação de fusão. Como colocado por São João da Cruz, já não é mais a pessoa em si, mas a “Amada já no Amado transformada!” (CRUZ, 2002, p.37). Essa transformação do ser místico é percebida em várias experiências relatadas. Depois que os corpos – ou as almas – se unem, não é mais possível distingui-los, um já se transformou no outro. Teresa d'Ávila afirma: “Disse-me o Senhor estas palavras: Desfaz-se toda, filha, para pôr-se mais em mim. Já não é ela quem vive, mas sim Eu”. (D'ÁVILA, 2010, p.165). Para ela, então, a experiência mística, o êxtase ou o transe, a relação íntima com Deus é uma imersão do ser humano nos mistérios da divindade (BARBOSA, 2018, p.43), depois disso, não há como mais o humano ser o mesmo. Houve já uma transformação profunda na alma daquele que experimentou a Deus.

⁷¹ A obra *O Êxtase de Santa Teresa* ou a *Transverberação de Santa Teresa*, escultura de Gian Lorenzo Bernini feita no século XVII, apresenta um momento de arroubamento de Santa Teresa d'Ávila, enquanto esta é atravessada por uma seta divina. Apesar de a obra ter sido feita para compor a decoração de uma igreja, ela gerou muito escândalo devido à feição da Santa representada. Há discussões sobre o fato de que o rosto de Santa Teresa se assemelha ao rosto de quem está sentido prazer sexual. No entanto, há também quem defenda que a escultura representa um momento de intensa comunhão com o divino, algo que gera também um grande prazer, mas pode causar intensa exaustão.

Além disso, “descobrir-nos é descobrir a Deus. Em nossa estória está tão impregnada a presença divina que para Teresa sem Deus não há estória. (BARBOSA, 2018, p.50). Tudo aquilo que o ser humano é, então, para Teresa, tem relação com o sagrado, com aquilo que a divindade permitiu que fosse vivenciado. Tão profunda experiência que transforma a vida daquele que a sente! Ao mesmo tempo, algo que pode ser encontrado em qualquer lugar, uma vez que, como já visto, de acordo com alguns místicos, a experiência divina está também no cotidiano, sendo em si paradoxal, pois é ao mesmo tempo simples e complexa. O sagrado “eclipsa o tempo e o espaço. *Passa* para um ilimitado sem regras nem reservas que é próprio do divino. Em suma, o sagrado é um acesso imediato ao divino”. (CLÉMENT & KRISTEVA, 2001, p.42)⁷².

O acesso ao divino, então, é profundo, intenso, amoroso, muitas vezes sexual. É algo muito próximo do que se pode perceber como o matrimônio. Sobre o casamento humano, Kristeva, em *O feminino e o sagrado*, afirma que

[m]inimizadas, as mulheres cristãs são, no entanto, protegidas, especialmente, pelo casamento, até que se venha, por sua vez, se tornar uma nova opressão. Sem contar que não se dá uma *igualdade* política (ou religiosa) aos dois sexos, preservando bem suas *diferenças* psicológicas e a contribuição que essas diferenças poderão trazer à instituição. (Idem, p.82)⁷³

No amor entre as mulheres e as divindades, no entanto, não se vê essa desigualdade e opressão, uma vez que um ser já foi transformado no outro. Não há então diferenças, há uma dor, mas ela existe apenas para causar mais prazer, como mostrado no trecho lido de *O livro da vida*.

Em *O feminino e o sagrado*, Clément exemplifica também essa espécie de casamento entre o humano e a divindade:

O modelo encontra-se na mitologia indiana: quando a jovem chamada Parvati se apaixona perdidamente pelo deus Shiva, consagra-se a todo tipo de austeridades para seduzi-lo. Ela se equilibra sobre uma perna, com as mãos postas, e fica assim mil anos. Os cipós a envolvem, ela se torna vegetal. Só então, quando está reduzida ao estado de uma linda planta, é que Shiva concede em olhar para ela e com ela se casar. (Idem, p.109)⁷⁴

Quando a mulher se entrega por completo então para a divindade, há uma reciprocidade no desejo. Não é apenas ela que deseja se tornar um ser só com o deus, mas

⁷² Clément à Kristeva, Dacar, 16/01/1997.

⁷³ Kristeva à Clément, Paris, 17/03/1997.

⁷⁴ Clément à Kristeva, 22/04/1997.

esse ser sublime também deseja estar em contato íntimo com aquela alma e aquele corpo que conseguiu atingir o mais alto ponto do mistério sagrado. O divino então não é mais o senhor, mas agora já o Esposo Amado, aquele com quem há uma conexão profunda. Não há apenas uma via de mão única no encontro ao amor, agora “Neste conceito de Deus Amante e Amado, é interessante observar que Ele também se faz cativo desse amor, Ele está em busca da alma e também a quer para si”. (BARBOSA, 2018, p.135)

Dessa forma, a alma que está em intensa união com o divino, devido à ausência de palavras para explicar as relações místicas, usa da metáfora do matrimônio, por ser o mais próximo que se pode chegar essa união ser reservas. Barbosa (2018) afirma, sobre a relação de Teresa d'Ávila com Deus, que

[o] símbolo do matrimônio que será utilizado pela Monja para demonstrar a união transformante da alma de Deus, última etapa do processo espiritual. Mesmo não sendo um símbolo utilizado originalmente pela Autora, já que era comum aos místicos representarem a alma como esposa do Amado, assim como no Cântico dos Cânticos; a forma poética com que Teresa irá se utilizar do símbolo faz com que a imagem se aproxime da realidade cotidiana e seja a expressão real de sua vida. (BARBOSA, 2018, p.144)

