

REVISTA DE ESPIRITUALIDADE

Ano XIV – Nº 53 – Janeiro / Março 2006 – Preço – 4,50 € (IVA incluído)



53

DEUS É AMOR

REVISTA DE ESPIRITUALIDADE

SUMÁRIO

ALPOIM ALVES PORTUGAL

<i>Deus é Amor</i>	3
<i>A Vida Religiosa como expressão de Deus que é Amor</i>	5

Dr. CARLOS HENRIQUE DO CARMO SILVA

<i>A Questão Autobiográfica ou do Tempo Absoluto - II A propósito da “Histoire d'une Âme” e da sua Autora</i> ...	11
<i>2ª Parte – Tempo Almejado</i>	11
<i>3ª Parte – Tempo Absolvido</i>	46

NÚMERO 53

Janeiro – Março 2006

REVISTA DE ESPIRITUALIDADE

Publicação trimestral

Propriedade

EDIÇÕES CARMELO

Ordem dos Padres Carmelitas Descalços em Portugal

Director

P. Alpoim Alves Portugal

Conselho da Direcção

P. Pedro Lourenço Ferreira
P. Jeremias Carlos Vechina
P. Agostinho dos Reis Leal
P. Manuel Fernandes dos Reis
P. Joaquim da Silva Teixeira
P. Vasco Nuno da Costa

Redacção e Administração

Edições Carmelo
Convento de Avesadas
Apartado 141
4634-909 MARCODECANAVESES
Tel. 255 531 354 – Fax 255 531 359
E-Mail: editorial@carmelo.pt

Assinatura Anual (2006)	• 17,00
Europa	• 25,00
Fora da Europa	• 44,15
Número avulso	• 4,50

Impresso na ARTIPOL - Mourisca do Vouga - 3750 ÁGUEDA

Depósito Legal: 56907/92

DEUS É AMOR

«Quem acaba com o amor acaba com o homem»

ALPOIM ALVES PORTUGAL

«Deus é amor, e quem permanece no amor permanece em Deus e Deus nele» (1Jo 4,16)...

Num mundo em que o nome de Deus se associa por vezes a vingança ou mesmo o dever do ódio e da violência, esta mensagem é de grande actualidade e de significado muito concreto. Por isso, na minha primeira Encíclica, desejo falar do amor com que Deus nos cumula e que deve ser por nós comunicado aos outros». ¹

Com data de 25 de Dezembro – solenidade do Senhor – de 2005, o Papa Bento XVI, assina a sua primeira Carta Encíclica com o título *Deus Caritas est*, seu primeiro documento solene tão aguardado por todos. O título escolhido é bem sugestivo, num tempo em que, sobretudo a palavra “*amor*”, está tão descolorida, tão deslavada e é tão abusada que quase dá medo o pronunciá-la com os próprios lábios. Esta palavra «primordial» não se pode simplesmente abandonar, mas é necessário «retomar a palavra “*amor*”, purificá-la e voltar a dar-lhe o seu esplendor originário para que possa iluminar a nossa vida». ²

O Papa, ao escrever esta Carta, mostra que a fé se converte numa visão-compreensão que nos transforma. Daí que queira sublinhar a

¹ Bento XVI, *Carta Encíclica* «Deus é Amor», nº 1.

² Bento XVI, Discurso diante do Congresso Pontifício «Cor Unum», 23/01/2006, em *Liturgia y Espiritualidad*, XXXVII, nº 2, pp. 61-62.

centralidade da fé nesse Deus que assumiu um rosto e um coração humanos. A fé não é uma teoria que alguém pode guardar para si. É algo muito concreto: «*é o critério que decide o nosso estilo de vida*». Numa época em que a hostilidade e a avidez se converteram em super-potências, numa época em que assistimos ao abuso da religião até chegar à apoteose do ódio, a racionalidade neutra por si só não é capaz de nos proteger. Temos necessidade do Deus vivo que nos amou até à morte.

Uma primeira leitura da Encíclica poderia suscitar talvez em nós a impressão de que está quebrada em duas partes, que não têm muita relação entre si: a primeira, teórica, que fala da essência do amor, e a segunda que trata da caridade eclesial, das organizações caritativas. O desejo do Papa é a unidade dos dois temas, e só assim se podem compreender adequadamente. Antes de tudo, era necessário confrontar a essência do amor tal e como se nos apresenta à luz do testemunho bíblico. Em segundo lugar era necessário sublinhar que o acto totalmente pessoal do «*ágape*» não pode ficar escondido em algo meramente individual, mas tem que se converter num acto essencial da Igreja como comunidade: é necessária uma forma institucional que se expressa na acção comunitária da Igreja. Deus e Cristo são o manancial originário da caridade eclesial. A força da «*Caritas*» depende da força da fé de todos os seus membros e colaboradores.

O espectáculo do homem que sofre toca profundamente o nosso coração de homens e mulheres de fé. Mas o compromisso caritativo tem um sentido que vai muito para além da mera filantropia. Deus mesmo «empurra-nos», no nosso interior para aliviar toda e qualquer miséria. Deste modo levamo-Lo a Ele mesmo ao mundo que sofre. Quanto mais consciente e claramente O levamos como dom, mais eficazmente o nosso amor mudará o mundo e despertará a esperança, uma esperança que vai mais além da morte.

Esta primeira Encíclica acende em nós uma esperança: que o grande anúncio «Deus é amor», a palavra «amor» devolvida ao seu «esplendor original», se expanda até ao infinito. «Deus é amor» é certamente a Palavra que Jesus quer dizer hoje ao mundo.

Que este número da Revista de Espiritualidade, a abrir o ano de 2006, nos ajude, a partir da experiência vivida por Santa Teresa do Menino Jesus, a centrar-nos verdadeiramente no «centro»: o AMOR.

A VIDA RELIGIOSA COMO EXPRESSÃO DE DEUS QUE É AMOR*

ALPOIM ALVES PORTUGAL

Deus que é Amor expressa-se e comunica-se na Igreja visível, ela mesma, expressão do Cristo pascal. Fruto do amor é a alegria. E quem vive no amor é serena e imperturbavelmente alegre. O cristão deve ser testemunha de um Deus que é amor. E a sua vida move-se dentro daquela dimensão do único preceito que é amar a Deus sobre todas as coisas e aos irmãos como a nós mesmos.¹

Expressões do Amor

Em *1Jo* 4,7-21 encontramos estes temas extremamente fortes: Deus é a luz, essa é a mensagem que escutámos; e é luz porque Deus é amor; e porque Deus é amor, é Pai; e conseqüentemente, a sua essência é o amor.

