

Maria meu amor...

Uma leitura de *A Monja de Lisboa*, de Agustina Bessa-Luís

ALDA MARIA LENTINA*

Resumo: É por considerar que a obra *A Monja de Lisboa*, de Agustina Bessa-Luís, tem um lugar seminal para a compreensão do conjunto da produção historiográfica da autora, que proponho desenvolver uma reflexão à volta do género biográfico, atentando, mais precisamente, nas implicações do acto de biografar e no seu impacto na imagem do sujeito biografado. As reflexões à volta da identidade de género trazidas pelo método metabiográfico definido por Dhúill servirão para mostrar como a autora procura questionar as “narrativas de género” oferecidas pelos textos biográficos que ela reinveste para as desconstruir e dar um novo rosto à personagem histórica, Maria da Visitação.

Palavras-chave: *A Monja de Lisboa*, metabiografia, narrativas de género, mulheres.

.....
* DOI: <https://doi.org/10.34619/jmms-52xi>
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7975-8898>
Dalarna University, Falun, Sweden.
alt@du.se

Abstract: As I consider the work *A Monja de Lisboa* by Agustina Bessa-Luís has a seminal place for the understanding of the whole historiographical production of this author, I propose to develop a reflection around the biographical genre, paying especial attention to the implications of the act of biographing and its impact on the image of the biographhee. The reflections related to gender identity brought by the metabiographical method defined by Dhúill, will be used to show how the author seeks to question the “gender narratives” offered by the biographical texts she reinvests in her work to deconstruct them and be able to draw a new face for the historical figure, *Maria da Visitação*.

Keywords: *A Monja de Lisboa*, metabiography, gender narratives, women.



Se atentarmos no que declara A. Bessa-Luís numa entrevista concedida a A. Portela, quando este lhe faz uma pergunta sobre as biografias que publicou, a escritora responde:

Esta última, a que eu dei grande importância, talvez até porque foi a última obra, e à qual estou ainda muito ligada, que é “*A Monja de Lisboa*”, Madre Maria da Visitação, que foi priora da Anunciada. Eu dei-lhe muita importância, depois de a conhecer, porque há mais de dez anos que eu tinha o processo da Inquisição em casa e não me decidia a fazer a investigação, até porque era difícil de entrar no assunto. [...] É o caso de uma pretensa simulação de estigmas de uma freira, dessa priora. [...] Que eu depois descobri que é pretensa simulação. [...] Então, resolvi ser o advogado oficioso da Madre Maria da Visitação. Foi um caso espantoso, porque levanta figuras muito interessantes da época, o padre Luís de Granada, todo o processo do Antonismo que se sucede à Batalha de Alcácer, e levanta figuras de Espanha, a Santa Teresa, o seu amigo, que foi o padre Gracián, que teve secretas actividades, nessa época, em Portugal, e aquilo que eu escrevi, que é uma biografia, tem dimensão de romance. (Portela, 1986, pp. 62-63)

Neste trecho, Agustina parece apontar para uma hibridez genérica da obra não só por causa da sua dimensão, mas também por apresentar o retrato da Prioresa da Anunciada e, simultaneamente, um “painel da época”. Também refere a seguir que esta biografia/romance representa “um ponto de chegada” “[n]o sentido da definição da feminilidade” (Bessa-Luís, 1985, p. 62). Sem me adentrar no que constitui o cerne da reflexão que proponho desenvolver, ou seja, a análise do vínculo surpreendente estabelecido por Agustina entre biografia/ficção histórica e a questão da feminilidade, queria por ora deter-me na questão do hibridismo da obra e sublinhar que este pode ser o resultado da imbricação estreita entre os mecanismos de reconstrução de uma vida (hagiografia-biografia) da Santa Maria da Visitação e uma trama histórica complexa da qual a narrativa se alimenta. Com efeito, *A Monja de Lisboa* (AML) inscreve-se nos meados-finais do século XVI, um momento conturbado da História portuguesa, marcado simultaneamente pelo desaparecimento do rei D. Sebastião, a perda da independência portuguesa, o domínio de Castela e, finalmente, a derrota da *Invencível Armada* em 1588. Uma derrota que provoca o fim da aventura místico-política da freira Maria da Visitação. Porém, este hibridismo pode igualmente ter a ver com o que A. Bueno analisa como um “carácter inclusivo” dos romances da autora, construído através do seu “jogo de tudo saber ou apenas intuir ou deduzir a partir das suas pesquisas às fontes” (Bueno, 1997, p. 49). Segundo a mesma autora, este carácter remete, por sua vez, para uma ideia desenvolvida por S. Lopes, que diz respeito a um mecanismo de construção de hipóteses. Assim,

A especificidade do romance de Agustina Bessa-Luís pertence à afirmação decisiva da impureza do romance, que é romance como crise permanente [...]. Na relação com uma essência da épica, que é a memória, não admira que o ritmo da escrita desta autora seja um ritmo pessoal, determinável pela memória própria e por uma relação com a memória dos outros, através de uma atenção ao saber, hábitos, ritos ou lendas da tradição, e de uma atenção ao memorizável, cuja condição é, no entanto, o esquecimento, a possibilidade de repetir em interpretações inéditas. (Lopes, 1992, p. 25)