Kristeva, em *O feminino e o sagrado*, retoma também a ideia da metáfora do casamento para a união mística, citando o *Cântico dos Cânticos* na 13ª carta que compõe a correspondência, escrita de Paris, em 1º de maio de 1997:

Esse papel de intermediária que me agrada, o papel daquela que abre passagem do “baixo” (estrangeiro, a substância, o corpo) para o “mais alto” (Jeová, a linhagem dos pais, a transmissão da Lei), encontro-o de outra forma na Esposa do Cântico. A Sulamita é, com efeito, a que anuncia a palavra amorosa que, no entanto, nos dizem ser de autoria do rei Salomão, mas é *ela* que fala, é a *ela* que ouvimos, é *ela* que ama – enquanto *ele* foge: “O Cântico dos Cânticos, que é de Salomão./ Que me beije com beijos de sua boca!... Tuas carícias são melhores do que o vinho,/ teus perfumes são agradáveis de respirar,/ teu nome é como um óleo escorrendo,/ e as donzelas se enamoram de ti!” (Cânticos dos Cânticos 1, 2-3). (CLÉMENT & KRISTEVA, 2001, pp. 127-128)

Ao mesmo tempo que há essa relação voltada ao casamento, para muitas, sinônimo de submissão, para aquelas que experimentam o mistério divino, há uma relação de liberdade, de transformação, não de opressão:

A novidade bíblica parece-me incontestável: a mulher que fala no Cântico é um *indivíduo* independente e livre, uma pessoa soberana, e não uma difusão cósmica, fascinante ou abjeta. É a primeira vez que aparece na literatura amorosa mundial um sujeito *autônomo* que pode nomear seus desejos – suas forças, seus objetivos, seus obstáculos –, e esse sujeito é uma apaixonada. Alegórico, o Cântico dos Cânticos é compreendido como um canto do povo eleito (da Esposa) a seu Deus, certamente, e os cristãos não

se privam de ver a aspiração da Igreja a Deus, quando não um pressentimento do amor da Virgem. Qualquer que seja o símbolo, é uma mulher a fonte e o centro da invocação. (Idem, p.128)⁷⁵

Não há, aqui, mais lugar para a imposição de regras e de opressões ao feminino. A mulher, quando encontra o sagrado e se entrega em uma relação hierogâmica, está livre, tem acesso direto a Deus e não mais deve satisfações ao mundo.

Há também casos, como o de Teresa d'Ávila, em que, por vontade própria, a mulher se coloca em um estado de intensa submissão e de adoração àquele que lhe propiciou tamanho prazer. Barbosa (2018) afirma que

[d]iante da busca de conhecer-se e encontrar a Deus, quando acontece o encontro? Para Teresa quando a alma entende que seu esforço para produzir a presença de Deus é em vão, de que é preciso retirar toda a confiança em si e pô-la em Deus, em um verdadeiro abandono; a verdadeira humildade. (BARBOSA, 2018, p.63)

Para ela, então, o encontro com o sagrado acontece apenas quando se entrega de corpo e alma, em “verdadeira humildade”. Clément afirma também que “em numerosas regiões do mundo, a parte do feminino no sagrado é o pranto”. (CLÉMENT, KRISTEVA, 2001, p. 72)⁷⁶. Há então, também, uma relação muito forte entre a ascensão ao sagrado e a abdicação das vontades próprias. Na correspondência trocada em *O feminino e o sagrado*, Clément conta sobre o caso das dançarinas indianas. O trecho abaixo transcreve essa discussão:

Em matéria de “paganismo”, eu tinha mencionado a você as dançarinas sagradas da Índia. Hoje em dia, as outrora dançarinas sagradas vivem num universo laico de um *show-biz* em embrião, recebendo modestos cachês por suas apresentações. Mas até a independência da Índia, em 1947, elas dançavam nos templos diante da estátua do deus. Muito bem. Quem lhes assegurava a moradia e a comida? Os brâmanes nos tempos antigos e, mais tarde, os ricos mercadores: nos dois casos, brâmanes e mercadores pertencentes a castas superiores são “nascidos duas vezes”. As dançarinas, pois, serviam de objeto sexual aos dignos contribuintes. Aproximando-nos da natureza da “prostituição sagrada”: um bordel tolerado pela alta-sociedade. Em contrapartida, existe muito de sagrado nesse negócio: uma dançarina de templo não tinha o direito de lavar seus cabelos. Jamais. (CLÉMENT & KRISTEVA, 2001, p.108)⁷⁷

⁷⁵ Kristeva à Clément, Paris, 01/05/1997.

⁷⁶ Clément à Kristeva, 20/02/1997.

⁷⁷ Clément à Kristeva, 22/04/1997

No caso dessas dançarinas, há uma relação muito forte entre a sexualidade e o acesso ao sagrado. Ainda mais: há uma relação de entrega, de submissão, abre-se mão de si mesma, a fim de satisfazer os desejos de um ser divino.