E «*nós cremos no amor*»², descobrimos que Deus é amor e por isso nos entregámos a Ele. Pois crer no amor não é simplesmente descobrir que Deus é Pai e nos ama; é deixar-se invadir fortemente por um Deus que, porque é amor, tem direito a pedir-nos tudo. Por isso a

* A propósito da Carta Encíclica *Deus é Amor*, de Bento XVI (Paulinas Editora, Prior Velho, Janeiro 2006), e a partir do artigo de Card. Eduardo F. Pironio, «La Vida Consagrada. Expresión de un Dios que es Amor», em *Vida Religiosa*, 2 (febrero 2006), Madrid, pp. 22-28.

¹ Cf. *Deus é Amor*, nº. 16ss.

² *1Jo* 4, 16.

vida de consagrados é uma imolação gozosa e serena de amor ao Pai e aos irmãos.

Como consequência, «*se Deus nos amou, também nós devemos amar-nos*». ³ Quer dizer que nos é pedida uma resposta de fidelidade no amor, como consagração da totalidade da nossa vida ao Amor: a Deus e aos irmãos em total doação.

E somos testemunhas do Amor, «*vimos e testificamos*», ⁴ de um modo especial. Porque a nossa vida, sobretudo no mundo de hoje, há-de ser um grito permanente de que Deus-Amor chegou à história para mudar o ódio em reconciliação, a divisão em unidade, a tristeza em alegria, o desespero em esperança, a morte em vida.

Pois Deus não veio ao mundo para condenar, mas para salvar. ⁵ Deus é muito forte e vigoroso no amor. E porque é Amor, exige *tudo*. Dá a sua própria vida. E envia a cruz exigindo homens e mulheres muito fortes, cheios da fortaleza do Espírito.

A nossa vida de consagrados há-de ser um permanente grito do Deus que é Amor: uma expressão gozosa de entrega ao Amor. Todas as suas exigências, como a oração, a cruz, a missão apostólica, têm que ser vividas nesta esfera de um Deus que é Amor, em atitude de entrega ao Amor e numa constante preocupação por invadir de amor o mundo dividido, seco e árido em que vivemos.

A descoberta do Deus Amor

a) O Deus da Antiga Aliança

Deus cria, e ao criar manifesta a sua bondade, reflecte-se na maravilha das coisas, na natureza, que revestiu de toda a formosura; ⁶ manifesta-se sobretudo na obra prodigiosa que é o ser humano, criado à sua imagem e semelhança e a quem constitui senhor de toda a criação. ⁷

³ *1Jo* 4, 14.

⁴ *Ibidem*.

⁵ Cf. *Jo* 3, 17.

⁶ Cf. S. João da Cruz, *Cântico Espiritual*, 5, 4.

⁷ Cf. *Gn* 1, 26.

Deus intervém desde o primeiro momento na história do Povo e vai fazendo caminho com o povo de Israel. Na sua longa peregrinação pelo deserto, Deus faz-se muito próximo.

O amor de Deus leva o povo da promessa à terra que mana leite e mel. O amor de Deus mantém-se sempre fiel apesar do pecado do seu povo.⁸ Por isso, ainda que tenha de castigá-lo porque foi rebelde e de dura cerviz, e permita que seja deportado para Babilônia, chegará o momento em que o seu Coração se enternecerá profundamente e o chamará de novo e acolhê-lo-á como o pastor ao seu rebanho. É o Deus-Amor.

Essa é a definição que Deus dá de Si mesmo no A.T. É o Deus *rico em misericórdia e em fidelidade*,⁹ o Deus eternamente fiel. Eu sou Amor que nunca falha; eu sou aquele que é sempre fiel à sua palavra; eu sou aquele que estou a vir constantemente ao encontro dos homens para os salvar. Sou aquele que não quer a morte do pecador, mas que viva.

Perdemos muito tempo, angustiamos-nos muito, a examinar se amamos ou não, quando afinal o único necessário está em *crer que Deus nos ama*. Se estamos certos de que Deus nos ama, se acreditamos realmente no amor, deixaremos invadir-nos por esse amor que muda, transforma, santifica, crucifica e torna fecundas as nossas vidas.

b) A manifestação do amor em Cristo

Toda a manifestação da bondade do Pai se realiza em Jesus Cristo.¹⁰ É o mesmo Cristo que nos manifesta esta etapa de plenitude no amor de Deus aos homens. Jesus revela-o no seu diálogo com Nicodemos.¹¹ Cristo é o salvador e a salvação do mundo.

Quando O acusam porque come com os pecadores, porque perdoa à mulher adúltera, Cristo revela que Deus é Amor, e dirá que o Filho do homem veio salvar o que estava perdido na casa de Israel.¹²

Jesus é o Deus-Amor. E ele mesmo é o dom do Pai para a salvação dos homens. Não nos escandalizemos se o Senhor se

⁸ Cf. *Os* 11, 1-11; cf. *Deus é Amor*, n.º. 10.

⁹ Cf. *Ex* 34, 6-7. Cf. *Ef* 2, 4.

¹⁰ Cf. *Gl* 4, 4-7.

¹¹ Cf. *Jo* 3, 16-17.