Este estudo propõe retomar as ideias atinentes à hibridez genérica da obra, estabelecendo uma relação entre esta hibridez e uma das transgressões

radicais trazidas pelo pensamento pós-moderno, ou seja, a transgressão das barreiras estabelecidas entre “ficção e não-ficção – por extensão – entre arte e vida” (Hutcheon, 1991, p. 9). Uma transgressão que, por sinal, é bastante frequente no caso da romancista quando se trata de (re)escrever a História em metaficações historiográficas (Lentina, 2012). Este movimento surge nitidamente no prólogo de *A Monja de Lisboa* quando é afirmado: “Forçosamente que este assunto da monja de Lisboa me levou a percorrer arquivos e juntar papéis [...]. No entanto, advirto que sou curiosa; portanto, se a curiosidade é a mão direita da dúvida, a esquerda é o prazer da discrepância” (Bessa-Luís, 1985, p. 9). Para além da “intenção de prestar contas de investigações que envolveram pessoas e instituições em que se reflete, de alguma forma, o caráter oficial” (Filizola, 2000, p. 210), a escrita da obra também se alimenta de outros elementos, tal como a curiosidade, o gosto da discrepancia, a dúvida e a procura da verdade por atalhos diferentes dos da escrita da História. Ora, no caso de *AML*, o outro motor da escrita é o próprio trabalho metabiográfico feito para resgatar a personagem central da obra, Maria da Visitação. C. Dhúill afirma que o método metabiográfico é

as much a question of how we read as we write [biography]. [...] Drawing attention to the status of biography as a literary artefact, metabiography wants to know, and wants the reader to ask, how biographies work, what are they made of, what ideological investments they betray, and whose interests they serve. (Dhúill, 2020, pp. 50-52)

A reflexão trazida por Dhúill sobre a metabiografia revela-se extremamente frutífera para a compreensão do trabalho biográfico conduzido em *A Monja de Lisboa*. O presente artigo pretende mostrar como, ao tentar “chamar”^[1] a monja do século XVI, a autora revela

the hardened discursive traces, which through frequent repetition [...] have assumed a privileged status in [the subject's] life-text. Such traces or units

1. Uso o verbo “chamar” por também ter sido usado por Bessa-Luís no prefácio a *Sebastião José*, quando esclarece que, para escrever uma biografia, é necessário rodear-se “de retratos daquela pessoa para a chamar. Chamar, é o termo. É usado nas sessões espíritas, para evocar a presença dos mortos. Quando queremos conhecer esse que não é deste mundo e que deixou uma lenda na sua passagem, ou uma obra de que podemos fazer uso, temos que o chamar” (Bessa-Luís, 1981, p. 7).

of biographical meaning – what R. Barthes called “biographemes” – reveal, when analysed metabiographically, conflicting interpretations of the same event stem from each biographer’s commitment to a different image of the subject. (Epstein citado por Dhúill, 2020, p. 218)

Neste sentido, influenciado pela *Crítica feminista* e os *Estudos de género*, o método metabiográfico revela a impossibilidade de evitar as inscrições culturais do sexo e do género em qualquer narrativa biográfica. As metabiografias preocupam-se “not just with the gender of biographers and biographical subjects, but with how biographers present their subjects as gendered, and what understandings of gender identity and difference underlie their portrayals” (Dhúill, 2020, p. 213).

Em suma, as reflexões identitárias levantadas pelo método metabiográfico parecem-me pertinentes para uma compreensão mais profunda das narrativas de género que moldam a biografia de *A Monja de Lisboa*. Por um lado, permitem atentar não só no género do ser que Agustina pretende biografar, mas também no de quem o biografou no passado. Por outro lado, abrem espaço para questionar o impacto das narrativas de género presentes nos textos biográficos sobre a imagem/retrato que temos deste ser. Veremos como, ao valer-se do método metabiográfico, a autora consegue operar uma reavaliação de Maria da Visitação, despojando-a do “complexo palimpsesto de retratos” (Dhúill, 2020, p. 14) que a cobriu ao longo do tempo.

UMA VIDA, UMA AUSÊNCIA

Como o trabalho seminal da historiadora M. Perrot (1988) tem vindo a provar, as mulheres são as “silenciosas” da História por terem ficado circunscritas na esfera doméstica ou nas margens da sociedade. A escassez das fontes historiográficas que lhes dizem respeito dificulta a captação da sua existência e das suas acções, tanto na sociedade como na História. De Certeau afirma que “le discours historiographique impose comme histoire de la société une tautologie qui fait que toujours «les mêmes» (ceux qui écrivent) sont les auteurs, les lecteurs et les privilégiés de ces études. Tout le «reste» est silencieusement réprimé par ce cercle du ‘même’” (Certeau, 1990, pp. 135-36). Se a História é escrita para (e pelo) “mesmo”, actuando como modo de

reprodução de uma visão falocêntrica do mundo, será fácil reconhecer no “resto”, aludido por de Certeau, as figuras da sombra, encarnação histórica do “Outro”, “inferior” e “recalcado”: as mulheres. Uma abordagem “sexuada” da História permite problematizar a questão da importância da diferença sexual ou da identidade de género na escrita da História, na construção do seu discurso e nas fontes históricas às quais temos acesso hoje. No que diz respeito à *Monja de Lisboa*, essa dimensão sexuada parece estar no cerne do trabalho metabiográfico em curso na obra, pois este permite, na linha das reflexões de Dhúill, revelar uma atenção particular em desvendar como, no discurso biográfico, uma única figura “shifts and accumulates overtime to form a complex palimpsest of portraits which can reveal much about the changing positions of geographer and reader, about changing conceptions of subjectivity, and about changing understandings of how individual life relates to larger structures and processes” (Dhúill, 2020, p. 14).