Dessa forma, o encontro entre o feminino e o sagrado é algo intenso, contraditório, que eleva ao nível mais alto do mistério divino e ao mesmo tempo leva a uma submissão. As mulheres, historicamente subjugadas, atingem patamares normalmente não facilmente permitidos aos homens, porém, ao mesmo tempo, não estão nas assembleias e não podem opinar nas grandes discussões. Em casa, estão subjugadas aos maridos, porém, quando se trata de seu amado divino, elas se veem embebedas em um prazer inexplicável:

Em transe. Ser de fronteira, biologia e sentido, uma mulher é capaz de participar das duas vertentes do sagrado: a do calmo abrandamento onde a natividade se garante na eternidade [...], mas também do dilaceramento do mando sagrado, onde a linguagem e toda a representação se esfacelam em espasmos ou em delírios [...]. Serena ou dilacerada, uma mulher, em razão dessa dupla natureza, ao mesmo tempo que se identifica com o sagrado é sua rebelde mais irredutível. (Idem, p.23)⁷⁸

Então, para essas que conseguem atingir a elevação máxima mais intensamente, “o sagrado é o amor”. (Idem, p.129)⁷⁹

Fica claro, nessa correspondência, a importância do gênero epistolar para a discussão feita. A carta, neste livro, esteve a serviço de um debate profundo acerca da espiritualidade, não se pautando apenas na religião, mas na posição da mulher nos espaços religiosos. É possível, a partir da leitura das cartas, compreender a forte relação mística que pode haver entre uma mulher e a divindade na qual ela acredita, assim como foi colocado em exemplos ao longo desse texto.

⁷⁸ Kristeva à Clément, Paris, 01/12/1996.

⁷⁹ Kristeva à Clément, Paris, 01/05/1997

Conclusão

A pesquisa apresentada nesta dissertação teve como objetivo discutir sobre aspectos relacionados à vivência feminina em diálogo com o sagrado, principalmente ao que é vivenciado como sagrado por cada mulher, em suas relações íntimas com as divindades. Assim, pode-se chegar a algumas conclusões que não se encerram em si, mas abrem novas possibilidades hermenêuticas.

Acerca da escolha da correspondência como meio para o diálogo apresentado no livro, podemos perceber, com base na teoria apresentada por Brigitte Diaz, por Geneviève Haroche-Bouzinac, Vincent Kaufmann e outros autores que trabalham o gênero epistolográfico, que a escrita de cartas pode ser considerada por muitos uma forma de reflexão, sobre si e sobre o outro, mas também pode ser uma forma de se expor, de se desnudar frente a um outro em quem se tem que confiar. Além disso, escrever cartas pressupõe uma espera, devido ao tempo de entrega, algo que faz com que o diálogo epistolar seja mais demorado e causa maior reflexão. Por isso, utilizar as cartas para escrever sobre um assunto tão diverso se torna para as autoras uma boa opção, pois venceria o problema da distância, mas não tornaria a conversa superficial, algo que poderia acontecer caso tivessem escolhido o e-mail para fazer a correspondência, uma vez que a discussão seria mais rápida e instantânea.

Em alguns momentos do livro, é possível perceber que a carta ficou guardada, esperando o envio e, depois de um tempo, houve um acréscimo de palavras, mostrando que o tempo gera uma reflexão, uma mudança de rumos. Além disso, em outros momentos, há uma retomada da carta anterior, como se o assunto ainda não tivesse sido finalizado e refletido por completo, o que reforça a ideia de análise mais profunda sobre o objeto trabalhado.

Um outro ponto que merece destaque é que não há uma ideia de finalização ou de resposta pronta no livro. Uma questão tão complexa como a tratada não seria facilmente resolvida, e isso fica claro na leitura das cartas. Há uma preocupação com a exposição dos conhecimentos e das vivências pessoais, mas não há um esforço na busca de se chegar a uma solução, algo que é permitido pelo gênero epistolar. Logo, a escolha de cartas para essa discussão diz muito sobre o assunto tratado e sobre a sua complexidade.

É importante retomar também a questão memorialística. Foi possível perceber durante essa investigação que a memória pode ser usada como forma de retomada de

acontecimentos passados, mas também pode ser instrumento de meios de opressão. Quando se fala da memória feminina, há uma lacuna na história. Houve, durante muitos anos, um trabalho de esquecimento voltado às produções femininas, o que causou uma forte interdição das mulheres a muitos locais, como as lideranças de empresas e os espaços religiosos de determinadas crenças. Por isso, na presente pesquisa, discutiu-se bastante sobre como a mulher é vista pela sociedade e como a literatura e as ciências sociais veem tal fenômeno. Para tal, foram apresentados pensadores da área, como Gloria Anzaldúa, Lucia Castello Branco e Constância Duarte.

Assim, para compreender as relações com o feminino apresentadas pelos autores e associá-las ao que foi mostrado por Kristeva e Clément, em *O feminino e o sagrado*, pensou-se nas mudanças pelas quais as mulheres se viram passando durante todo o século XX, principalmente no meio educacional, na representação da mulher como objeto de desejo ainda nos dias atuais, no processo histórico de construção da identidade feminina e no imaginário coletivo sobre o que é ser mulher. Percebeu-se então que as narrativas femininas são com frequência excluídas do que é chamado de memória oficial, de forma que ficam, muitas vezes, restritas à periferia dos estudos literários. Apesar dos esforços de muitos estudiosos para retomar tais textos e evidenciar a extensa produção de mulheres, ainda há uma forte repressão às mulheres nos espaços de poder, e aqui cito a universidade como um deles.

Por isso, a escrita feminina se faz muito importante. Por meio dela, é possível que haja uma expressão do que é a produção de mulher e, por seu intermédio também, pode-se inserir essa escrita na memória de um povo, fazendo com que o grupo das mulheres também seja reconhecido na memória oficial e na memória cultural de uma população, não mais sendo apagada e esquecida. Logo, esse esforço para colocar em evidência produções femininas é essencial.

