

Maria Pinho<sup>1</sup>

**Do terreno ao espiritual: a dicotomia dos sentidos interiores e dos sentidos exteriores em Maria Micaela de São Bernardo (XVIII)**

**Resumo:** Maria Micaela de São Bernardo, religiosa setecentista do Mosteiro de São Dinis e de São Bernardo de Odivelas, redigiu uma produção escrita deveras interessante. Neste relato dirigido ao seu diretor espiritual se desvela o seu universo místico, consubstanciado por uma íntima e profundamente afetiva relação com Deus. Um dos *topoi* recorrentes da sua espiritualidade diz respeito à relação entre os sentidos interiores e os sentidos exteriores que, como se verá, se formula de uma forma particular que dará origem a uma dicotomia, afinal, apenas aparente.

**Palavras-chave:** Maria Micaela de São Bernardo, Séc. XVIII, Autobiografia espiritual, Sentidos interiores, Sentidos exteriores.

<sup>1</sup> Phd, Investigadora no Instituto de Filosofia da Universidade do Porto

*Civitas Augustiniana*, 10-12 (2024) pp.43-77

ISSNe: 2182-7141

DOI: <https://doi.org/10.21747/civitas/11a3>

**Title: ‘From the earthly to the spiritual’: the dichotomy of the inner and outer senses in Maria Micaela de São Bernardo (XVIII)**

**Abstract:** Maria Micaela de São Bernardo, an 18th century nun from the São Dinis and São Bernardo of Odivelas monastery, wrote a very interesting piece. In this account addressed to her spiritual director, her mystical universe is revealed, embodied by an intimate and deeply affective relationship with God. One of the recurring *topoi* of her spirituality concerns the relationship between the inner senses and the outer senses which, as will be seen, is formulated in a particular way that gives rise to a dichotomy that is, after all, only apparent.

**Keywords:** Maria Micaela de São Bernardo, Séc. XVIII, Spiritual autobiography, inner senses, outer senses.

## **Introdução**

Maria Micaela, nome de batismo, nasceu em Cinfães, na freguesia de Tendais, lugar de Valverde, em 1691. Proveniente de uma das famílias mais abastadas e nobres dessa região<sup>2</sup>, foi a quarta

<sup>2</sup> Esta família foi estudada por Nuno Resende Mendes. Cfr. N. RESENDE, «Vasconcelos: a história social de um prato: Mosteiro de São João de Tarouca. Século XVIII» in L. Sebastian – N. Resende – *Cister no Douro*. Museu de Lamego, Lamego 2015, pp. 126 – 133.

filha<sup>3</sup> do capitão-mor Baltasar Pinto da Fonseca e de Maria Pinta de Vasconcelos. Dois dos seus irmãos foram monges em São João de Tarouca. Frei Amaro do Pilar professou em 1708 e Mauro em 1709<sup>4</sup>, o que poderá ter determinado a sua clausura num mosteiro cisterciense<sup>5</sup>. Em todo o caso, não existem informações concludentes sobre a sua decisão em professar especificamente no Mosteiro de Odivelas<sup>6</sup>, tendo a religiosa tomado o véu branco de noviça em 1723 e os votos perpétuos em 1724, com a já tardia idade para a época de trinta e três anos. Assim se faz Maria Micaela de São Bernardo, nome que adota uma vez professa. A sua vida foi marcada por uma

<sup>3</sup> Os seus irmãos eram Vicência, Francisco, Amaro ou Agostinho, Feliciano, Violante e Mauro.

<sup>4</sup> Informações gentilmente cedidas por Nuno Resende Mendes.

<sup>5</sup> Maria Micaela refere o seguinte: “No domingo quis falar a meu irmão antes de comungar, mas o Senhor não me deixava, e por duas vezes, estando na cama para me levantar a ir-lhe falar, senti como por sonho que me diziam que não fosse. Mas como não fio de mim nada, fui-lhe falar” (Fl.25. – 25v.). Não é possível dizer com exatidão que este “irmão” seja efetivamente algum dos irmãos de sangue da autora, mas é uma hipótese plausível e, portanto, a não descartar.

<sup>6</sup> Uma das capelas do mosteiro (a de D. Filipa de Lencastre) possui uma lápide com referência a Nicolau Soares e a sua mulher, D. Violante, filha de Brites Rodrigues Rebelo, natural de Lamego, o que poderá indicar uma ligação entre esta região e a casa religiosa.

profunda afetividade devota a Deus, a que não faltou êxtases, visões e achaques místicos. Disto depreendemos através da produção escrita que redigiu entre 1731 e 1736 ao seu diretor espiritual e que, por felicidade das circunstâncias, se conservou até aos nossos dias. Este relato encontra-se pejado de um vasto simbolismo místico, cerzindo uma espiritualidade de recorte amoroso e íntimo. Um dos traços deste relacionamento assaz próximo e efetivo com Deus no interior da alma é a dicotomia entre os sentidos interiores e exteriores, que aqui adquire uma natureza menos contraditória do que seria de supor.

### **Uma (aparente) dicotomia: sentidos interiores e exteriores**

Refletindo sobre a vida humana na sua relação com o que a transcendente, Patricia Dailey afirma que “in the Christian tradition, the body is not presented as a united whole but is divided into at least two parts, inner and outer, united only in an unknowable future”<sup>7</sup>.