Ora, é justamente esta atenção particular ao “complexo palimpsesto de retratos” da freira, patente ao longo da obra, que me vai ocupar. Para invocar a figura da Prioresa da Anunciada, Agustina cita e reinveste textos predominantemente masculinos que funcionam como únicas fontes – testemunhos vivos – da vida da monja. Entrelaçam-se aqui diversos textos biográficos, cartas, testemunhos, assim como o documento do processo inquisitorial, servindo de base para construir a biografia desta figura histórica. O que tem passado despercebido nos estudos que se debruçam sobre *A Monja de Lisboa*, e que não me parece anódino, é o diálogo intertextual instaurado pela autora com todos os textos de cunho biográfico escritos sobre a Prioresa. Entre eles, e com especial destaque, está a obra do teólogo Frei L. de Granada, confessor e pai espiritual de Maria de Menezes. Segundo a autora, o padre funcionou como “o impulsor [d]a via clássica da santidade” (Bessa-Luís, 1985, p. 31) e do seu texto.

A História de Sor María da Visitación é uma obra trovadoresca, se observamos o profundo afecto pela realidade feminina que ele vislumbrou através do convívio de muitos anos, se não de confissão, ao menos de convívio exemplar. Em Outubro de 1583 já frei Luís se inclinava a escrever essa obra, pela edificação que recebia das coisas directamente testemunhadas no convento da Anunciada. Cada santo tem o seu escriba cada pessoa tem o seu anjo que a chora. (Bessa-Luís, 1985, p. 125)

Deixo em suspenso a análise da última frase deste trecho e limito-me por ora a notar a expressão “obra trovadoresca”, usada para qualificar o texto biográfico composto por F. Luís. É de notar o uso do adjetivo “trovadoresco” e a relação estabelecida com o amor cortês, ou seja, com a imagem do “trovador” medieval que enaltece a sua Dama. Por sua vez, esta palavra aponta para uma forma de deformação idealizante da imagem da monja, conforme os moldes femininos da época. Em diferentes momentos, a narradora insiste nesta dimensão amorosa da relação confessor-monja e sublinha que a biografia de “F. L. de Granada, O.P., é uma história de amor” (Bessa-Luís, 1985, p. 42). A este propósito, lembro que o historiador G. Duby já indicou que, no amor cortês, a mulher era uma “isca” que vinha apoiar os alicerces do poder e da sedução masculina (Duby & Perrot, 1990). Como veremos, o texto biográfico composto por F. Luís não será o único a inscrever-se nesta linha da “fábula trovadoresca masculina”, reenviando para um discurso masculino elaborado para servir os propósitos masculinos e reforçar a dominação masculina. Assim, como era de prever, Bessa-Luís, biógrafa e “advogada de Maria da Visitação” (Portela, 1986, p. 62), vai mais além neste processo metabiográfico que procura responder à pergunta que serve de *leitmotiv* à sua bioficação: “Mas como era, na realidade, soror Maria?” (Bessa-Luís, 1985, p. 46). Observamos que a partir desta pergunta, central para qualquer biografia, a autora vai enveredar por “atalhos diferentes” para obter uma resposta. Ou seja, quem e como era o biógrafo do ser que se está a tentar biografar? Para poder desfazer o nó cego das relações confessor-confessada *versus* biógrafo-biografado, a autora tenta atingir a psicologia do biógrafo e, em filigrana, mostrar que o olhar/sexo do biógrafo condicionou a imagem que nos ficou do ser biografado. Importa salientar aqui que Agustina estabelece um paralelo interessante entre a relação de F. L. de Granada e Maria de Visitação e outra relação mais famosa, anterior na história da mística ibérica, a de Santa Teresa de Jesus (d’Ávila) e Frei J. Gracián. Na obra, o texto efectua uma espécie de desdobramento em que, em certos momentos, a técnica da “biografia relacional” prevalece. Lembro que:

The focus in these biographies is on relationship rather than individual; the named individual who is the biography's protagonist is presented primarily with reference to her relationships. [...] Relational biographies foreground interpersonal connections, networks or 'constellations', allowing figures who

are shadowy or peripheral in a more prominent biography to come into view [...]. (Dhúill, 2020, pp. 232-233)

Sem me deter na análise feita por Agustina da figura do pai espiritual de Santa Teresa, Frei J. Gracián, e do impacto da sua relação na visão da Santa, limito-me a observar que esta “biografia relacional” serve de *mise-en-abyme* para destacar uma possível similaridade na instrumentalização do ser feminino por uma entidade masculina. Com efeito, em vários momentos, é sublinhada a ideia duma feminilidade sob influência e, mais ainda, uma forma de usurpação/apropriação da obra escrita pela Santa pelo seu confessor. Por exemplo, é-nos dito que, depois da sua morte, a partir de 1585, e apesar de o “manuscrito da *Vida* continuar fechado nos arquivos da Inquisição” (Bessa-Luís, 1985, p. 99), Frei Gracián transforma-se em “pequeno S. Paulo do pensamento da obra teresiana [...]. Aquilo que ele melhor absorve do pensamento teresiano é a negação da austeridade corporal como valor ascético primordial” (Bessa-Luís, 1985, p. 98). O trabalho metabiográfico revela a instrumentalização dos escritos e pensamentos teresianos, assinalando uma forma de “polifonia identitária” (Klobucka, 1990, p. 22). Em suma, ao expor esta “polifonia” (ou ventriloquismo identitário), a romancista problematiza as relações de poder que podem interferir ou parasitar a visão da “vida” que o biógrafo passado ofereceu. Voltando agora ao caso da monja de Lisboa, a técnica da “biografia relacional” também é utilizada para salientar dois aspectos fundamentais nos textos biográficos dedicados à freira. O primeiro relaciona-se com a expressão deixada de lado anteriormente, “cada santo tem o seu escriba”, que reenvia para a ideia de que o feminino precisa de passar pelo crivo masculino ou por uma forma de *mansplaining* para poder existir. Noutros trechos a autora observa que a monja é tida como iletrada, insignificante e até idiota. Por exemplo, em frases como: “Em geral, os grandes homens que a conheceram foram unâimes em assentar numa coisa: sor Maria era quase idiota e era, possivelmente, o meio de que Deus se servia para se manifestar” (Bessa-Luís, 1985, p. 231); ou ainda: “A freira da Anunciada não era mulher de letras. Os seus *Colóquios amorosos*, que circulavam para edificação dos fiéis, trazem o estilo do F. L. de Granada e a marca da sua cultura” (Bessa-Luís, 1985, p. 267). Ao contrário de T. d’Ávila, reconhecida no seu tempo como uma intelectual, os teólogos que frequentaram o convento da Anunciada pensaram que a monja precisava