¹² Cf. *Mt* 9, 12-13.

aproxima da nossa limitação, da nossa miséria, do nosso pecado, porque Deus veio curar os que andam doentes. Ele é «*aquele que tira o pecado do mundo*». O Senhor manifesta a bondade do pai na ternura e na delicadeza do perdão. Deus vem para perdoar. O Bom Pastor carrega sobre os seus ombros a ovelha perdida e comunica aos outros a alegria da sua descoberta, do que encontrou. A mulher procura a moeda até que a encontra e reúne as vizinhas e diz-lhes: «*Que alegria, encontrei a moeda que tinha perdido!*» Será, sobretudo, a alegria do Pai, que todos os dias sai para a porta a olhar se o filho que tinha saído de casa, volta, e quando ele chega, abraça-o, beija-o, prepara-lhe vestidos novos e faz um óptimo banquete «*porque este filho estava perdido e voltei a encontrá-lo*». Deus veio até nós para tirar o pecado e dar-nos a alegria da salvação.¹³

c) *O Mistério Pascal, culminação do Deus-Amor*

Que mistério é este, com tudo o que supõe de morte, de ressurreição e comunicação do Espírito no Pentecostes? Que é a cruz senão o mistério da reconciliação com o Pai e da reconciliação fraterna? O Deus que tanto amou os seus amigos que deu a vida por eles, é o Deus que resuscitou para nossa justificação, o Deus que enviou o Espírito Santo que habita em nossos corações para nos tornar seus filhos.¹⁴

A Igreja está estruturada sobre o alicerce dos apóstolos e com a força do Espírito Santo para expressar e comunicar aos homens que Deus é Amor. A Igreja é «*sacramento universal de salvação*»,¹⁵ pois expressa e comunica o amor de Deus. Nela, nos comprometemos a viver a alegria desse amor e a comunicá-lo a todos os homens.

Cristo funda a sua Igreja sobre a sólida afirmação do amor. O que quer nos seus apóstolos é o amor.¹⁶ E depois de ter subido ao Pai, enviará o Espírito de Amor, para que a Igreja seja o mistério do amor, o Sacramento do amor. Um amor que leva à entrega e ao sacrifício, a dar graças pela cruz

¹³ Cf. *Lc 15; Deus é Amor*, nº 12.

¹⁴ Cf. *Rm 8*, 15.

¹⁴ *Gaudium et Spes*, n. 45.

¹⁶ Cf. *Jo 21,15-17*. Cf. *Deus é Amor*, nº 19 e toda a II Parte.

O Deus Amor manifesta-se hoje

A nossa vida de consagrados/as tem que ser para o mundo a explosão, a manifestação e a comunicação de que Deus é Amor. Sem necessidade de o dizer com palavras, mas com a vida, vivida com serenidade, com alegria, na comunhão fraterna, na entrega generosa ao Pai. Tem que ser um permanente grito de que Deus amou tanto o mundo que não enviou o seu Filho para o condenar, mas para o salvar.¹⁷

Neste mundo sacudido pela violência e ensombrecido pela tristeza, a vida consagrada há-de ser testemunho de alegria, de amor. Temos que renovar-nos no gozo da nossa imolação.¹⁸

a) Através da consagração e dos votos

A nossa vida consagrada é, sobretudo, uma doação total a Deus que misteriosamente entrou na nossa vida. Nós dissemos sim. A nossa vida é um sim radical ao Amor.

Quando falamos da vida consagrada, falamos de uma vida imolada. Jesus diz: «*Eu consagro-Me por eles, para eles serem também consagrados na verdade*».¹⁹ A vida consagrada é uma vida imolada. Esse é o sentido fundamental dos três conselhos evangélicos: uma imolação, mas gozosa e fecunda, no Senhor. Entregamos-lhe totalmente a nossa vida não para a perder, mas para a ganhar: «*Quem perder a sua vida, ganhá-la-á*».²⁰ Não é uma morte, mas entrar na verdadeira vida.

O amor na vida consagrada é uma imolação ao Pai por Jesus no Espírito, e é, por isso mesmo, serviço aos irmãos. Não nos fazemos religiosos/as para salvar a própria alma, mas para glória do Pai e serviço aos irmãos através da nossa santidade pessoal. Daí o valor do amor serviçal dos nossos votos. A vida consagrada tem que ser um grito de amor. Só então se vivem com autenticidade os três conselhos evangélicos, sempre num âmbito de amor.

¹⁷ Cf. Jo 3, 17.

¹⁸ Cf. Jo 12, 47. Cf. também *Deus é Amor*, n° 1c.

¹⁹ Jo 17, 19.

²⁰ Jo 12, 25.

Outras dimensões da vida consagrada onde tem que se manifestar o amor, são a oração contemplativa, a comunidade fraterna e a generosidade apostólica, missionária e evangelizadora.

a) Na oração contemplativa

A oração é um modo de nos encontrarmos vital, pessoal e comunitariamente com Deus que é Amor. É um modo de nos equilibrarmos em Deus para nos iluminarmos, para saborearmos e pré-gostarmos a presença da Trindade. Capacitar-nos na contemplação para descobrir a passagem contínua de um Deus que é amor.

b) Na comunhão fraterna

A alegria do amor tem que se comunicar aos outros: alegria do encontro, da comunhão em Cristo pelo dom do Espírito. Criar verdadeiramente comunidades onde se sinta, se experimente e se saboreie o amor; onde cada um morre pelos outros, se alegra com os que se alegram e chora com os que choram.²¹ O amor na comunidade, quando é uma comunidade verdadeira, é expressão sacramental de um Deus que é Amor.

c) No dinamismo missionário

Do amor autêntico brota uma força apostólica que nos faz sair para anunciar a Boa Nova da salvação aos outros e comunicar os dons que recebemos.

A tarefa dentro desta Igreja, sacramento de amor, é ser sinal profético de um Deus que é amor. Eis a grande profecia que a vida religiosa deve anunciar ao mundo de hoje: Deus é Amor. «*Ora nós sabemos que Deus concorre em tudo para o bem dos que O amam, daqueles que, segundo o Seu desígnio, são eleitos*».²²

²¹ Cf. *Rm* 12, 9-16.

²² *Rm* 8, 28. Cf. também *Deus é Amor*, nn^o 9ss.

A QUESTÃO AUTOBIOGRÁFICA OU DO TEMPO ABSOLUTO – II

– A propósito da “*Histoire d’une Âme*” e da sua Autora

(*Continuação do nº anterior*)

CARLOS HENRIQUE DO CARMO SILVA

[2ª PARTE : TEMPO ALMEJADO]

V

“...*Je viens confier l’histoire de mon âme...(...) il me semble que cela dissiperait mon coeur en l’occupant de lui-même, mais depuis Jésus m’a fait sentir qu’en obéissant simplement je lui serais agréable; d’ailleurs je ne vais faire qu’une chose: Commencer à chanter ce que je dois redire éternellement – «Les Miséricordes du Seigneur !!!»...*”

(THÉRÈSE DE LISIEUX, Ms A 2rº)

A Autora da Histoire d’une Ame e o seu resíduo além de si...