<sup>7</sup> P. DAILEY, «The body and its senses» in A. HOLLYWOOD – P. Z. BECKMAN Beckman (eds): *The Cambridge Companion to Christian Mysticism*, Cambridge University Press, United States of America 2012, p. 264.

A dicotomia “sentidos interiores” – “sentidos exteriores”<sup>8</sup>, em estreita relação com esta concepção de existir um ser humano exterior e um interior<sup>9</sup>, possui origem helénica, tendo sido tratado por teólogos como Orígenes<sup>10</sup> (ca. 185 – 254) ou Gregório de Nissa. Estes viriam a estabelecer a existência de “sentidos da alma”, “sentidos divinos”, “sentidos do coração” ou “sentidos espirituais”<sup>11</sup>. Os sentidos interiores seriam correspondentes aos exteriores,

<sup>8</sup> Sobre a vitalidade desta dicotomia entre escritoras religiosas portuguesas, ver I. MORUJÃO – «Sentidos corporais e sentidos interiores: aproximação às representações da santidade feminina no século XVII em Portugal» in *eHumanista*, n. 56, 2023, pp. 40-57. Disponível em linha: <https://www.ehumanista.ucsb.edu/sites/default/files/sitefiles/05%20ehum56.r.morujaodropbox.pdf>. Acesso em: 2/11/2023.

<sup>9</sup> São Paulo distingue o “*ho exo anthropos*” (ser humano exterior) do “*ho eso anthropos*” (ser humano interior”).

<sup>10</sup> Orígenes estabelece a existência de sentidos interiores por forma a justificar a linguagem sensorial de certos segmentos bíblicos, sobretudo a do Cântico dos Cânticos, propondo assim uma leitura que afasta totalmente Deus de qualquer noção material ou corporal. Orígenes “rejects the material bodiliness implied by sensory language in the Bible, asserting that it refers to spiritual knowledge of God and spiritual contact with him”. Cfr. G. RUDY, *Mystical Language of Sensation in the Later Middle Ages*, Routledge, New York/London 2002, p. 2.

<sup>11</sup> Cfr. N. LARGIER «Inner Senses – Outer Senses: the practice of emotions in medieval mysticism» in Stephen C. Jarger – Ingrid Kasten (eds): *Emotions and Sensibilities in the Middle Ages*, Walter de Gruyter, New York/Berlin 2003, pp. 3-15.

constando tradicionalmente de cinco: visão, audição, olfato, paladar e tato. Podiam incluir, igualmente, o coração e um sentido da alma<sup>12</sup>.

Agostinho de Hipona afirma que tal como a corpo exterior possui olhos, ouvidos e outros órgãos sensoriais, também o corpo interior possui olhos e ouvidos interiores, bem como memória (elemento mais “espiritualmente nutritivo” para o autor).

Estabelecendo entre si uma ligação analógica, a distinção entre os corpos interior e exterior residiria no facto de um ser feito à imagem de Deus (Génesis 1:26), e o outro formado por lama da terra (Génesis 2:7). Por conseguinte, “the inner is closer to divinity and becomes the ultimate repository for the indwelling of the divine, transforming the outer as it gains in spiritual substance”<sup>13</sup>.

No *Libro de la Vida*, Teresa de Jesus deixa patente a distinção entre sentidos interiores e sentidos exteriores<sup>14</sup>: “Esta visión, aunque es imaginaria, nunca la vi con los ojos corporales, ni ninguna, sino con los ojos del alma”<sup>15</sup>. Igualmente se encontra, em Maria Micaela,

<sup>12</sup> K. RAHNER, «Le Début d’une doctrine des cinq sens spirituels chez Origène» in *Revue d’Ascétique et de Mystique*, 13, 1932, p. 118.

<sup>13</sup> DAILEY, «The body and its senses», cit., p. 266.

<sup>14</sup> A propósito desta influência de Santa Teresa sobre Sórora Clara do Santíssimo Sacramento e Sórora Mariana do Evangelista, ver MORUJÃO, «Sentidos corporais e sentidos interiores: aproximação às representações da santidade feminina no século XVII em Portugal», cit.

<sup>15</sup> Teresa de Jesús – *Libro de la Vida*, cap. XXVIII, 123.

esta preocupação distintiva, referindo a autora insistentemente que, no decorrer da sua experiência de e com Deus, o que ouve não é ouvido através dos “ouvidos do corpo”, nem o que vê é percebido pelos “olhos do corpo” (embora, por vezes, a intensidade do que apreende não somente a faça duvidar, como, de facto, mesclar os planos físico e metafísico, como adiante se verá). Antes localiza tais sentidos na entidade que é, no seu entendimento, a equivalente ao corpo interior, isto é, a alma: “Não o ouvi com os ouvidos do corpo, mas percebi com os da alma, que o Senhor se estava regalando e lhe disse que a queria para se regalar de a ver”<sup>16</sup>.

Com efeito, como explica Henri de Lubac, a alma é uma espécie de templo de Deus, no qual os seus mistérios são celebrados<sup>17</sup>, e onde os sentidos interiores perscrutam e se manifestam na experiência de transcendência. Serão, neste sentido, e como nota Patricia Dailey, atribuídos mais à *imago Dei*, do que propriamente ao *eu* que os corporiza:

E logo me deu um amor tão forte que não fazia senão chorar suavissimamente, sem querer cuidar no que tinha sentido, mas logo se me olvidou todo o visível, e já sentia algumas forças que pude ir a matinas, e antes delas na oração do convento. E a passei toda falando o Senhor com

<sup>16</sup> Fl. 1v.