Da mesma forma, é interessante pensar esse esquecimento imposto às mulheres e principalmente às suas produções, durante os séculos, também no âmbito religioso. Nessa pesquisa, podemos perceber que às mulheres ficou restrito durante muito tempo apenas o cuidado da comunidade religiosa. As mulheres eram vistas como aquelas que tinham obrigação de cuidar dos doentes, de alimentar os famintos, de educar as crianças, sempre escondidas nos fundos das igrejas e das casas das pessoas carentes. Elas raramente alcançavam postos de liderança e de evidência frente à comunidade religiosa. Logo, assim como na literatura, na religião também houve um afastamento da mulher, sendo que foi

imposto a ela um local de submissão a Deus, ao padre e/ou pastor, ao marido, aos filhos, a todos. Era obrigação da mulher, primeiramente, servir à comunidade, não se preocupando com seus próprios desejos. Esse é um ponto atualmente ainda muito aceito na sociedade, como o fato de haver mais mulheres trabalhando em profissões que pressupõem o cuidado com o outro e menos mulheres ocupando posições de liderança em empresas, por exemplo. Tal falta é uma imposição feita pela sociedade machista que, muitas vezes, não é questionada.

No entanto, através da escrita, é possível evidenciar tais discrepâncias sociais e colocar em pauta produções femininas que contribuem muito para o pensamento intelectual. Por isso, é muito importante que tais vozes sejam ouvidas, não só dentro da academia ou nos meios religiosos, mas em todos os espaços da sociedade, para que a memória cultural de um povo possa demonstrar a diversidade daquele local, não havendo então uma escolha por certos discursos que silencia produções como as femininas.

Para se refletir sobre esse local da mulher no espaço religioso, foram abordados na pesquisa alguns pesquisadores que discutem sobre a mística, mais especificamente sobre a mística feminina, como Maria Clara Luchetti Bingemer e Ivone Gebara. Foi percebido, baseando-se nos textos teóricos produzidos por estudiosos da área, que o espaço religioso impõe restrições às mulheres a alguns locais, algo que pode ser percebido ainda nos dias atuais. Além disso, foi analisado também o fato de que, no ideário cristão, as mulheres são muitas vezes relacionadas ao pecado e ao desejo carnal, algo que também fez com que essa parcela da população fosse vista de forma pejorativa pela sociedade em geral. Por esse e por outros motivos, a sexualidade da mulher foi fortemente reprimida, de forma que só eram consideradas valorosas as mulheres que se abstinham dos prazeres provados pelas relações sexuais. Aquelas que abriam mão do corpo eram puras. Tal ideia possui grandes reflexos nas sociedades contemporâneas, uma vez que ainda há um grande tabu em relação à sexualidade feminina, algo que também repercute na construção da identidade feminina.

Em *O feminino e o sagrado*, muito se discute acerca desse apagamento dos desejos femininos. Com uma memória tão lacunar, é possível compreender por que motivos as mulheres não são abordadas nos registros oficiais de maneira igualitária se comparadas aos homens. É importante frisar também que quanto maior for o silenciamento vivido pelo grupo, maior será sua inferiorização, uma vez que não se tem o direito de se fazer ouvido. Há, então, uma forte imposição do esquecimento.

Apesar de todas as repressões vivenciadas pelas mulheres, inclusive no âmbito religioso, é possível notar que elas possuem uma relação muito forte com o divino. Daí, surgem as experiências místicas apresentadas na pesquisa. As autoras de *O feminino e o sagrado* narram alguns acontecimentos em que a ligação entre as mulheres e o divino, o transcendental se dá de forma intensa, frequentemente por meio do transe, o que leva as mulheres a uma sensação íntima nunca antes sentida. Elas afirmam também que, em alguns casos, o transe e a transcendência, o contato direto com o divino, ocorre com mulheres subalternizadas, como uma forma de revolta do corpo contra todo o sistema opressor.

Em outros casos, a experiência mística se dá de forma tão intensa que nem é possível explicar com palavras o que foi sentido. É o caso de Teresa d'Ávila, a qual narra seus encontros com o divino em *O livro da vida*. Porém, apesar de essa relação com Deus ser algo arrebatador, muitas vezes o sagrado é percebido também no cotidiano. Situações rotineiras, aquelas que passam despercebidas por muitos olhos, podem representar uma presença intensa do sagrado, como mostrado nos poemas de Adélia Prado citados na dissertação, em que sagrado e profano se misturam e se (re)significam.

A experiência mística feminina então é algo forte, arrebatador, que beira a violência, mas pode ser também um vento calmo, que tranquiliza e que faz o místico perceber que é possível vivenciar o sagrado em tudo, algo que faz com que a relação fique ainda mais intensa. Qualquer elemento do cotidiano então pode ser uma via para se acessar o sagrado. Um cheiro, uma planta, o próprio filho e, em alguns casos, a escrita, são alguns dos elementos que podem ser motivadores de uma experiência íntima com a divindade. Kristeva e Clément citam alguns casos em que é possível perceber com facilidade a presença do divino em suas vidas cotidianos, como mostrado nos capítulos anteriores.

Uma outra questão muito interessante abordada na pesquisa foi a relação entre as mulheres e a figura de Maria, mãe de Jesus. É possível perceber que Maria é vista por muitos como rainha, assunta ao céu, livre de pecado, pura e virgem. Porém, ao mesmo tempo, Maria é submissa, é aquela que serve o seu filho, é intermediadora dos pecadores. Por esses motivos, a figura de Maria é tão discutida, por representar uma dualidade presente, muitas vezes, nas figuras femininas, que ao mesmo tempo que são rainhas aos olhos de seus filhos, que são mães cuidadosas, são obrigadas a serem submissas a seus maridos e à sociedade.

Dessa forma, fica claro que há uma relação muito forte entre os ícones femininos sagrados apresentados às mulheres, muitas vezes voltados à pureza, ao sofrimento e à submissão, e a forma como as mulheres se portam no local religioso. Isso se dá, pois há uma representatividade feminina em um local onde os homens são a voz mais forte. Mesmo que essa representação mostre mulheres puras e submissas, elas são também mulheres fundadoras, aquelas que dão à luz e geram a vida, elas são rainhas, como é o caso de Maria.