Fica, entretanto, nesta reflexão sobre os limites da linguagem em primeira pessoa ou sobre uma tal unicidade pessoal, reiterada a *ambiguidade* de que a narrativa, sobretudo quando de uma vida espiritual, se transforme em *presunção subtil*, vaidade requintada, ainda quando declarada em *aparente sinceridade* que só “por obediência” ou até de

forma contrafeita se realize.⁷⁹ Ambiguidade ainda não só desta inflação colossal do “ego” assim divinizado em temáticas bem conhecidas (até da psicopatologia de “eleição”, de “privilégio” divino, de “graças especiais”, etc.), mas também na real desnarração própria, ou seja, na erradicação desse reflexo psicológico e de afirmação própria.⁸⁰

Certos *diários íntimos*, aparentemente sinceros, mentem, com frequência, essa pretensão até megalómana de uma justificação. Por outro lado, quando se detecte além desses resíduos a consciência explícita disso mesmo está-se perante a capacidade correctiva que desarma a ambiguidade moral do escrito íntimo e o sujeita até a uma capacidade de universalização através do personagem assim denunciado, desconstruído naquela identificação malsã.⁸¹

⁷⁹ Seria de interrogar *fenomenologicamente* como, em várias narrativas místicas e até de percurso pessoal no âmbito de consideradas “revelações particulares”, a **aparente sinceridade** da narração usa de fórmulas, às vezes frases inteiras, idênticas e que, não podendo provir de uma “influência” directa de outrem, parece antes remeter para, afinal, padrões “impessoais” dessa tipologia de experiência interior. Podemos reenviar a casos ainda em estudo nos caminhos da santidade cristã, como sejam os de Ir.^a Maria de Jesus (serva do Coração de Jesus, que fez voto de vítima (num estreito paralelo de vida com TMJ como o P. Dehon salienta num esboço biográfico...), 1856-1879); Luísa Piccarreta (leiga consagrada e com voto de vítima, natural de Corato, Bari, 1865-1947); Maria da Conceição Pinto da Rocha (n. de Viana do Castelo, 1889-1958; espiritualidade vital...; processo de beatificação em curso), da Ir.^a Maria do Monte Pereira (da Madeira, 1897-1963) ou da Ir.^a Maria Virgínia Brites da Paixão (das Clarissas da Madeira, 1860-1929; processo de beatificação em curso), para já não invocar St.^a Gemma Galgani, a própria TMJ e Bt.^a Isabel da Trindade, bem assim St.^a Faustina Kowalska ou Benigna Consolata Ferrero... - em casos últimos, por nós estudados: cf. Carlos H. do C. SILVA, “*Diário da Misericórdia e dom imaginário da Linguagem – Condições diferenciais e regime redaccional da mensagem mística de Santa Faustina Kowalska*”, in: *Rev. de Espiritualidade*, X, n.º 39 Julho/ Set., (2002), pp. 165-224; e ainda Id., “Infinita Misericórdia – Convergência entre o Diário da Irmã Faustina e a Breve Vita de Benigna Consolata Ferrero”, in: Várs. Auts., *Deus Pai da Misericórdia*, («2ª Semana da Espiritualidade sobre a Misericórdia de Deus – Conferências- Semana da Pascoela- 1999 [em Balsamão]), Fátima, Ed. Marianos da Imaculada Conceição, 1999, pp. 51-97. Em teoria e do ponto de vista *analítico*, como se sabe, é altamente duvidosa a “sinceridade”, sobretudo a “humildade” de quem se *queira imensamente desprezível* e julgue assim estar a despojar-se...

⁸⁰ Cf. a “**erradicação da história pessoal**” como técnica de prévia *recapitulação* pessoal para uma libertadora *consciência*, tal se encontra atestado no caminho do yacui D. Juan, segundo Carlos Castañeda... Cf. Graciela N.V. CORVALAN, *Conversation de fond avec Carlos Castaneda*, trad. do castel., Paris, Cerf, 1992, pp. 53 e segs.: «Récapitulation personnelle et chemin de connaissances»; *vide* também Carlos CASTANEDA, *The Power of Silence, Further Lessons of Don Juan*, London, Black Swan, 1987, pp. 163 e segs.: «Breacking the Mirror of Self-Reflection»...

⁸¹ Cf. *supra* n. 12 sobre as «**Confissões**» de St.^o Agostinho e *vide* ainda nosso estudo: Carlos H. do C. SILVA, “Coerências pensantes e aporias vividas da questão do tempo nas *Confissões* de Santo Agostinho”, ed. cit., in: *Actas do Congresso Internacional: As Confissões de Santo Agostinho – 1600 anos depois: Presença e Actualidades*, org.^o. Centro de Literatura e Cultura Portuguesa e Brasileira e Fac. de Ciências Humanas, Lisboa, Univ. Católica Ed., 2002, pp. 243-254. *Vide* também *supra* n. 79. Noutro sentido escute-se a extraordinária “confissão” de Bernardo SOARES (F. PESSOA), *Livro do Desassossego*, I, § 12; ed. cit., p. 12: “*Invejo – mas não sei se invejo – aqueles de quem se pode escrever uma biografia, ou que podem escrever a própria. Nestas impressões sem nexos, nem desejo de nexos, narro indiferentemente a minha autobiografia sem factos, a minha história sem vida. São as minhas Confissões, e, se nelas nada digo, é que nada tenho a dizer.*” (o *recto* é nosso).