<sup>17</sup> H. de LUBAC, *Medieval Exegesis: The Four Senses of Scripture*, vol. 2, William Eerdmans and T. and T. Clark, Edinburgh/Scotland 2000, p. 139.

minha alma, não por fala que ouvissem os ouvidos do corpo, mas foi tudo uma suspensão de todos os sentidos (...) <sup>18</sup>

Neste seguimento, Joana Serrado no seu estudo sobre Joana de Jesus, declara precisamente que “The senses become the medium of human, but also divine, knowledge. They demand an extra spiritual sense”<sup>19</sup>. A autobiografia espiritual de Maria Micaela evidencia, e insiste, que não é o corpo físico que entra em diálogo com Deus, mas a alma. Nela reside toda a potência de comunicabilidade com o divino, sendo os sentidos interiores, nela localizados, os responsáveis por captar e apreender a presença divina:

Neste estado me acho agora vai por quinze dias, ou mais, com um trato tão entranhável com Deus e coisas divinas que passam dentro da alma, e outras que sinto como exteriores, sem serem vistas com os olhos do corpo, mas tão claras para o sentir da alma que parece, pela substância e suavidade que sente, são públicas.<sup>20</sup>

Ou ainda:

<sup>18</sup> Fl. 245.

<sup>19</sup> J. SERRADO, *Ancias/Anxiousness in Joana de Jesus (1617-1681): Historical and Philosophical Approaches*, Universidade de Groningen, Holanda 2014. Tese de Doutoramento.

p. 58.

<sup>20</sup> Fl. 187

Eu não o vejo com os olhos do corpo, nem ouço com os ouvidos, mas são umas coisas tão claras e certíssimas que não se sente coisa, digo, que não se sente dúvida nenhuma, senão uma certeza e segurança que Deus é o que fala com a alma, que a faz perder-se toda e só achar-se em Deus.<sup>21</sup>

O centro da experiência mística acontece no âmbito da interioridade. “E toda eu satisfeita miro que nada faço, e vejo que o Senhor me assiste (não o vejo com os olhos do corpo, como já tenho dito muitas vezes), mas está comigo como se fora publicamente”<sup>22</sup>, diz a religiosa de Odivelas. E de novo: “Via, sem ser com os olhos do corpo, que o Senhor estava com os seus divinos braços abertos para receber a alma”<sup>23</sup>.

Aliás, logo desde o início da sua correspondência esta é uma preocupação da religiosa: “O que Vossa Reverendíssima me pergunta, como vi o Senhor de longe, eu lho digo, se souber, que bem desejo saber-me explicar. Eu não o vi com os olhos nem por visões imaginárias, era uma ausência que a alma sentia”<sup>24</sup>. É muito curiosa e significativa esta explicação através do recurso à metáfora “ausência”, que de imediato subtrai a sua percepção do divino à esfera do físico.

<sup>21</sup> Fl. 250v.

<sup>22</sup> Fl. 198.

<sup>23</sup> Fl. 247.

<sup>24</sup> Fl. 2v.

A despeito de serem os sentidos interiores os recetores do divino, os sentidos exteriores contribuem amiúde para a sua manifestação, havendo uma certa permeabilidade entre ambas as dimensões. Maria Micaela revela: “Está a alma bem segura gozando de um íntimo abraço que, às vezes, de repente, surpreende os sentidos, e espiritualiza e diviniza os sentidos para conhecer a bondade infinita”<sup>25</sup>. Já em Hadewijch de Brabante, na sua Visão 7, se encontra esta componente interativa entre o *eu* interior e o *eu* exterior, na medida em que aí se defende que este último deve encontrar-se de acordo com o primeiro, e ambos de acordo com a medida do divino. Na autobiografia espiritual de Maria Micaela acontece o mesmo: “E eu não estou para mais nada, só para me empregar com todos os sentidos interiores e exteriores no divino Esposo, que é tal a força que sinto que me leva toda a alma”<sup>26</sup>. Apesar de os sentidos interiores serem os verdadeiros responsáveis pela comunicação mística com Deus, os sentidos exteriores têm de ser colocados e orientados, analogamente, ao serviço de Deus. A este respeito, vale a pena determo-nos no papel da visão exterior<sup>27</sup> em

<sup>25</sup> Fl. 36.

<sup>26</sup> Fl. 184v.

<sup>27</sup> Para o papel da visão/visualização no fenómeno místico ver o capítulo “Mysticism and Visuality” de Jeffrey F. Hamburger presente em *The Cambridge*

Maria Micaela de S. Bernardo: “Senti um fogo de amor tão abrasado que só de olhar com os olhos do corpo para meu Senhor crucificado, que temos adiante do coro, logo o sentia unido comigo corporalmente”<sup>28</sup>. David Freedberg, em *The Power of Images*, evidencia a estreita, se não simbiótica, relação entre o ser humano e o universo pictórico. Analogamente, na produção literária de Maria Micaela torna-se bem patente que a observação, por via dos sentidos exteriores, de um objeto material (no trecho supracitado, a imagem de Cristo crucificado ou um crucifixo) despoleta os episódios de encontro místico com Deus que o sujeito enunciativo experimenta.

*Companion to Christian Mysticism*. O autor defende que a mística, pelo menos a mística compreendida enquanto “*cognitio Dei experimentalis*”, não pode ser equacionada sem o recurso ao visual e visível. E também B. NEWMAN, «What did it mean to say “I saw”? The clash between theory and practice in Medieval Visionary Culture» in *Speculum*, vol. 89, n. 1, 2005, pp. 1 – 43.