de um “escriba” que “traduzisse” a sua experiência mística para a tornar visível. Assim, aponta a narradora, “Maria da Visitação foi a sua obra [Frei L. Granada]; não só discípula, mas criação veemente da sua mente viril que, ao qualificar a mulher como sua parte, o seu exercício físico e espiritual, está a descrevê-la como um desejo de segurança que aponta para a neurose” (Bessa-Luís, 1985, p. 42).

O segundo aspecto tem a ver com o empenho de F. Luís na causa do Prior de Crato. Sobre este assunto a autora escreve:

E, subitamente, a oportunidade de criar com Maria da Visitação uma imagem que actue no inconsciente colectivo e produza uma revelação das recordações acumuladas e esquecidas, a revelação do sentido pátrio, surge duma maneira fatal. [...] Daí por diante a priora é um objecto político; obedece cegamente desde que a glória do Esposo esteja em causa. [...] Amam-na e carregam-na de doutrina espiritual que se confunde com a doutrina política. (Bessa-Luís, 1985, p. 285)

Logo no início da obra, é aludido o envolvimento da prioresa (talvez induzida pelo seu confessor) na teia política da época. Os estigmas da monja coincidem com a crise de sucessão desencadeada pelo desaparecimento de D. Sebastião. A narradora insiste no facto de Castela interpretar as chagas e os estados teopáticos da freira como uma arma de luta contra o rei Filipe II. Por outro lado, a calúnia por ter simulado as chagas e o processo inquisitorial tornam-se armas certeiras de silenciamento da monja.

É interessante reparar que o uso da estratégia da “biografia relacional”, para atingir a figura da monja, acaba por questionar a imagem transmitida pelos biógrafos ou “escribas” da época, assim como a sua capacidade/legitimidade em biografá-la. Como sublinhado por Dhúill, se o género da biografia pretende “(re)descobrir, revelar e reconstruir uma vida ou voltar a dar vida a um ser” (Dhúill, 2020, p. 178), certas biografias, às quais ela dá o nome “antibiografias ou pseudobiografias”, revelam a impossibilidade de atingir o biografado através das fontes que nos restam dele. Partem de uma ausência, mais do que uma de presença, porque questionam e até refutam “a fundamental confiança epistemológica na capacidade do biógrafo de reconstruir a vida e dar a conhecer o ser biografado” (Dhúill, 2020, p. 178). Esta negação está explicitamente exposta quando a autora diz:

Foi obra dos homens, cruzados das religiões pseudo-humanistas que favorecem e excitam o massacre. E seria isso apenas? Não haveria nesse grupo de doutores e de teólogos, e de príncipes, um ciúme vingativo face à Realidade intemporal anunciada por uma mulher – isto é, por algo de contrário à simbolização da mulher, subproduto de actividades que visam a felicidade? [...] Que fizeram dela os místicos práticos? Na tradição mística ocidental, quiseram usar dela para dar autoridade à acção, e assim chegaram a deformar a sua natureza essencial. [...] Tiveram que repudiá-la [...]; proclamaram a mistificação, como antes tinham proclamado o milagre. (Bessa-Luís, 1985, p. 289)

Em definitivo, ao indagar “Que fizeram dela os místicos práticos?” (de passagem, maioritariamente masculinos), Agustina sublinha uma distorção no retrato passado da monja. Transitamos então da pergunta inicial da narradora “quem era realmente Maria da Visitação?” para outra: no fundo, que sabem eles dela, da sua alma e das suas ambições? Atentarei com mais pormenor em algumas pistas possíveis de resposta noutro momento desta análise, proponho por ora analisar os mecanismos de deformação, controlo e silenciamento, desvendados pela autora na sua metabiografia de Maria de Menezes.

VIGIAR, CONTROLAR E PUNIR

Como já referido, *AML* é uma obra que apresenta o quadro de uma época complexa que, em muitos aspectos, é vista pelos historiadores como um momento de ruptura em Portugal. Assim, A. M. Ferreira observa que a história da prioresa de Lisboa, em pleno século XVI, ocorre num momento de grande dogmatismo religioso, marcado pelo obscurantismo da Inquisição, mas sem impedir que se abrisse uma nova era para as mulheres.