A *ficção de si próprio*, a ideia do ‘poeta como um fingidor’ completo...⁸² – numa palavra, o sentido deliberadamente romanesco na invenção e recorte das várias personagens e identificações de si mesmo, pode constituir uma espécie de ‘análise’ espontânea e constituir um clínico exorcismo em relação às identificações demasiado cingidas por hipócrita veste de santidade.⁸³ E é neste contexto de narrativa, de biografia assim “des-narrada” que, sem presunção, se atinge a humildade – que é esse “andar em verdade”,⁸⁴ – e se deixa a história pessoal como a ‘tela vazia’, a *tábua rasa* delida de todas as outras inutilidades.⁸⁵

Este parece ser o ponto de partida da verdade simples da *Histoire d'une Âme*, de Santa Teresinha do Menino Jesus, apesar de todas as intenções (remodeladas pela sua irmã de sangue (Pauline) e, em religião, Irmã Agnés) e até deste mesmo título da sua versão primitiva ocultando, segundo a convencional humildade, a autoria assim por uma freirinha carmelita de Lisieux.⁸⁶ De facto, a síntese dos *manuscritos*

⁸² É em sentido exacto o que Fernando PESSOA acertou em dizer na «*Autopsicografia*»: “O poeta é um fingidor./ Finge tão completamente/ Que chega a sentir que é dor/ A dor que deveras sente. (...)” (in: M^o. Aliete Galhoz, F.P., *Obra Poética*, Rio de Janeiro, Aguilar ed., 1972, p. 164; sublinhámos). É a suprema arte – como **fingimento**: cf. nosso estudo, Carlos H. do C. SILVA, “O virtual literário como poética da realidade – Meditação a partir da lição do *fingimento* pessoano”, (Confer. no Ciclo de Confer. «Olhares Luso-Brasileiros sobre Literatura», Centro de Literat. e Cultura Portuguesa e Brasileira, U.C.P. (18.05.2000)), in: José M. Silva ROSA, (org.), *Olhares Luso-Brasileiros sobre Literatura*, (Ciclo de Conferências), Lisboa, C.L.C.P.B/ Univ. Católica Ed., 2002, pp. 111-133. *Vide* também, entre outros, posição idêntica em Maurice Blanchot: cf. Anne-Lise Schulte NORDHOLT, *Maurice Blanchot, L'écriture comme expérience du dehors*, Genève, Droz, 1995, pp. 214: «La tromperie comme vérité propre de l'œuvre».

⁸³ Cf. Jacques MAÎTRE, *L'«Orphéline de la Bérésina»*, ed. cit., pp. 33 et passim: «Quelle lecture psychanalytique»; *vide* ainda: Philippe LEJEUNE, *L'autobiographie en France*, Paris, Armand Colin, 1971, pp. 62 e segs.: «La psychanalyse devant l'autobiographie»; Didier ANZIEU, *Le Moi-peau*, Paris, Dunod, 1995, pp. 110 e segs; também Id., *Le corps de l'œuvre – Essais psychanalytiques sur le travail créateur*, Paris, Gallimard, 1981; cf. *supra* ns. 64 e 79.

⁸⁴ Celebrada expressão retomada de St^a. TERESA DE JESUS, *M (= Moradas del Castillo interior)*, VI, 10, 8 (ed. cit., p. 562): “que es porque Dios es suma Verdad, y la humildad es andar en verdad (...)” Sinceridade, mais como *autenticidade*, não tanto como “verdade” formal: cf. *supra* n. 75.

⁸⁵ Ainda nas imagens que empiristas (de Aristóteles a Locke...) e místicos (de Catarina de Sena a João da Cruz...) utilizam para esse *retorno à evidência* de não se julgarem, nos traços alheios, em que uma mera “experiência” acumulada se julga *auto-identificável*. A *tela vazia*, mais até *rasgada*..., no vocabulário do *despojamento* e entrada na verdade de si, tem uma expressão poética em S. JOÃO DA CRUZ, entre outros passos, cf.: *Llama de amor viva*, B, 1, 1: “Y como ve que aquella llama delicada de amor que en ella arde, cada vez que está embistiendo la está como glorificando com suave y fuerte gloria, tanto que cada vez que la absorbe y embiste le parece que la va a dar la vida eterna, y que va a romper la tela de la vida mortal (...), por eso (...) dice com gran deseo a la llama – que es el Espíritu Santo – que rompa y ala vida mortal por aquel dulce encuentro (...)” (in: ed. cit., p. 746).

⁸⁶ Os primeiros textos de divulgação ainda pendiam para esse quase «anonimato» da figura abscondida, de acordo com a tradição... Mas, poder-se-ia, dizer com Jean-Luc NANCY, *Ego sum*, ed. cit., pp. 41 e segs., que verdadeiramente a identidade se protagoniza a partir de uma espécie de *ego sum, dum scribo*..., ou seja daquele rito ‘literário e litúrgico’ da vida, tal o referia SARTRE, *Les mots*, ed. cit., p. 205: «...J'écris toujours. *Que faire d'autre?* nulla dies sine línea».

divulgada nessa obra “autobiográfica” tem no título um indicativo tão providencial, quanto certo, em relação a essa narrativa que poderia ser de “qualquer *outra alma*” em similitude – portanto em termos de *universalidade exemplar*⁸⁷ –, e, por outro lado, *da Alma...* numa instância que importa não tanto à tradicional nomenclatura piedosa e cristã da pessoa designada por *alma*, mas sobretudo ao carácter espiritual e paradoxal de poder a *Alma* ter *história*.⁸⁸

Seur Thérèse de l'Enfant-Jésus

ET DE LA SAINTE FACE

RELIGIEUSE CARMÉLITE
1873-1897

Histoire d'une Âme

ÉCRITE PAR ELLE-MÊME

LETTRES – POÉSIES



BAR-LE-DUC

IMPRIMERIE DE L'ŒUVRE DE SAINT-PAUL

36, rue de la Banque, 31

1898

Frontispício da 1ª ed. de «Histoire d'une Âme»

«...*Nous ne pouvons nous défendre de penser à la Vie de sainte Thérèse écrite par elle-même. Même ton, même accent de simplicité, et parfois même profondeur.*»
(P. Godefroid MADELAINE, «Lettre à Rév. M^e. Marie de Gonzague» *incip.* «H. d'une Â.»)

⁸⁷ Vide *infra* n. 268. Cf. paralelo com o nosso estudo: Carlos H. do C. SILVA, “A Biografia de S. Francisco de Assis por S. Boaventura – Da metáfora linguístico-especulativa ao exemplo moral”, in: *Itinerarium*, XX, 86 (1974), pp. 418-455, em que salientámos ainda o **exemplarismo ontológico** em S. Boaventura. Vide outras referências em nosso estudo: Carlos H. do C. SILVA, “Carácter rítmico da Estética bonaventuriana”, in: *Rev. Port. de Filosofia*, Braga, XXX, 1-3 (1974), pp. 256-292.