<sup>28</sup> Fs. 44. – 44v.

De facto, a imagem<sup>29</sup> potencia e desencadeia o êxtase<sup>30</sup>, possuindo assim, este processo místico e o texto que o sucede, uma espécie de componente ecfrástica<sup>31</sup>.

Há que esclarecer, pois, o que aduziu Isabel Morujão a propósito da presença da iconografia na poesia de Violante do Céu. A autora chama a atenção para o âmbito instrumental dessa arte religiosa que a perspetivou enquanto estratégia de legitimação da fé

<sup>29</sup> Com efeito, “Images served as means, not simply of making ideas accessible but also of endowing them with authority, authenticity, and immediacy. Very often such images frame themselves explicitly in terms of vision” como afirma Jeffrey F. Hamburger – “Mysticism and Visuality” in cit., 2012, p. 280. O mesmo autor chama ainda a atenção para o facto de a espiritualidade cristã, em contraponto com a judaica, não se servir apenas de símbolos ou de sinais, mas de, ao centralizar o papel da Encarnação na sua doutrina, enfatizar elementos como a visão, a visualização e a imagem. Neste seguimento, aduz que o cristianismo é fundado no desejo de tornar visível o Verbo e, portanto, tendente a processos de incorporação que não podem ser descartados.

<sup>30</sup> Cfr. J. F. HAMBURGER, *The Visual and the Visionary: Art and Female Spirituality in Late Medieval Germany*. Zone Books, New York 1998.

<sup>31</sup> Sobre a relação da poesia monástica feminina com a contemplação de imagens, veja-se I. MORUJÃO, «Poesia e Santidade: alguns contributos para uma percepção do conceito de santidade, a partir de duas biografias devotas de religiosas do séc. XVIII português» in *Via Spiritus: Revista de História da Espiritualidade e do Sentimento Religioso*, Vol. 3, pp. 259-260 e I. MORUJÃO, *Por trás da Grade*. INCM, Lisboa 2013.

católica, convertendo-a num assíduo emblema em ambiente monástico:

A pintura, particularmente, bem como a escultura e as gravuras devotas que circulavam impressas em larga escala, deram consistência e espessura a este discurso programático, de intenções formativas e pedagógicas, que procurava moldar comportamentos e práticas que pudessem ser testemunho de uma Igreja santa e reformada.<sup>32</sup>

A despeito deste ângulo legitimador da arte, a realidade é que a iconografia – de natureza vária – abundante nos mosteiros, sobretudo, evidentemente, nos mais abastados (como o era o de Odivelas), contribuiu de facto para os arroubos e as suspensões a que as religiosas eram acometidas. Por conseguinte, a dimensão estética e simbólica desta arte de natureza devota estimulou e consubstanciou efetivamente o fenómeno místico em si mesmo, configurando-se como um elemento relevante para a sua ponderação. Sórora Isabel do Menino Jesus, *exempli gratia*, é uma religiosa em cuja produção escrita se encontra bem patente a relação dos seus êxtases místicos com a presença de esculturas que precisamente os motivam ou provocam: “Primeiramente, tenha-se em muita veneração o Senhor da Paciência, que temos no dormitório, que me deu o Senhor a entender, estando em oração, que se tem salvado muitas Religiosas, por chegarem a seus Divinos pés, pedindo misericórdia de suas

<sup>32</sup> MORUJÃO, cit., p.123.

culpas; dizendo mais, que se a dita Imagem, andando anos, o temporal a gastar, pondo-se deforme, e incapaz de ser venerada, se faça outra na mesma forma, para que sempre se conserve a devoção”<sup>33</sup>.

“The space of the liturgy was filled with sacred objects and images that provided visual anchors to enhance their affective longing for the Beloved”<sup>34</sup>. O trecho que se segue é deveras esclarecedor a este respeito: “E, quando me levantei para me pôr de joelhos, senti que o Senhor me estendia os seus divinos braços, dizendo-me: “filha, eu estou contigo”. Este Senhor é o que ali estava na cruz, mas era como quem os abria mais”<sup>35</sup>. O *eu* contempla o crucifixo do altar e acaba por vê-lo mover, abrindo os seus braços em sua direção e conversando consigo. É notório o papel das figuras esculturais ou picturais na motivação de visões e de arroubamentos arquetípicos no decorrer do processo místico. Aliás, essas imagens assumiam grande importância na vida espiritual dos mosteiros, por

<sup>33</sup> Esta imagem do Senhor da Paciência era de facto adorada no dormitório do Convento de Santa Clara de Portalegre, encontrando-se agora no Museu Municipal de Portugal. Cfr. José Félix Duque – op. cit., 2016, p. 749. A par dela, aí se encontram ainda duas outras imagens veneradas por Isabel do Menino Jesus: uma imagem de Nossa Senhora e outra do Menino Jesus-falador.

<sup>34</sup> F. VEERLE, «Visio/Vision» in HOLLYWOOD– BECKMAN (eds.): *The Cambridge Companion to Christian Mysticism*, cit, p. 185.