Assim, tais mulheres que entram em contato com o divino, podem, como mostrado em *O feminino e o sagrado*, alcançar uma relação muito próxima com a divindade, de forma que já não se consiga explicar o que foi vivenciado. Um exemplo mostrado na dissertação que evidencia esse fato é Teresa d'Ávila, a qual mantinha um diálogo intenso com Deus e experimentava sensações inexplicáveis quando estava em contato com Ele. Essas relações, consideradas como hierogâmicas, apesar de não apresentarem uma relação sexual em si, buscam prazer, satisfação física, conhecimento, completude, elementos os quais podem ser encontrados juntamente com o amado.

Assim, conclui-se que, em *O feminino e o sagrado*, Kristeva e Clément discutem sobre relações complexas entre mulheres e divindades e pode-se perceber no decorrer desta correspondência que, apesar de as autoras não chegarem a uma conclusão específica, é visto que as relações entre as mulheres e o divino são intensas, muitas vezes aproximando-se das relações físicas e humanas. Algumas dessas relações podem ser meios de revolta contra imposições sociais colocadas sobre as mulheres. Em outros casos, essas relações podem ser modos de se conectarem diretamente com o divino, uma vez que há restrições históricas em relação à colocação das mulheres em alguns meios religiosos.

Referências Bibliográficas

- AGOSTINHO, Santo. *Confissões*. Tradução de J. Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina. São Paulo: Nova Cultural, 1999.
- ÁLVAREZ, Tomás. (Dir); SCIADINI, Patrício. (Org). *Dicionário de Santa Teresa de Jesus*. São Paulo: Edições Carmelitas, 2009.
- ANZALDÚA, Gloria. “Como domar uma língua selvagem.” In: *Cadernos de Letras da UFF – Dossiê: Difusão da língua portuguesa*, nº 39, pp. 297-309, 2009.
- _____. “Falando em línguas: uma carta para as mulheres escritoras do terceiro mundo.” In. *Revista Estudos Feministas*. Florianópolis, 2000.
- _____. “Speaking in tongues: a letter to Third World women writers”. In: MORAGA, Cherríe & ANZALDÚA, Gloria (orgs.). *This bridge called my back: writings by radical women of color*. New York: Kitchen Table. 1981, pp. 165-74.
- ANGELIDES, Sophia. *Carta e Literatura: Correspondência entre Tchékhev e Górkí*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2001.
- ARAÚJO, Maria Paula Nascimento; SANTOS, Myrian Sepúlveda dos. “História, memória e esquecimento: Implicações políticas”. In: *Revista Crítica de Ciências Sociais*, n. 79, pp. 95-111, dez. 2007.
- ÁVILA, Myriam Correa de Araujo. “Lastro e rastro”. In: *Colóquio Herdar, Reescrever – Centenário de Murilo Rubião*. 17 e 18 de novembro de 2016. Memorial Vale. BH. (Apresentação de Trabalho/Conferência ou palestra).
- _____. “Posta sem resposta - um outro romance epistolar.” In: LUCCHESI, Marco; BAPTISTA, Ana Maria Haddad. (Org.). *Poéticas do ensaio*. São Paulo: Passavento, 2018, v. 1, pp. 105-123.
- ASSMANN, Aleida. *Espaços da recordação: formas e transformações da memória cultural*. Tradução: Paulo Sothe. Campinas: Editora da Unicamp, 2011.
- ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*. São Paulo: Perspectiva, 1972.
- BARASH, Jeffrey Andrew. *Collective Memory & the Historical Past*. Chicago: The University of Chicago Press, 2016.

BARBOSA, Luciana Ignachiti. *Loucos de amor: A poesia nas Palavras de Teresa de Jesus*. Tese (doutorado). Universidade Federal de Juiz de Fora, Instituto de Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, 2018.

BATAILLE, Georges. *O Erotismo*. Tradução de Antônio Carlos Viana. Porto Alegre: L&PM, 1987.

_____. *Teoria da religião*. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

BERGSON, Henri. *Matéria e memória*. São Paulo: Martins Fontes, 1990.

BÍBLIA. *Bíblia de Jerusalém*. São Paulo: Paulus, 2002.

BINGEMER, Maria Clara Luchetti. “Luxúria.” In: YUNES, Eliane; BINGEMER, Maria Clara. (Org.). *Pecados*. Rio de Janeiro: EdPuc, 2001.

_____. “A mulher na igreja e na sociedade.” In. *Annales*, Belo Horizonte, v.2 n.4, 2017.

_____. “Iniciação e Paixão: a tensão dialética entre Eros e Agape em dois romances de Clarice Lispector.” In: *Teoliterária*. V. 2, n. 4, 2012.

BOAS, Alex Villas. “Religião, Arte e Literatura: interfaces do Sagrado.” In: *Teoliterária*, V.5, n. 9, 2015.

BOAS, Alex Villas; MANZATTO, Antonio. “O Mistério que se faz Literatura.” In: *Teoliterária*. V. 6, n. 12, 2016.

BOFF, Leonardo. *Experimental Deus: A transparência de todas as coisas*. Campinas: Verus, 2000.

BOURDIEU, Pierre. *Lição sobre a lição*. São Paulo: Ática, 1994.

BOURDIEU, Pierre. “A ilusão biográfica”. In: FERREIRA, Marieta de Moraes; AMADO, Janaína (Org.). *Usos & Abusos da história oral*. Rio de Janeiro: Fundação Getulio Vargas Editora, 1998.