⁸⁸ É curioso que mesmo na tradição do *yoga* de tipo teísta, quando se fale da “autobiografia” do yogui isso queira sobretudo dizer a “autobiografia” do caminho, da energia *kundalínica*, e não da “personalidade” *jivatman* em causa. Cf. Gopi KRISHNA, *Kundaliní, Autobiographie d'un éveil*, trad. do ingl., Paris, Ed. J'ai lu, 2000.

Poder-se-ia perguntar parafraseando um célebre esboço biográfico da Santa com o título *Histoire d'une vie*, se não seria antes a *História* de tal alma a ter *alma*, mais do que a *alma* a possuir *história*.⁸⁹ É que o importante, nesta via de acesso à biografia de Thérèse de Lisieux, não será o carácter *histórico* ali referido, já que desde logo os acontecimentos são contados a partir da eclosão desta *alma*, como o que espiritualmente é da 'ordem da graça', das mercês ou misericórdias divinas.⁹⁰ Não é, pois, um intento de *história de uma vida*, mas da *vida da própria história*, desse "tempo absoluto" divinizado, que por *Alma*, *uma alma*, se diz.⁹¹

Quem é que fala pela narrativa dessa «florinha» que de si não fala?...⁹² Quem, senão a própria Alma bem-aventurada, antecipadamente

⁸⁹ Cf. Guy GAUCHER, *Histoire d'une vie, Thérèse Martin (1873-1897)* - *Soeur Thérèse de l'Enfant-Jésus de la Sainte-Face*, Paris, Cerf, 1982¹, 1986. Seria a Alma a inventar a história ainda no sentido em que refere F. NIETZSCHE, ("Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben", § 6, em *Unzeitgemässe Betrachtungen*, II, in: ed. cit., t. I, pp. 293-294), que *só a partir dessa mais alta força de presente é possível ler (interpretar) o passado*: "Nur aus der höchsten Kraft der Gegenwart dürft ihr das Vergangene deuten".

⁹⁰ A fórmula vem de St^a. TERESA DE JESUS, *Libro de la Vida*, «Prologo», 1: "*Quisiera yo que, como me han mandado y dado larga licencia para que escriba el modo de oración y las mercedes que el Señor me há hecho (...)*" (ed. cit., p. 33; sublinhámos). TMJ retoma logo no início do Ms A 2^o: "*Commencer à chanter ce que je dois redire éternellement - «Les Miséricordes du Seigneur!!!»...*" TMJ desenvolve este tema ao longo deste passo até 4^o r^o (ed. cit., pp. 35-41). Sem aqui se desenvolver esta linhagem de percepção de Deus pela Sua **Misericórdia**, de riquíssima tradição e particular ênfase também moderna, bastará deixar ainda como indicativo a mediação visitandina na espiritualidade de TMJ (cf. infra ns. 190, 193) e da figura de St^o. AFONSO M. DE LIGUORI, *Apparecchio alla morte*, in: «Opere ascetiche di San Alfonso M. de Liguori», Roma, 1965, t. IX, 16, 1 e segs. *Della Misericordia di Dio*. Cf. ainda nosso estudo: Carlos H. do C. SILVA, "A Misericórdia de Deus na Tradição da Igreja", in: Várs. Auts., *Fonte de Misericórdia*, («1^a Semana da Espiritualidade sobre a Misericórdia de Deus – Conferências- Semana da Pascoela- 1998» [em Balsamão]), Fátima, Ed. Marianos da Imaculada Conceição, 1999, pp. 19-79.

⁹¹ Parecerá o «círculo vicioso» da própria **autobiografia** no que concerne a falar ou escrever de "pessoa" para pessoas, ou deste mundo da intriga personalística reiterada nesta encenação de "figuras" ainda de "pessoas"... Pois não há no texto "biográfico" em geral a ousadia "científica" de peregrinar com a palavra pelos reinos do *inhumano* da pedra à galáxia..., e muito difícil é largar a "antropomorfização", como reconhece NIETZSCHE em «Aus der innersten Erfahrung des Denkers», in: *Menschliches, Allzumenschliches – Ein Buch für freie Geister*, t. 2, § 26, (ed. cit. *Sämtliche Werke*, t. II, p. 389): "*Nichts wird dem Menschen schwerer, als eine Sache unpersönlich zu fassen: ich meine, in ihr eben eine Sache und keine Person zu sehen; já man kann fragen, ob es ihm über haupt möglich ist, das Uhrwerk seines personenbildenden, personendichtenden Triebes auch nur einen Augenblick auszuhängen*".

⁹² Cf. infra n. 100. A metáfora da **florinha** com tantas ressonâncias mnésicas e afectivas, até em momentos particularmente *eloquentes* da sua vida, é também muito típica da época e da imagética da literatura romântica e do simbolismo religioso. Cf. Max VILAIN, *Thérèse de Lisieux et nous*, ed. cit., pp. 105 e segs.: «Thérèse et la Création», e pp. 134 e segs.: «*J'aime beaucoup les fleurs*». Era também uma quase iconografia dos vários tipos de "almas", tal como TMJ lera em S.

na síntese que lhe dá esse recorte minucioso, esse arrendado, de um divino assim realçado? De facto, a *Histoire d'une Âme* é o percurso parado, a memória contemporânea e anulante do que no histórico poderia ser o aberto, o vário e diversamente optado.⁹³ Ali tudo estaria certo na certeza de um providencial regime de gratuidade e de benção para o fim e *gloria Dei*, e nem se poderia admitir que os gestos próprios tivessem direito a figurar nessa biografia *sui generis*, já que são apenas os sinais que se limitam a indicar a presença de Deus, essa intimidade gratuita de espiritual convívio com Jesus, Mestre e Senhor da alma.⁹⁴