<sup>35</sup> Fl. 211.

estimulem a vida contemplativa e as meditações: “E isto entendi porque eu farei queixas de mim por me parecer que esqueci muito de buscar as santas imagens. Mas o Senhor me assegurou que ele fora o que me levava para o coro, sem ir a outra parte”<sup>36</sup>. É necessário, pois, como exercício espiritual, “buscar as santas imagens” e votar-lhes atenção, isto é, integrá-las na contemplação.

Também a adoração do sacrário e da hóstia (o “amor sacramentado”), provavelmente durante a exposição do Santíssimo<sup>37</sup>, impele Maria Micaela à experiência mística com Deus:

E eu, duvidosa no que gozava na vida que fazia, porque me achava como esquecida e sem liberdade, nem desejo de buscar, nem ir onde estão algumas imagens dos santos e do meu Senhor, senão só ao amor sacramentado, pondo-me com os olhos do corpo e com toda a mente empregada no sacrário da capela-mor.<sup>38</sup>

<sup>36</sup> Fl. 96.

<sup>37</sup> A exposição do Santíssimo ou lausperene constitui uma forma de adoração e de contemplação eucarística que consiste na exposição contínua da hóstia. Esta circulará nas várias igrejas de uma mesma cidade por um largo período. Esta tradição teve origem em Roma, e foi introduzida, em Portugal, por D. Luís de Sousa, arcebispo de Lisboa, em 1681. Para iniciar o lausperene, Francisco Loios pregou, no Mosteiro de Alcobaça, o *Serman panegyrico do lausperennis* (1673). Ver as páginas 395 e 396 do *Dicionário da História Religiosa de Portugal*, vol. P-V.

<sup>38</sup> Fl. 96.

Um outro exemplo da potência anagógica presente na observação de certas imagens é mencionado logo no início do texto da religiosa de Odivelas:

Sempre quando me deito à noite ofereço o meu coração ao Menino Jesu[s] que tenho à cabeceira da cama, e lhe peço o seu, para que a alma descansa. Já estava esquecida da troca quando senti a alma e toda eu em uma suavidade tão grande que conheci como era ingrata, e o meu doce amor me espertou.<sup>39</sup>

Este pequeno ícone do Menino Jesus vai sendo referido por Maria Micaela, enfatizando a sua presença no decurso da experiência mística:

Sábado, o primeiro da Quaresma, estando na cama me descuidei a cuidar em coisas desta vida, sem serem mais quando de respeito senti dentro da alma correr o meu menino. Que não sei se disse já a Vossa Reverendíssima que tenho um menino des[de] que vim para este mosteiro, em um bercinho dormindo, ao pé da minha cama, e para ele tenho aí nela canteiros com flores para lhe pôr na sua caminha.<sup>40</sup>

A religiosa explicita, no seu texto, várias outras imagens, concernentes à Paixão de Cristo, ao Menino Jesus e também à figura de Nossa Senhora ou de Maria Madalena, o que se revela interessante, na medida em que temos hoje ainda acesso a algum

<sup>39</sup> Fs. 2. – 2v.

<sup>40</sup> Fl. 104.

desse material pictórico do Mosteiro de Odivelas e que contempla, justamente, estes motivos. Vejam-se os seguintes exemplos<sup>41</sup>:



**Figura 1 Pintura I**

<sup>41</sup> À exceção das figuras 13 e 15, que são fotografias da minha autoria, as fotografias das pinturas que se apresentam foram-me facultadas por João Fresco, e são da autoria de Nuno Luís, 2018, Gabinete de Apoio à Presidência. Câmara Municipal de Odivelas.



**Figura 2 Pintura II**



**Figura 3 Pintura III**



**Figura 4 Pintura IV**



**Figura 5 Pintura V**

Vítor Serrão, a propósito dos seis *tondi* ainda existentes no mosteiro, que seriam de um antigo altar de Nossa Senhora do Rosário, identificou o seu autor: Simão Rodrigues (1565-1629) (com colaboração de Domingos Vieira Serrão), datando-os do início do século XVII<sup>42</sup>.



**Figura 6 Tondi**

<sup>42</sup> Dados recolhidos da publicação de Facebook do grupo Micro-História da Arte, gerido por Vítor Serrão:

<https://www.facebook.com/photo/?fbid=6647284828673662&set=gm.2416268615200387&idortvanity=1865537610273493>. Acesso em: 08/11/2023.

Um dos *tondi* retrata precisamente Maria Madalena aos pés de Jesus e Nossa Senhora:



**Figura 7 Tondi (detalhe)**

De facto, em vários momentos a religiosa se refere a santos e suas vidas:

Eu como não pude estar no coro à missa do dia, pus-me detrás do coro. Minha alma contentíssima não quer senão o que o Senhor quer. Sempre lhe vai bem, inda que muito padeça. Quando era ao Evangelho das duas irmãs, que Marta se queixou em dizer ao Senhor que Maria buscara a melhor parte, o que eu senti na alma não o sei dizer, mas pareceu-me que

minha alma se achava naquela hora com Santa Maria Madalena aos pés do Senhor, qual se havia de chegar mais ao Senhor<sup>43</sup>.