Embora se possa dizer que esta época representou para as mulheres um período vergonhosamente misógino, ela não deixou, por outro lado, de revelar uma deliciosa perspectiva feminina. [...] Dentro dos conventos, as mulheres cultas e instruídas vão ocupar-se de actividades intelectuais, sublimar a contradição Eva-Maria-Madeleine-Maria em que o discurso dos clérigos as mantinha, e

fariam ouvir a sua voz. São figuras femininas de exceção que assumem uma de duas vias: ou extravasar para a cultura paralela ou para a ascese e o divino. (Ferreira, in Edfeldt & Couto, 2008, pp. 134-135)

Por sua vez, S. Federici assinala, no seu livro *Caliban et la Sorcière*, que na Europa, entre o final da Idade Média e o alvorecer da época moderna, as crises demográficas e as derrotas nas guerras religiosas anunciam a emergência de uma burguesia mercantil e industrial, com uma globalização do comércio decorrente das Descobertas. O interesse financeiro sobrepõe-se ao espiritual e a religião começa a perder o seu papel estruturante na organização política da sociedade (Federici, 2014, pp. 83, 113). É o que deixa entrever a romancista ao referir que, depois da perda da independência em 1580, e estando Portugal nas mãos de Castela,

O caso da prioresa perdia actualidade; já não se tratava, dentro em breve, de proclamar heroínas para sugerir a massa popular, cujo maior factor de propulsão era o da superstição. Um novo escalão, formado por proprietários ricos, grandes mercadores, uma burocracia ociosa, mas extremamente empenhada nos seus privilégios, assim como a classe militar de carreira e os artesãos de grandes fábricas, ia transformar a base social do poder. Em breve, para a nova classe dirigente, sor Maria seria uma desconhecida. O mercador reinava mais do que o rei, e estava satisfeito da sua condição, que não trocaria pelos pergaminhos da mais alta nobreza. (Bessa-Luís, 1985, p. 294)

O contexto de crise do poder religioso, exposto aqui pela autora, coincide com o que Federici analisa, já nos séculos XVI-XVII, como uma lenta transição para a era do capitalismo, ou seja, o da “acumulação primitiva”, fundada na “conquista, a escravização, o roubo, o assassinato, em suma, a força” (Federici, 2014, pp. 114-116). A autora estabelece uma ligação esclarecedora entre a transição para o capitalismo, o afastamento do religioso do poder e uma intensificação das perseguições feita às mulheres, uma “caça às feiticeiras”, na Europa e no Novo Mundo. Não é por acaso que Bessa-Luís, num dos seus ensaios, estabelece um vínculo claro entre a mulher mística e a figura da feiticeira herética, afirmando que “a Europa moderna, [...] ao mesmo tempo que inventa a qualidade da bruxa, encontra a maneira de desprestigiar a mulher e os fenómenos metapsíquicos que chegam a tomar

foros de epidemia" (Bessa-Luís, 2000, p. 317). A este propósito, M. Harris, citado por Federici, observou o seguinte:

La chasse aux sorcières [...] dispersa et fragmenta toutes les énergies latentes de contestation. Cela donnait à tout le monde un sentiment d'impuissance et de dépendance vis-à-vis des groupes sociaux dominants, et de plus fournit à tous un exutoire local pour leur frustration. De cette manière, cela avait empêché les pauvres, plus que tout autre groupe, d'affronter les autorités ecclésiastiques ou l'ordre laïque, et de revendiquer une redistribution des richesses et une remise à plat des statuts sociaux. (Federici, 2014, p. 346)

No Portugal de 1585-88, e na análise feita por Agustina da perseguição conduzida pelo Santo Ofício contra a freira, fica bem claro que os interesses políticos e económicos prevalecem sobre o religioso para o rei Filipe II e os seus juristas. Neste sentido a "heresia" da qual acusam a monja é mais política do que religiosa, pois, para além de a acusarem de simulação, acusam-na também de "sebastianismo". Para me limitar ao tema metabiográfico que me ocupa, não me debruçarei sobre a questão do sebastianismo^[2] na obra, menciono apenas que, no ensaio "Génio e obediência", Agustina chega a avançar a teoria de que o mito do Desejado pode ser atribuído a F. L. de Granada (Baldaque, 2017, p. 1839). Os motivos da perseguição feita à figura da monja cristalizam-se, por um lado, no medo do poder real castelhano: "O objectivo era político. Que soror Maria tivesse chagas, visões, admiradores, não importava nada" (Bessa-Luís, 1985, p. 256). Por outro lado, deixam aflorar o trauma e a frustração dum povo inteiro:

Que melhor ocasião para desenvolver uma preocupação intensa do tempo, [...] senão aquela que sucedeu a Alcácer-Quibir? As grandes casas ficaram mutiladas na sua geração prometedora de continuidade e de força aglutinadora. [...] Ali estava a Judite portuguesa, com as mãos em sangue, santa, santa, santa. Era preciso fazer do povo, inerte e cabisbaixo, um braço coagido ao massacre, uma cruzada, um vento histórico. (Bessa-Luís, 1985, p. 129)

2. Sobre este tema M. F. Marinho observa que "a predisposição da mulher em geral e de Maria da Visitação em particular justifica claramente a adopção da causa sebastianista, prenhe de fantasia e crença mítica" (Marinho, 1999, p. 181).

O milagre das chagas do convento da Anunciada provoca uma verdadeira histeria colectiva. Ao tornar-se santa, a freira transforma-se em “salvadora da pátria”, espécie de força catalisadora em que palpitam a fé, a revolta e a esperança do povo. Observamos que, a partir daqui, a obra revela diversos mecanismos de controlo; uns, provindos da disciplina monástica ou penitencial, outros, do governo dos indivíduos. Todos eles visam “vigar, controlar e punir” a freira. No seu livro póstumo *Les Aveux de la chair*, Foucault (2018a) escreve que, logo nas origens do cristianismo, aparece um esboço duma disciplina monástica que alterna entre o “dire-vrai” (dizer a verdade) e o “mal-faire” (agir mal) (Foucault, 2018, p. 375). Esta disciplina envolvia “ritos penitenciais”, mas também “o controlo dos gestos e dos pensamentos numa relação contínua e incondicionada de obediência” (Foucault, 2018, p. 372). Ora, foi precisamente essa disciplina de controlo e verificação que operou nos processos movidos pela Inquisição contra as mulheres hereges ou feiticeiras do século XVI. E são esses os mecanismos evidenciados magistralmente na metabiografia *AML*.