É o que Teresa de Lisieux refere quando, para além da retórica referência à obediência em escrever e de apenas aí louvar, como também dizia Teresa (“a Grande”, ou de Ávila), «as Misericórdias do Senhor», se confia à Rainha do Céu: “...*je l'ai suppliée de guider ma main afin que je ne trace pas une seule ligne qui ne lui soit agréable.*”⁹⁵ Trata-se, pois, de regressar à *in-fância* espiritual, mas também quase literal de um ter alguém (Maria, a Mãe celeste) que lhe pegue na mão a fim de escrever, ou pondolhe na boca *in-fante* essa linguagem do exclusivo agrado celestial.⁹⁶

FRANCISCO DE SALES, *Introduction à la vie devote (=Philoteia)*, «Préface», ed. André Ravier, in: S. F. de SALES, *Oeuvres*, Paris, Gallimard, «Pléiade», 1969, pp. 23 e seg. Ou, como se diz no Zen, muito ao modo wittgensteiniano, “*a flower does not talk*”. Flor que assinala, mas de si não fala... Cf. Abbot Kenkei SHIBAYAMA, *A Flower does not Talk, Zen essays*, trad. do jap. Por Sumiko Judo, Rutland/ Tokyo, Charles E. Tuttle Co., 1975.

⁹³ **Tempo cristalizado, memória** de tal modo “con-temporânea” que dá a ver o que foi, como se estando a ser. O impressionismo da narrativa de TMJ trai a faceta psicológica da sua hipersensibilidade aos pormenores, até do seu nervosismo na conjugação de “muitos tempos” ao mesmo tempo... Enquanto obcessional tal traço hiper-mnésico poderia remeter para o paradoxal *oubli de soi*. Cf. L. DUGAS, *La Mémoire et l'Oubli*, Paris, Flammarion, 1917, pp. 36 e segs.: «L'oubli» e vide Alexandre LURIA, *L'homme dont le monde volait en éclats*, trad. do russo, Paris, Seuil, 1995 e reed., pp. 197 e segs.: «Une prodigieuse mémoire».

⁹⁴ Cf. ainda Ms A 3^o-v^o: “*Je me trouve à une époque de mon existence où je puis jeter un regard sur le passé, mon âme s'est mûrie dans le creuset des épreuves extérieures et intérieures, maintenant comme la fleur fortifiée par l'orage je relève la tête et je vois qu'en moi se réalisent les paroles du psaume XXII. (Le Seigneur est mon Pasteur, je ne manquerais de rien, Il me fait reposer dans les pâturages agréables et fertiles: (...)) Toujours le Seigneur a été pour moi compatissant et rempli de douceur...* (Sal 102, 8)». (ed. cit., p. 39).

⁹⁵ Cf. *supra* n. 90 e vide Ms A 2^o, 8-12; ed. cit., p. 35.

⁹⁶ Teria sido este o pretendido contexto em que a Ir^{ma}. Agnès teria colocado o testemunho de TMJ (cf. CJ, 13.7.12, in: *Derniers Entretien*, ed. cit., p. 259: “*Ceux qui auront suivi la voie d'enfance spirituelle garderont toujours les charmes de l'enfance*”). E foi como **infância espiritual** “numa perspectiva que provém também da sensibilidade devocional e mística francesa, muito a partir do séc. XVII e até da linguagem visitandina e de S. Francisco de Sales, que os primeiros intérpretes do que foi conhecido na *Histoire d'une Ame*, assim entenderam a “mensagem espiritual” de TMJ. Saliente-se o caso de PHILIPPE DE LA TRINITÉ, O.C.D., *Thérèse de Lisieux, la sainte de l'enfance spirituelle, Une relecture des textes d'André Combes*, Paris, Letielloux, 1980 e veja-se ainda posição crítica em J.-F. SIX, *Thérèse de Lisieux par elle-même, (Tous ses écrits de Pâques 1896 (5 avril) à sa mort (30 septembre*

Está, pois, em causa uma selecção de propósitos, excluídos os que não sejam desse agrado do Céu, convertendo-se o passado pessoal à impessoalidade já transfigurada de rever, no que foi, o que deva ser, e o que acaba por se contar *como devendo ter sido*.⁹⁷ Não, porque se queira dizer que numa espécie de infantilismo neurótico ou qualquer outra regressão patológica e de ecnésia se estabeleçam ‘voluntárias’ alterações do passado, um mórbido gosto de o reviver de acordo com uma fuga ao presente, ao crescer, o querer diminuir, voltar a acolher-se ao seu ser de criança, etc.⁹⁸ Pois, mesmo que se possa detectar este traço psicológico de alguma forma doentio, há na desenvoltura do propósito biográfico e de assunção da vida própria uma coragem e sanidade que até indicam uma extraordinária superação do devir ordinário dos eventos nessa história de uma alma, ou uma intervenção sobrenatural.⁹⁹

1897) – *L'épreuve et la grâce*, Paris, Grasset/ Desclée, 1997, p. 311 e n. 2: «On sait que l'expression «enfance spirituelle» n'apparaît jamais dans les écrits de Thérèse. Cette expression figure la première fois dix ans après la mort de Thérèse, dans le chapitre XII de l'Histoire d'une Âme»; e vide ainda justa homenagem feita por J.-F. SIX, ao Abade André COMBES, *Introduction à la spiritualité de sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus*, Paris, Vrin, 1948, ainda sem estar na posse dos autênticos Manuscritos de TMJ, em *Thérèse de Lisieux, son combat spirituel, sa voie*, Paris, Seuil, 1998, pp. 430 e segs.: «Hommage».

⁹⁷ Há nisto uma particular pretensão, um pouco como se o termo a demonstrar viesse influenciar as premissas adequadas a tal. O exemplo da noção de “alma” introduzida por Malebranche como uma **consciência de si obscura**, a partir de experiências sensitivas várias, etc. pode bem apontar para o que se pretende encontrar e, de certo modo, se antecipa para depois se dizer que já lá estava. (vide Maurice MERLEAU-PONTY, *L'union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson, (Cours de 1947-1948)*, Paris, Vrin, 1997, pp. 19 e segs.) É uma encenação psico-lógica sobejamente criticada na reflexão filosófica (cf. sobre Malebranche, a posição de Arnauld...), mas que nem sempre tem sido analisada na vida espiritual. Vide, entre outros, Armand CUVILLIER, *Essai sur la mystique de Malebranche*, Paris, Vrin, 1954.