Refere ainda a freira cisterciense:

Hoje tem minha alma na oração da noite, estando brincando com o Menino Jesus que, indo para o coro, olhei para uma imagem de Nossa Senhora. Deu-me tão grandes desejos e ânsias abrasadíssimas em fogo de amor de juntar à Senhora o Menino, não aquele, senão o que se fez menino por nós, mas passou-me a ânsia. Depois, achei-o dentro da alma.<sup>44</sup>

Ou ainda: “Os amorosos afetos que sinto dentro na alma com as imagens que estão pelos altares.... Tenho uma Senhora do Carmo, que é minha madrinha, indo-a visitar me faz esta imagem grandes favores”<sup>45</sup>. Torna-se, pois, evidente, a permeabilidade entre o mundo das imagens sacras que rodeia o *eu* enunciativo – e que este apreende por via da visão – e os seus impulsos místicos. O contributo do pictórico é, por vezes, contraditório, pois, enquanto estímulo de sentidos exteriores, a religiosa deseja afastá-lo, embora ele seja essencial à comunicação interior que com ele estabelece:

O Senhor do tesouro me fez e faz tantos favores que muitas vezes fecho os olhos do corpo por temor, não do Amado, que é Pai de misericórdia, senão por não me fiar de mim. Muito chegada à imagem do Senhor não

<sup>43</sup> Fl. 4v.

<sup>44</sup> Fl. 21.

<sup>45</sup> Fl. 72v.

o posso olhar, mas de longe não me posso apartar dele porque ele é o que me diz que cuide eu nele, que ele cuidará de mim. Sinto efeitos inda exteriores, como eu já disse a Vossa Reverendíssima que tenho com minha Senhora que tenho no leito e basta para aqui pôr coisa precisa<sup>46</sup>;

E digo mais a oração que fazia a Nossa Senhora, altíssimo Senhor, e tomo a sua divina bênção e a minha Mãe e Senhora diante da sua imagem. Confesso minha culpa e lhe tomo a bênção e caminho para o coro, muitas vezes já toda abrasada em amor de meu Deus.<sup>47</sup>

Neste seguimento, Maria Micaela menciona também São João Evangelista. Esta figura bíblica possui para a religiosa de Odivelas assaz relevância já que esta o considera, a par de Maria Madalena, o discípulo mais amado de Jesus, seguindo, de resto, a tradição da Igreja. De notar que o mosteiro possuía uma capela de São João Evangelista, segundo informação de Borges de Figueiredo:

Em frente de cada um destes altares e capelas, da banda oposta do coro, estão os altares de Santo António, e do Calvário, a capela do Senhor dos Passos, o altar de Nossa Senhora do Rosário, e as capelas de São João Evangelista e de Nossa Senhora da Conceição (...) Paredes meias com a capela fundada por D. Guiomar de Noronha, está uma invocação de São

<sup>46</sup> Fl. 73.

<sup>47</sup> Fs. 160v. – 161.

João Evangelista que, logo ao primeiro olhar, se nos apresenta como a mais rica de todas.<sup>48</sup>

O apóstolo estava também representado no teto do dormitório velho<sup>49</sup>, num painel em que aparecia escrevendo<sup>50</sup>. Relata a religiosa de Odivelas:

Assim que entrei no coro, senti uma abundância e fartura do céu e da terra, e a alma tão livre e desembaraçada para com Deus, mas não satisfeita que se sentia, digo, porque se sentia arder em amor e não podia satisfazer o que sentia. Porque, uns ratos, se sentia como que tocava ao Senhor, outros, se lhe acendia tão grande amor que se punha a chorar, sem poder enxugar os olhos, dizendo mil vezes: “Oh, ditoso Evangelista

<sup>48</sup> B. de FIGUEIREDO, *O Mosteiro de Odivelas: Casos de Reis e Memórias de Freiras*, Livraria Ferreira, Lisboa 1889, pp. 161-162. Importa salientar que no decorrer do capítulo, Borges de Figueiredo faz uma descrição detalhada desta capela. Refere que tinham existido baixos-relevos que representavam diversas cenas da vida de Jesus, revelando que acabaram por ser vendidos pela abadessa Maria Carlota Anchieta a um negociante de antiguidades.

<sup>49</sup> Segundo Borges de Figueiredo, este dormitório era bastante mais humilde e mais despojado do que o dormitório de Corte Real, que era mais vistoso e confortável. Se nos guiarmos pela espiritualidade patente no seu texto, é possível que a cela de Maria Micaela estivesse localizada, de facto, no dormitório velho, na medida em que este se encontrava mais de acordo com os pressupostos da ordem, e que eram também os seus. Se assim for, a figura de São João Evangelista estaria de facto bastante presente no quotidiano de Maria Micaela.

<sup>50</sup> Idem, *ibidem*, p. 63.

e Madalena, que tocastes ao Senhor. Oh, se eu fora desse tempo!” Assim, levei toda a manhã.<sup>51</sup> ;

Hoje me deixei levar de grandes queixas, muito suaves e amorosas, por não ter fim este desterro. Porque o gozo da alma é completo, por mais que goze e ame e receba, sempre torna a ficar na escuridade deste pó e cinza que é o corpo. Assim, só me satisfaria do que gozou São João Evangelista, Santa Maria Madalena, e todos os mais desse tempo, mas estes dois.<sup>52</sup>

Também a observação do mundo natural conduz o *eu* a um estado unitivo com Deus:

Mas que me sinto voar, digo, minha alma a seu criador, porque (sic) olhar para as estrelas, para o sol, para qualquer ervinha ou bichinho, tudo me faz chamar de amor e me desata destas cadeias, destes estorvos e embaraços deste miserável mundo porque só minha alma suspira por seu fazedor.<sup>53</sup>

Verifica-se, pois, uma espécie de ponte “between the inner and outer bodies; it renders them coherent, in touch with one another by means of an awareness of divinity, and in this way, anticipates the unity of inner and outer bodies in and through divinity<sup>54</sup>. Declara Maria Micaela:

<sup>51</sup> Fs. 201 – 201v.