_____. *O poder simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2010.

BRANCO, Lucia Castello. “40 anos de Macabéa, a menor mulher do mundo”. In: *Fólio – Revista de Letras Vitória da Conquista*. V. 9, n. 2 p. 91-101 jul./dez. 2017.

_____. “A (im)possibilidade da escrita feminina.” In: Belo Horizonte: *O eixo e a roda*, pp. 30-41, 1985.

_____. BRANDÃO, Ruth Silviano. *A mulher escrita*. Rio de Janeiro: LTC - Livros Técnicos e Científicos, 1989.

_____. *O que é escrita feminina*. São Paulo: Brasiliense, 1991.

BRANDÃO, Junito de Souza. *Mitologia grega. Volume I*. Petrópolis: Editora Vozes, 1986.

_____. *Mitologia grega. Volume II*. Petrópolis: Editora Vozes, 1987.

_____. *Mitologia grega. Volume III*. Petrópolis: Editora Vozes, 1987.

_____. *Helena o eterno feminino*. 2. ed. Petrópolis: Editora Vozes, 1991.

CARDIEL, Jorge García. “De la Hierogamia a la ofrenda el contacto con la divinidad en el mundo ibérico.” In: *Mediterraneo antico*, XVI, 1, pp. 277-308, 2013.

CARNEIRO, Éverton Nery. Cântico dos Cânticos: “O amor, O sagrado e a Hierogamia”. In: *Anais do Congresso Internacional da Faculdades EST*. São Leopoldo: EST, v. 2, 2014.

CAVARERO, Adriana. “Nonostante platone”. In: _____. *Il femminile negato: la radice greca della violenza occidentale*. Villa Verucchio: Pazzini, 2007.

CECHINEL, Francilene Maria Ribeiro Alves. “Entre corpo e espírito: o livro da vida, de Santa Teresa d’Ávila.” In: *Litterata: Revista do Centro de Estudos Portugueses Hélio Simões*. Volume 3, n. 2, jul/dez. 2013.

CLARKE, Margaret. “Julia Kristeva: para além do simbólico”. In: *Revista Mulheres e Literatura*. vol. 3.1999.

CLÉMENT, Catherine. KRISTEVA, Julia. *O feminino e o sagrado*. Tradução de Rachel Gutiérrez. Rio de Janeiro: Editora Rocco, 2001.

COMBE, Dominique. “A referência desdobrada: o sujeito lírico entre a ficção e a autobiografia”. In: *REVISTA USP*, São Paulo, n.84, pp. 112-128, dezembro/fevereiro 2009-2010.

COSTA LIMA, Luiz. “Júbilos e misérias do pequeno eu”. In: _____. *Sociedade e discurso ficcional*. Rio de Janeiro: Guanabara, 1986.

COX, Richard J. “O correio eletrônico e o arquivo pessoal”. In. *Arquivos pessoais: um novo campo profissional*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2017.

CRUZ, São João da. *Obras Completas*. Petrópolis: Vozes, 2002. 7 ed.

CUNHA, Paula Cristina Ribeiro da Rocha de Moraes. “Da crítica feminista e a escrita feminina”. In: *Revista Criação & Crítica*. São Paulo: n.8, pp. 1-11, abr., 2012.

DE LAURETIS, Teresa. “Através do espelho: Mulher, Cinema e Linguagem”. In: *Revista Estudos Feministas*. V. 1, n. 1, Florianópolis: 1993.

D’ÁVILA, Santa Teresa. *O livro da vida*. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2010.

DIAZ, Brigitte. *O gênero epistolar ou o pensamento nômade: formas e funções da correspondência em alguns percursos de escritores no século XIX*. Tradução de Brigitte Hervot e Sandra Ferreira. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2016.

DUARTE, Constância L. “A história literária das mulheres: um caso a pensar”. In: *Miscelanea. Revista de Pós-graduação em Letras da UNESP*, Assis, v. 3, 1998.

_____. PAIVA, Kelen Benfenatti. “A mulher de letras: nos rastros de uma história”. In: *Ipotesi*, Juiz de Fora, v. 13, n. 2, p. 11 - 19, jul./dez. 2009.

_____. “Feminismo e literatura no Brasil”. In: *Revista de Estudos Avançados*, São Paulo, 2003, pp. 151-172.

_____. “Literatura feminina e crítica feminista”. In: *II Encontro Nacional da ANPOLL, 1990, Rio de Janeiro. A Mulher na Literatura*. Belo Horizonte: UFMG/ Vitae/ Anpoll, 1987. v.1.

DUQUE-ESTRADA, Elizabeth Muylaert. *Devires autobiográficos: A atualidade da escrita de si*. Rio de Janeiro: NAU/ Editora PUC- Rio, 2009.

DURAS, Marguerite. *Escrever*. Editora Rocco, 1994.

ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

GALVÃO, Ana Maria de Oliveira. “Oralidade, memória e a mediação do outro: práticas de letramento entre sujeitos com baixos níveis de escolarização: o caso do cordel (1930-1950)”. In: *Educação & Sociedade*, Campinas, v. 23, n. 81, dez. 2002.

FAULKNER, Andrew. “The Legacy of Aphrodite: Anchises' Offspring in the Homeric Hymn to Aphrodite.” In: *American Journal of Philology*, Volume 129, Number 1. The Johns Hopkins University Press, 2008.

FLAX, Jane. “Pós-Modernismo e as relações de gênero na teoria feminista”. In: BUARQUE DE HOLANDA, Heloísa. *Pós-modernismo e política*. Rio de Janeiro: Rocco, 1991.