O movimento de controlo começa na narrativa quando ocorre o boato dos estigmas da monja. A partir desse momento, uma lenta e “estreita espionagem” é exercida sobre a freira. A personagem é constantemente vigiada e por todos: freiras do convento, confessores, visitantes curiosos e, no final, representantes da Inquisição. Curiosamente, apesar desta vigilância estreita, versões contraditórias sobre os milagres da freira continuam a circular:

Umas diziam que os clarões eram devidos a um púcaro de brasas que a prioresa escondia no peito e soprava para avivar os carvões; outras afirmavam que ela cheirava a vernizes e, se muito se perfumava, era para esconder esse cheiro; havia quem a via pintar as chagas, às cinco da manhã, tendo uma janela aberta e uma candeia acesa – e viam-na na cama e no chão, no estrito ângulo que lhes permitia detalhar tudo, embora correspondesse ao pequeno furo feito por uma verruma. (Bessa-Luís, 1985, p. 247)

Notamos uma escalada cada vez mais extravagante nas versões que visam evidenciar o seu “agir mal”, confirmando a tese de fraude das chagas, provocando uma distorção na percepção da monja e valendo-lhe o título histórico de “monja que pintava as chagas”. Participam destes movimentos de “verificação/controlo” os múltiplos exames e experiências levados a

cabo pelos inquisidores quando a visitam no convento da Anunciada. Este controlo do corpo culmina nos exames minuciosos das chagas conduzidos por F. L. de Granada e Frei G. Aveiro. É-nos dito que lavaram e “esfregar[am] as chagas com sabão” e um “pano áspero” para provar a sua veracidade e a santidade da monja. No entanto, como alude a narradora mais tarde, apesar do escrutínio incessante feito ao seu corpo estigmatizado, assistimos a uma perseguição digna de uma “caça à feiticeira” que transforma a freira em figura maléfica: “O Santo Ofício não se dá por satisfeito. Derrubara uma santa do altar, mas não está seguro de ter eliminado uma conspiradora” (Bessa-Luís, 1985, p. 258).

O ponto culminante desta perseguição reside noutro aspecto da disciplina do indivíduo, isto é, a exigência da confissão. Do processo contra a monja, do qual, diz Agustina, “a confissão foi uma peça retumbante”, fazem também parte métodos de extracção da confissão. Uma “gramática [com] técnicas de extracção do saber” (Evans, 1978, p. 136) típica do *Malleus Maleficarum* usado pela Inquisição nos casos de feitiçaria. Com efeito, uma só pergunta preocupa os inquisidores: “a quem obedecia ela” quando simulava as chagas? Para encontrar resposta a esta pergunta lancinante, os inquisidores valem-se de uma verdadeira “polícia discursiva” (Foucault, 1971, p. 37), destinada inicialmente à verificação da falta e, em seguida, ao controlo do indivíduo e do seu corpo.

Exortada à parte por frei Juan de las Cuevas para que “dissesse quem a induzira ou aconselhara as ditas chagas e se fora por invenção do demónio, ou de alguma pessoa que ajudasse a fazê-las” (ele de certo pondera as tremendas razões do Santo Ofício, razões dum povo e de toda a província dominicana, em apertos nesse caso de suspeitas talvez fundadas de aproveitamento político), Maria da Visitação “não dizia cousa particular que se pudesse escrever e somente confessava seu erro com muitas lágrimas, e que era verdade que pintava as chagas, como estava visto, e outro dia diria o que mais passava e respondia ao que lhe perguntassem”. (Bessa-Luís, 1985, pp. 255-256)

Nesta passagem, a escritora salienta, através das citações *ipsis verbis* de dois excertos do processo, o quanto F. J. de las Cuevas, inquisidor-mor, agiu como um censor ao decidir se as palavras da monja eram ou não relevantes. Destacam-se aqui os procedimentos de delimitação do discurso, através da

“proibição, partilha ou rejeição e da oposição verdadeiro/falso” (Foucault, 1971, pp. 10-22). No caso de *AML*, esta “polícia discursiva” também está associada a outra dimensão, ligada ao que Barthes afirma quando escreve que a linguagem, enquanto *performance*, “é simplesmente fascista; porque o fascismo não impede de dizer, mas obriga a dizer” (Barthes, 1977, p. 11). Esta reenvia precisamente as estratégias de controlo que estão no cerne do julgamento aplicado pelo tribunal da Inquisição no caso da monja. Como vemos, depreende-se do trabalho metabiográfico efectuado pela autora que a insistência patológica na confissão, ou em denunciar “quem a manipula”, já não tem como objectivo provar uma heresia no feminino, mas, sim, aniquilar/silenciar a emergência de uma força de vontade e de um pensamento autónomo. Tornar M. da Visitação objecto das ambições alheias é negar-lhe o lugar de sujeito da sua história individual. O apogeu desta lógica disciplinar manifesta-se quando, no final da obra, a narradora sublinha que, para além da punição ao exílio, são também destruídos todos os rastos da sua presença na História portuguesa:

Todas as pinturas, relíquias, quadros, papéis que representavam soror Maria seriam recolhidos e destruídos. Assim desapareceu o retrato de Fernando Gomes e decerto outras obras que serviriam de documento e que alegrariam muito os seus cronistas, que são uma espécie de fiéis metidos pela heresia. Também a sentença ordenava que se recolhessem os autos que se fizeram dos milagres e que se cuidava que fazia, em número de vinte e três, e que estavam guardados *ad perpetuam rei memoriam* no cartório de S. Domingos de Lisboa. (Bessa-Luís, 1985, p. 270)

Porém, no acto de biografar a monja de Lisboa, e ao valer-se do método metabiográfico que questiona “o complexo palimpsesto de rostos” oferecidos pelos textos biográficos acumulados ao longo do tempo, a autora consegue deixar emergir um rosto inédito e novo, o de uma “figura que ultrapassa uma inteligência comum” (Portela, 1986, p. 63) ou ainda a “cabeça temerária da experiência da feminilidade” (Bessa-Luís, 1985, p. 72).