<sup>52</sup> Fl. 71.

<sup>53</sup> Fl. 133v.

<sup>54</sup> DAILEY, «The body and its senses», cit., p. 268.

Muito chegada à imagem do Senhor não o posso olhar, mas de longe não me posso apartar dele porque ele é o que me diz que cuide eu nele, que ele cuidará de mim. Sinto efeitos inda exteriores, como eu já disse a Vossa Reverendíssima que tenho com minha Senhora que tenho no leito e basta para aqui pôr coisa precisa.<sup>55</sup>

A despeito da consideração dos sentidos interiores como hegemónicos no contexto místico, a realidade é que as fronteiras entre as percepções exteriores e interiores nem sempre são de simples distinção. Relata a religiosa de Odivelas o seguinte:

Com lágrimas suavíssimas, me queixava de mim mesma e tinha dentro na alma retratado tudo [o] que tinha passado com o amor. Toda metida em suave admiração, dizia: “Senhor, não vos vi com os olhos do corpo. Não vos vi nem toquei visivelmente, e tendes-me tratado como se estiveras em carne, e andareis lá no mundo às vistas dos olhos do corpo”.<sup>56</sup>

Deus manifesta-se-lhe por vezes tão intensamente que a sua presença, de tão vívida, acarreta a dúvida de se localizar de facto no interior da alma:

Também sinto outra coisa, que será de dúvida, que é estando no coro, assistindo à missa do dia, ou na oração, sinto, sem ser exteriormente, que

<sup>55</sup> Fl. 90v.

<sup>56</sup> Fl. 90v.

via com os olhos do corpo que estou toda com o rosto, e toda eu unida com o Senhor, mas inda não me declaro bem como sinto a meu Deus.<sup>57</sup>

Com efeito, a violência da sua manifestação, ou, pelo menos, a violência com que o *eu* enunciativo a percebe, torna árduo o processo de discernimento: “Mas, com a violência da força do amor, me faltavam as forças e, querendo-me encostar para poder rezar, nisto senti que o Senhor me dizia: “encosta-te para mim”. Não ouvi com os ouvidos do corpo, nem sei como foi”<sup>58</sup>; “E eu sentia-me interiormente no trato com meu Senhor e Pai de minha alma, tão claro, e penetrante, e entranhável e suave, que parecia tão vivo como uma pessoa com outra, sem ver com os olhos do corpo, mas com os da alma, que era claríssimo”<sup>59</sup>; “Goza daquela companhia como se os vira com os olhos do corpo”<sup>60</sup>. Parece verificar-se “a movement from mystical language of the spiritual senses to mystical language of embodied sensation”<sup>61</sup>, a que não será alheio o contributo de

<sup>57</sup> Fl. 197v.

<sup>58</sup> Fl. 200.

<sup>59</sup> Fl. 195.

<sup>60</sup> Fl. 98.

<sup>61</sup> B. MCGINN, «The language of inner experience in Christian mysticism» in *Spiritus: A Journal of Christian Spirituality*, vol. 1, n. 2, 2001, p. 161.

Bernardo de Claraval<sup>62</sup>, bem como de místicas posteriores como Hadewijch de Brabante.

A intensidade divina é não raras vezes de tal ordem que o *eu* narrativo vê-se impelido a encontrar-se numa espécie de lugar fronteiro entre a vida terrena e a vida celeste (“E minha alma, sem o ver, sente-se incorporada com o amor divino, de sorte que lhe parece que pouco lhe falta para o ver com os olhos do corpo”<sup>63</sup>). Imbuído de um conhecimento de Deus profundamente afetivo e amoroso, o *eu* expressar-se-á nos termos de uma linguagem de intencionalidade afetiva, se quisermos recuperar a terminologia utilizada por Bernard McGinn: “À noite, estando na oração, no

<sup>62</sup> Notar: “Though Bernard adhered in principle to the traditional distinction between inner and outer sensation, his emphasis on the importance of the book of experience, the emotive power of his rhetoric, and even the core of his Christology, all served to undermine the separation that Origen, Gregory of Nyssa, Augustine, and others had created between inner and outer sensation. These authors taught that one must turn away from the outer person and external sensation in order to cultivate the inner self and the dormant spiritual senses. Bernard, on the other hand, daringly affirmed that the way back to God from the depths of our fallen “land of unlikeness” (*regio dissimilitudinis*) has to begin with what he called *amor carnalis Christi* (“carnal love of Christ”). As he put in the fifty-sixth of the Sermons on the Song of Songs: “It is our sins, not our bodies, that stand in the way [of experiencing God].” MCGINN, «The language of inner experience in Christian mysticism», cit., p. 163.

<sup>63</sup> Fl. 36.

princípio dela senti meu Amado e, abraçando-o, eu com a minha cabeça o tocava. Não vi com os olhos do corpo, mas era um sentir corporalmente”<sup>64</sup>. Nesta perspectiva, “to see, taste, and hear inwardly become synonymous, generally speaking, with a form of spiritual understanding that does not assume absolute knowledge of the divine but does know something of the divine.”<sup>65</sup>

Outrossim, considerando que Cristo é *verbum increatum*, *inspiratum*, *incarnatum*, Niklaus Largier coloca a questão sobre os sentidos internos nos seguintes termos:

The inner ear perceives the Verbum increatum in the form of his voice and of most sublime harmonies; the inner eye perceives the light and beauty; the inner nose perceives the Verbum inspiratum in form of a sublime perfume; finally taste and touch perceive the sweetness and pleasantness of the Verbum creatum”<sup>66</sup>

Acrescentará ainda que não se trata o corpo interior de uma mera construção alegórica, podendo ser induzido ou produzir um efeito incorporado através da linguagem, já que “the experiences which seem to be transmitted directly through the senses thus seem

<sup>64</sup> Fl. 44v.