FOUCAULT, Michel. “A escrita de si”. In: *O que é um autor*. Lisboa: Vega, 1992.

_____. *Ética, sexualidade e política*. Organização e seleção de notas: Manoel Barros da Motta. Tradução de Elisa Monteiro, Inês Autran Dourado Barbosa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004.

GEBARA, Ivone. *Filosofia Feminista: Uma brevíssima introdução*. São Paulo: Edições Terceira Via, 2017.

GRIMAL, Pierre. *Dictionnaire de la mythologie grecque et romaine*. Paris: Presses Universitaires de France, 1951.

HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. Tradução de Beatriz Sidou. São Paulo: Centauro. 2006.

HANDKE, Peter. *A tarde de um escritor*. Tradução de Reinaldo Guarany. Editora Rocco, 1993.

HARAWAY, Donna. “Um manifesto para os *cyborgs*: Ciência, tecnologia e feminismo socialista na década de 80”. In: BUARQUE DE HOLLANDA, Heloisa (org.): *Tendências e impasses, o feminismo como crítica da cultura*. Rio de Janeiro: Ed. Rocco, 1994.

HAROCHE-BOUZINAC, Geneviève. *Escritas Epistolares*. Tradução de Ligia Fonseca Ferreira. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2016.

HERSCHMANN, Micael; PEREIRA, Carlos Alberto Messeder. “O Boom da biografia e do biográfico na cultura contemporânea”. In: OLINTO, Heidrun Krieger;

- SCHØLLHAMMER, Karl Erik (Orgs.). *Literatura e mídia*. Rio de Janeiro: EDIPUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2002.
- HUYSSSEN, Andreas. *Seduzidos pela memória: arquitetura, monumentos, mídia*. Rio de Janeiro: Aeroplano, 2004.
- JESUS, Teresa de. *Poemas de Santa Teresa de Jesus*. (Edição Bilíngue). Tradução de Pe. Agostinho dos Reis Leal. Lisboa: Alethêia Editores, 2015, p. 65.
- JOÃO DA CRUZ, São. *Poesias completas*. Tradução de Maria Salete Bento Cicaroni. Coleção Orellana. Edição Bilíngue. São Paulo: Editora Nerman, 1991.
- JUNIOR, Ario Borges Nunes. *Êxtase e Clausura: Sujeito místico, Psicanálise e Estética*. São Paulo: AnnaBlume, 2005, 1 ed.
- KAUFMANN, Vincent. *L'équivoque épistolaire*. Paris: Éditions de Minuit, 1990.
- KOHLRAUSCH, Regina. "Gênero epistolar: a carta na literatura, a literatura na carta, rede de sociabilidade, escrita de si...". In: *Letrônica*. Porto Alegre, v. 8, n. 1, pp. 148-155, janeiro-junho, 2015.
- KRISTEVA, Julia. *Histórias de amor*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.
- _____. *No princípio era o amor: psicanálise e fé*. São Paulo: Verus, 2010.
- _____. *O gênio feminino: a vida, a loucura, as palavras*. Rio de Janeiro: Rocco, 2002.
- _____. *Seule une femme*, Paris: L'aube, 2013.
- _____. *Sol negro: depressão e melancolia*. Rio de Janeiro: Rocco, 1989.
- LEJEUNE, Philippe. *O pacto autobiográfico: de Rousseau à Internet*. Org. Jovita M. G. Noronha. Tradução de Jovita M. G. Noronha e Maria I. C. Guedes. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008.
- LEMAIRE, Ria. "Repensando a história literária". In: HOLLANDA, Heloísa Buarque de. *Tendências e impasses: o feminismo como crítica da cultura*. Rio de Janeiro: Rocco, 1994. p. 58-71.
- LIMA, Helcira Maria Rodrigues de. "Imagens e discursos em torno do feminino: a (re)construção de uma identidade." Uberlândia: *Letras & Letras*, v. 22, pp. 105-116, 2006.

_____. “Mulheres e emoções em cena”. In: LARA, Glaucia Proença; LIMBERTI, Rita Pacheco (Org.). *Discurso e Desigualdade Social*. São Paulo: Contexto, 2014, v. 1, pp. 161-178.

LOURO, Guacira Lopes. “Mulheres na sala de aula”. In: _____. *História das mulheres no Brasil*. São Paulo: Contexto, 2001.

MARTINS, Ana Paula Vosne. “Da amizade entre homens e mulheres: cultura e sociabilidade nos salões iluministas”. In: *História: Questões & Debates*. Curitiba: Editora UFPR, n. 46, 2007, pp. 51-67.

MÍCCOLIS, Leila. “Sendas estelares”. In: SALGUEIRO, Wilberth Claython Ferreira. *Forças e Formas: aspectos da poesia brasileira contemporânea (dos anos 70 aos 90)*. Vitória: EdUfes, 2002, p. 60.

MORAES, Marco Antonio. “Afinidades eletivas”. In: ANDRADE, Mário de. *Correspondência de Mário de Andrade & Manuel Bandeira*. 2. ed. Organização, introdução e notas de Marcos Antonio de Moraes. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo: Instituto de Estudos Brasileiros, Universidade de São Paulo, 2001.

NORA, Pierre. *Les lieux de mémoire*. Paris : Gallimard, 1984.

NYGREN, Anders. *Erôs et Agapè : la notion chretienne de l'amour et ses transformations*. Traduction de Pierre Jundt. Paris : Aubier, 1944.

OLINTO, Heidrun Krieger; SCHØLLHAMMER, Karl Erik (Orgs.). *Literatura e mídia*. Rio de Janeiro: EDIPUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2002.