“NÓS NÃO SOMOS ANJOS, AO CONTRÁRIO, TEMOS CORPO”^[3]

Tal como Antígona, Medeia, Judite, Ester, Maria Madalena, Heloísa e Isolda, as personagens femininas de Bessa-Luís colocam-se “sempre ‘no limite’, o limite do pensável, do suportável, da moral” (Dufourmantelle, 2007, p. 31). O heroísmo feminino centra-se muitas vezes numa transgressão que prefigura uma reconquista do controlo sobre a sua existência. Este movimento é perceptível através de gestos ligados à insubordinação, desobediência, escândalo e orgulho. Desta feita, rompem com as leis sociais que regiam a sua existência e manifestam-se como seres autónomos.

Na verdade, em *AML*, o tema da desobediência emerge dos próprios mecanismos de controlo usados contra M. da Visitação para a acusar de ter “agido mal”, dando-lhe, por outro lado, uma dimensão intrinsecamente escandalosa e subversiva. Ao mesmo tempo que salienta a linha sacrificial da personagem, Agustina biógrafa acaba por inverter esta visão e deixa emergir a possibilidade de ver a monja como um ser inteiramente responsável pelo seu destino. Escreve: “No fundo ela traiu todos aqueles homens severos, doutos, cheios de matizes gloriosos e por cujas mãos passavam os destinos da pequena província. Nunca se interessou por suas propostas, duma pureza em que se reinventa a erótica dos mitos; nunca tomou a sério ser heroína, santa, vedeta da história religiosa e política do seu tempo” (Bessa-Luís, 1985, p. 273-274). Neste preciso momento, ao aludir às sucessivas traições ou recusas feitas pela monja frente aos destinos autorizados que lhe eram oferecidos, “heroína, santa, vedeta da história religiosa e política”, a autora opera uma reinterpretação da personagem e da sua desobediência. Assim, opta por outra linha de leitura divergente, desenhando uma feminilidade transgressora e rebelde. Segundo Bessa-Luís, “[c]onstava que ela troçara da Inquisição e que dissera, com desplante, que com os inquisidores bastava negar três vezes uma coisa, que eles passavam adiante e não apertavam mais. [...] Interessava a confissão, e, mesmo essa, fora insuficiente e não satisfazia os juízes. Soror Maria contava que bem sabia o que queriam dela, mas que isso não confessava” (Bessa-Luís, 1985, p. 174-175). A autora sublinha aqui

3. “[...] nós não somos anjos, ao contrário, temos corpo. Querer fazer-nos anjos estando na terra – e tão na terra quanto eu estava – é desatino. Ao contrário, é preciso ter apoio, o pensamento, para a vida normal” (D’Ávila, 2010, p. 203).

um desejo de existir por si, destacando uma complexidade nas atitudes/estratégias inventadas pela personagem para contornar todas as proibições sociais e religiosas. Um dos aspectos mais marcantes do retrato pintado por Agustina é considerar que o estado de “inconsciência/inocência” está relacionado com uma “personalidade múltipla”, “a que pensava, agia em estado um tanto hipnótico, não estava verdadeiramente relacionada com esse centro de consciência”. Por isso ela era tão fragmentada, tão transitória nas suas emoções, nos seus “papéis”. Esta multiplicidade e fragmentação da personalidade projecta, não só a imagem de um ser polimorfo e esquivo, mas sobretudo a ideia de um uso desviante dos estados teopáticos. Assim, o seu “voo silencioso” não é apenas místico, mas parece também servir motivações pessoais:

O que era a santidade de Maria da Visitação? Justamente o ponto mais elevado do triângulo que reúne o amor do próximo e o amor da relação solitária como a sensualidade pura. Sem essa forma de auxílio, residente nos espaços primitivos da alma europeia, [...] Maria da Visitação não teria tido nenhuma oportunidade. (Bessa-Luís, 1985, p. 75)

Este trecho apresenta uma visão da santidade que não corresponde a uma visão consensual e ortodoxa, por combinar a sensualidade pura e pessoal com o amor ao próximo. A autora acaba por defender a ideia de uma utilização do caminho místico ou dos êxtases como meio de expressão de uma feminilidade radical e distinta. No percurso da abadessa, o que emerge de mais transgressivo reside no “prazer da mentira” (Watroba, 2007), ligado ao “accomplissement même de la transgression; c'est la conscience qu'elle en a qui est source de plaisir, car il lui est ainsi permis de jouer entre dissimulation et dévoilement, jouir de la révélation même” (Watroba, 2007, p. 30). Assim, o jogo constante entre várias ambiguidades no seu percurso, tais como aparecimento/desaparecimento das chagas, santa/simuladora/mistificadora (Soares, 2019, pp. 86-87), verdadeiro/falso, vergonha/vaidade, retomadas como alicerces da metabiografia, faz com que esta personagem consiga criar um “lugar para si” na História. De facto, é-nos-dito que “o milagre, obra do subconsciente, ia projectá-la para a ribalta, como se fosse uma actriz ávida de aplausos” (Bessa-Luís, 1985, p. 201). Não por acaso, Agustina afirma a dado momento que: “Era uma personalidade secundária,

dotada de uma inteligência que se projectou nos fenómenos materiais da levitação, da irradiação e de raptos, e que fizeram aparecer nela algo de novo; forças desconhecidas ‘inteligentes’ actuaram em sor Maria como para tornar sensível um espaço humanamente deixado vago” (Bessa-Luís, 1985, p. 47).