<sup>65</sup> DAILEY, «The body and its senses», cit., p. 269.

<sup>66</sup> LARGIER, «Inner Senses – Outer Senses: the practice of emotions in medieval mysticism», cit., 2003, p. 13.

to be mediated by writing as they do the understanding necessary for accessing the meaning of the written form”<sup>67</sup>.

### Conclusão

A relação entre os sentidos interiores e os sentidos exteriores na autobiografia espiritual de Maria Micaela é, por conseguinte, ambivalente e não linear. Com efeito, a abstração dos sentidos interiores dialoga não raro com os sentidos exteriores, tornando-se estes os responsáveis pelo processo de corporalização que a escrita, juntamente com a presença do corpo físico do *eu* enunciativo, levará a cabo no decorrer da experiência de Deus: “Banhados meus olhos todos em lágrimas, sem lhe dizer nada senão entregando-me toda a Deus e, sem ouvir com os ouvidos do corpo, entendia claramente que o Senhor me dizia: “filha, aqui tens os meus braços”.<sup>68</sup> Disto decorre a componente paradoxal da experiência mística, em que, enfatizando-se o papel dos sentidos interiores na apreensão do divino, se acaba a experimentá-lo também no plano dos sentidos exteriores: “Não sei explicar-me de outra sorte, mas é neste sentido que, vendo que sou a mesma miséria, sinto dentro da alma como se

<sup>67</sup> DAILEY, «The body and its senses», cit., p. 274.

<sup>68</sup> Fl. 266v.

veria com os olhos do corpo que está a alma, ou o lugar donde ela está, como assistida de anjos.”<sup>69</sup>. E ainda:

E como já disse que o Senhor me pedira os braços da alma, neste favor sinto-me como toda rodeada de uma formosura angélica, que não sei dizer de outra sorte como quem está cara a cara, sem ser visto com os olhos do corpo, que enche a alma de gozo e admiração. Aqui se lhes descobre à minha alma, que é isto como quem diz: “por mim deixas a tudo criado. Não admites consolação exterior, nem advertimentos. Saras os olhos do corpo para as coisas do mundo. Vê com os olhos da alma e goza de toda a minha alma, digo, glória”.<sup>70</sup>

No fim das matinas, [a]o tomar da Ave Maria da prima, fiz interiormente um ato breve a Nossa Senhora, dizendo-lhe com profundíssima humildade que me entregava toda nas suas divinas mãos, e [a]os seus divinos pés me prostrei. De repente, senti que a Senhora me amava nas suas divinas mãos. Com muito agrado me recebia (como foi isto não sei), que eu não a vi com os olhos do corpo, mas fiquei com os sentidos elevados, e não queria admitir certificar-me que assim fora, senão pondo-me no meu nada.<sup>71</sup>

Assim, o acesso ao divino é afetivamente incorporado através dos sentidos (interiores e exteriores), que participam na emoção, na

<sup>69</sup> Fl. 173.

<sup>70</sup> Fl. 129v.

<sup>71</sup> Fl. 65v.

exploração e na experiência de Deus e, necessitando de ser cultivados<sup>72</sup>, são expressos através de palavras<sup>73</sup>:

Direi um atrevimento, perdoe-me Vossa Reverendíssima, mas sinto-me como se diz nos Cantares: “amiga ascende mais alto em virtude”. Desta voz fica a Esposa toda transformada, e vê sem ver com os olhos do corpo a divindade claramente, onde acha todo o descanso, o prémio de passo de todos os seus trabalhos.<sup>74</sup>

De facto, importa considerar que

mystics’ accounts of inner “experience” of God (in itself an abstraction) become concrete and communicable by being fixed within modes of symbolic discourse that are presented as forms of affective intentionality. In other words, insofar as mystical self-consciousness seeks to constitute itself as communicable, if always imperfectly, to others, it often does so by utilizing language that tries to fuse feeling and knowing.<sup>75</sup>

<sup>72</sup> O cultivo dos sentidos interiores está intimamente ligado à exegese e à leitura dos textos sagrados, que necessitam de ser ruminados. Maria Micaela exara: “Não faltar a nada, mas só a oração é recolhida com Deus, porque o estar sentindo como publicamente, não dos olhos do corpo, mas da alma” (Fl. 214v).

<sup>73</sup> “If we read both natures in Christ’s body, the desired materiality of the body of the mystic who reads herself in Christ’s likeness becomes complicated by the text or Word it imitates” in DAILEY, «The body and its senses», cit., p. 274.

<sup>74</sup> Fl. 60.

<sup>75</sup> MCGINN, «The language of inner experience in Christian mysticism», cit., pp. 156-171.

Assim, neste universo místico, à dialética sentidos interiores – sentidos exteriores corresponderá, na verdade, mais do que uma inconciliável cisão ou oposição, uma confluência nublosa, em que a síntese marca a profunda percepção de Deus.