PADRÓS, Enrique Serra. “Usos da Memória e do Esquecimento na História”. In: *Letras*, n. 22: Literatura e Autoritarismo, Santa Maria/RS, pp. 79-95, jan./jun, 1991.

PASSOS, Marie-Hélène Paret. “Entre vida real e criação: a correspondência como reservatório da ficção”. In. *Letras de Hoje*. Porto Alegre, v. 49, n.2, pp. 190-194, abr-jun, 2014.

POLLAK, Michael. “Memória e identidade social. ” In. *Estudos Históricas*, v. 5, n. 10, Rio de Janeiro, pp. 200-212, 1992.

PORTELLA, Rodrigo. PORTES, Ana Lúcia de Araújo. “Profano-Cotidiano-Sagrado: A Poesia de Adélia Prado em Diálogo com Mírcea Eliade”. In: *Teoliterária*. V. 9, nº. 17, 2019.

PRADO, Adélia. *Bagagem*. São Paulo: Siciliano, 1993.

_____. *Poesia Reunida*. São Paulo: Record, 2015.

PROUST, Marcel. *Sobre a leitura*. Tradução Carlos Vogt, Campinas: Editora Pontes, 4ª edição, 2003.

REYNAUD, Elisabeth. *Teresa de Ávila ou o Divino Prazer*. Tradução Clóvis Marques. Rio de Janeiro: Record, 2001.

RICOUER, Paul. *A memória, a história, o esquecimento*. Tradução Alain François. Campinas: Editora da UNICAMP, 2007.

RIZZUTO, Ana Maria. “Dichoso el corazón Enamorado: Reflexiones Psicoanalíticas Acerca del Amor Místico”. In: LÓPEZ-BARALT, Luce; SOTOMAYOR, Beatriz Cruz. (orgs) *Repensando La Experiencia Mística Desde las Ínsulas Extrañas*. Madrid: Editora Trotta, 2013. pp. 345-359.

RODRIGUES, Leandro Garcia; MEDEIROS, Elen de. *Acervo dos Escritores Mineiros: memórias e histórias*. Belo Horizonte: FALE, 2019.

_____. “Afinal, a Quem Pertence uma Carta?”. In: *Letrônica*, v. 8, pp. 222-231, 2015.

_____. *Correspondência Mário de Andrade e Alceu Amoroso Lima*. São Paulo: EDUSP/PUC-Rio, 2018.

ROQUETTE, José Ignácio. *Código do bom-tom*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

RUBIN, Gayle. “The Traffic In Women: Notes on the ‘Political Economy of Sex.’” In: REITER, Rayne R. (ed.). *Toward an Anthropology of Women*. Nova Iorque: Monthly Review Press, 1975.

SALISBURY, Joyce E. *Pais da Igreja, virgens independentes*. São Paulo: Página Aberta, 1995.

SALVATICI, Sílvia. “Memórias de gênero: reflexões sobre a história oral de mulheres”. In: *História Oral, Revista da Associação Brasileira de História Oral*. V. 8(1), pp. 29-42. 2005^a.

_____. “Narrativas de violência no Kosovo do pós-guerra.” In: *História Oral, Revista da Associação Brasileira de História Oral*. V. 8(1), pp. 115-127. 2005b.

SANT’ANNA, Mônica. “A escrita feminina e as suas implicações: A recorrência ao corpo como signo de identidade”. In: *REEL – Revista Eletrônica de Estudos Literários*, Vitória, a. 2, n. 2, 2006.

SARLO, Beatriz. *Tempo passado: cultura da memória e guinada subjetiva*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2005.

SILVA, Ana Cláudia de Oliveira da. “As escritas de si e a emergência da autoficção: um campo de indefinições”. In: *Literatura e Autoritarismo*. Santa Maria: Dossiê nº 20: Resignificando histórias, pp. 158-174, jul., 2017.

SPIVAK, Gayatri. “Quem reivindica alteridade? ”. In: BUARQUE DE HOLLANDA, Heloisa (org.): *Tendências e impasses, o feminismo como crítica da cultura*. Rio de Janeiro: Ed. Rocco, 1994.

SUSIN, Luiz Carlos. “Deus Hóspede: Hospitalidade e transcendência”. In: *Thaumazein*, Ano V, Número 12, Santa Maria (Dezembro de 2013), pp. 06-21.

TEIXEIRA, Faustino. “Malhas da Hospitalidade”, In: *Horizonte: Belo Horizonte*, v. 15, n. 45, pp. 18-39, jan./mar., 2017.

_____. “O sufismo e a acolhida da diversidade religiosa”. In: *Rev. Pistis Prax*. Curitiba, v. 7, n. 1, pp. 45-63, jan./abr., 2015.

TERESA DE JESUS. “Livro da Vida”. In: *Obras Completas*. São Paulo: Edições Loyola, 1995.

TREVISAN, Rubens Muríllio. “O valor filosófico do Misticismo de São João da Cruz: Aproximações Bergsonianas”. In: *Síntese*, Belo Horizonte, v. 30, n. 96, 2003. pp. 65-84.

VALENTIM, Claudia Atanzio. “O romance epistolar na literatura portuguesa na segunda metade do século XX”. Rio de Janeiro: UFRJ, Faculdade de Letras. Tese de Doutorado em Literatura Portuguesa. Rio de Janeiro: UFRJ, 2006.

VERNANT, Jean Pierre. *As origens do pensamento grego*. São Paulo: DIFEL, 1984.

ZINANI, Cecil Jeanine Albert. POLESSO, Natalia Borges. “Da margem: a mulher escritora e a história da literatura”. In: *MÉTIS: história & cultura*. V. 9, n. 18, pp. 99-112, jul./dez., 2010.