Finalmente, ao lermos a metabiografia escrita por A. Bessa-Luís, deparamos com uma “ficção da alma” (*fable de l'esprit*) (Certeau, 1982, p. 262) no feminino. Uma ficção que consegue provocar um “des-centramento do discurso religioso” (Magalhães, 2011, p. 74) para deixar ouvir “um simples balbucio da chaga da comunicabilidade onde o corpo encarn[a] o pensamento” (Bessa-Luís, 1985, pp. 66, 68).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Baldaque, L. (2017). *Ensaios e Artigos (1951-2007)*. Vol. III [Essays and articles (1951-2007)]. Vol. III]. Fundação Calouste Gulbenkian.
- Barthes, R. (1977). *Leçon*. Paris: Seuil.
- Bessa-Luís, A. (1981). *Sebastião José*. Guimarães Editores.
- Bessa-Luís, A. (1985). *A Monja de Lisboa* [The Lisbon nun]. Guimarães Editores.
- Bessa-Luís, A. (2000). *Contemplação Carinhosa da Angústia* [Loving contemplation of Anguish]. Guimarães Editores.
- Bueno, A. F. (1997). Florbela Espanca e Maria de Menezes, duas mulheres na visão de Agustina [Florbela Espanca and Maria de Menezes, two women in Agustina's vision]. *Boletim do CESP*, 17(21), 45-56.
- Certeau, M. (1982). *La Fable mystique*. Gallimard.
- Certeau, M. (1990). *L'Invention du quotidien.1. Arts de faire*. Gallimard.
- D'Ávila, T. (2010). *Livro da Vida* [Book of life]. Companhia das Letras.
- Dhúill, C. N. (2020). *Metabiography. Reflecting on Biography*. Palgrave.
- Duby, G., & Perrot, M. (1990). *Histoire des femmes*. Vol. II. *Le Moyen Âge*. Perrin.
- Dufourmantelle, A. (2007). *La Femme et le sacrifice: d'Antigone à la femme d'à côté*. Denoël.
- Edfeldt, C., & Couto, A. (Orgs.) (2008). *Mulheres que Escrevem, Mulheres que Lêem. Repensar a literatura pelo género* [Women who write, women who read. Rethinking literature by gender]. 101 Noites – Criação de Produtos Culturais.
- Evans, A. (1978). *Witchcraft and the Gay Counterculture*. Fag Rag Books.
- Federici, S. (2014). *Caliban et la Sorcière*. Entremonde.

- Filizola, A. (2000). *O Cisco e a Ostra: Agustina Bessa-Luís biógrafa* [The speck and the oyster: Agustina Bessa-Luís biographer] [Tese de Doutoramento, Universidade Estadual de Campinas]. Repositório da Produção Científica e Intelectual da Unicamp. <https://doi.org/10.47749/T/UNICAMP.2000.338519>
- Foucault, M. (1971). *L'Ordre du discours*. Gallimard.
- Foucault, M. (2018). *Les Aveux de la chair*. Gallimard.
- Hutcheon, L. (1991). *Poética do Pós-modernismo* [Poetics of postmodernism]. Imago.
- Klobucka, A. (2008). Sobre a hipótese de uma *herstory* da literatura portuguesa [On the hypothesis of a *herstory* of Portuguese literature]. *Veredas*, 10, 13-25.
- Lentina, A. (2012). *Agustina Bessa-Luís et l'écriture de l'Histoire* [Tese de Doutoramento, Sorbonne Université de Paris]. Theses. <https://theses.fr/2012PA040211>
- Lopes, S. (1992). *Agustina Bessa-Luís – As hipóteses do romance* [Agustina Bessa-Luís – The hypotheses of the novel]. Edições Asa.
- Magalhães, I. (2011). *Para Lá das Religiões. Ensaios sobre religiões e culturas, ética, espiritualidade e política* [Beyond religions. Essays on religions and cultures, ethics, spirituality and politics]. Chiado Editora.
- Marinho, F. (1999). *O Romance Histórico em Portugal* [The historical novel in Portugal]. Campo das Letras.
- Perrot, M. (1988). *Les Femmes ou les silences de l'Histoire*. Flammarion.
- Portela A. (1986). *Agustina por Agustina* [Agustina by Agustina]. Dom Quixote.
- Soares, T. (2019). Loucas, santas, hereges: faces femininas em Agustina Bessa-Luís [Crazy, holy, heretics: female faces in Agustina Bessa-Luís]. *Metamorfoses*, 16(2), 76-88. <https://doi.org/10.35520/metamorfoses.2019.v16n2a38188>
- Watroba, M. (2007). *Écritures de l'absence*. Presses Universitaires de Rennes.

Data de submissão/ Submission date: 02/10/2024

Data de aprovação/ Approval date: 14/11/2024

Esta revista tem uma licença Creative Commons – Attribution – Non-Commercial (CC-BY-NC 4.0) / This journal is licensed under a Creative Commons – Attribution – Non-Commercial (CC-BY-NC 4.0) license