⁹⁸ Cf. L. DUGAS, *La Mémoire et l'Oubli*, ed. cit., pp. 163 e segs. sobre a «**grande e viva memória**» que se sabe também tinha TMJ, vide *Ms A 4vº*, 1-4 (cf. *infra* n. 106); vide sobretudo: Jean DELAY, *Les maladies de la mémoire*, ed. cit., pp. 42 e segs. Cf. também Paul RICOEUR, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Seuil, 2000, pp. 115 e segs.: «La tradition du regard intérieur». Cf. também: Denise BIJU-DUVAL, *Le psychique et le spirituel*, Paris, de l'Emmanuel, 2001, pp. 135 e segs.

⁹⁹ Cf. J.-F. SIX, *La véritable enfance...* (=La véritable enfance de Thérèse de Lisieux, Névrose et sainteté, Paris, Seuil, 1972), sobretudo pp. 227 e segs. Também Jacques MAÎTRE, *L'Orphéline de la Bérésina...*, pp. 236 e segs. TMJ atinge não apenas o assumir de uma condição frágil, mas assim também a sua superação, por via desta colaboração com a graça que aceita. O seu relacionamento com Jesus torna-se adulto na **confiança** e no seguimento da Sua inspiração e do seu Amor: “*Mon union avec Jesus se fit, non pas au milieu des foudres et des éclairs, c'est-à-dire des grâces extraordinaires, mais au sein d'un léger zéphyr semblable à celui qu'entendit sur la montagne notre père St Élie...*” (*Ms A 76vº*, 16-19; ed. cit., p. 242). Diz, por isso, J. MAÎTRE, “Mystiques et visionnaires-prophétesses en France”, in: Laurence VAN YPERSELE e Anne-dolorès MARCELIS, (dir.), *Rêves de chrétienté, réalité du monde – Imaginaires catholiques* («Actes du colloque, Louvain-la-Neuve, 4-6 novembre 1999»), Paris/ Louvain-la-Neuve, Cerf/ Univ. catholique de Louvain, 2001, pp. 237-248, vide p. 245: «*Toute apocalyptique se trouve engloutie par l'assomption d'une spiritualité [de TMJ] où triomphe le sujet.*»

Entre a mentalidade de criança com que começa por intitular esse primeiro caderno de resumo biográfico: *Histoire printanière d'une petite Fleur blanche écrite par elle-même et dédiée à la Révérende Mère Agnès de Jésus*¹⁰⁰ –, e a consciência superior de tratar-se de *uma Alma* a manifestar através da sua vida o que é *a presença de Jesus* e da *infância espiritual*, há uma significativa diferença.¹⁰¹ Como se houvesse uma Autoria, uma tal Alma, em dois corpos o vivido e o textual, o acontecido e o reactualizável como *legenda*.

Todavia, o que há de mais notável é que na escala *infantil* e miniatural desta via de perfeição encontra-se a sinonímia entre a *lenda* e o *evento*, transfigurando o acontecimento em santidade ou fazendo acontecer a graça numa metamorfose da vida própria.¹⁰²

¹⁰⁰ Cf. Ms A 2 rº, 1-2 (ed. cit., p. 35). Vide *supra* n. 92.

¹⁰¹ Em TMJ não há referência propriamente a **estados místicos** extraordinários no sentido de “visões”, “audições”, etc., porém, embora ela própria denegue esses estados (cf. *supra* n. 99), não deixa de se poder contar com uma espécie de *desdobramento* nessa “atenção a si mesma”, no ‘convívio’ natural com Jesus, seu Mestre quotidiano... Resume J. MAÏTRE, em *Mystique et Féminité, Essai de psychanalyse sociohistorique*, Paris, Cerf, 1997, p. 395: “Il est vrai que la reserve de Thérèse sur les «phénomènes extraordinaires» rejoignait le classicisme représenté par Jean de la Croix (...)” Inspiração e “pensamento” assim em Deus ou d’Ele em si quase espontâneo... Cf. Ms A 33vº, 8-11 (ed. cit., p. 108). Haverá também de se valorizar a “biografia” dos seus *sonhos* (pesadelos de criança: *terríveis cauchemars de petits diabolins...*: cf. Ms A 10vº, 10 e segs. (ed. cit., pp. 53-54)), sonhos de desejo (poéticos, ‘florais’... cf. Ms A 79rº, 5...; ed. cit., p. 250), visões oníricas (por exemplo: Ms C 2rº, 14 e segs. (ed. cit., pp. 289-290), onde relata o sonho com a aparição ‘da venerável Madre Ana de Jesus, fundadora do Carmelo em França...’), ou mesmo estados semi-conscientes e premonitórios... - caso da “visão” de ‘um vulto, no jardim, como seu pai, embora já muito mais curvado pela idade...’ Ms A 19vº, 23 e segs. (ed. cit., pp. 73-74)). Apesar dela declarar que “*Je n’attache pas d’importance à mes rêves, d’ailleurs j’en ai rarement que de symboliques (...)*” – acrescentando – “*Vous voyez, ma Mère, que si mes rêves ont une apparence poétique ils sont loin d’être mystiques...*” (Ms A 79rº, 2-3 e 6-8 (ed. cit., p. 250)) – alguns deles foram psicanalisados por Jacques MAÏTRE, *L’Orphéline de la Bérésina*, ed. cit., pp. 299 e segs.: «Le rêve des trois carmélites (1896)»...

¹⁰² Independentemente de outras considerações seria aqui oportuno equacionar a prática cristã e também de TMJ no uso que faz dos paradigmas bíblicos e mormente das personalizações dramáticas das cenas desse **‘imaginário’ da Sagrada Escritura**, como enquadramento e possibilidade de “reconhecimento” da sua mesma experiência. Trata-se de uma *releitura* menos como impessoal *lectio divina* de estados de consciência orantes sálmicos ou rituais e, outrossim, de uma interiorização romantizada, em *estados da grandeza* da Santa Encarnação (já na herança beruliana) e de aplicações piedosas, psicológicas... como seja no poder ver a essa luz o quotidiano, a minudência idiosincrásica individual, o modo privado e pessoal de rezar, etc. Cf. também Pascal-Marie JERUMANIS, “Un maître pour pénétrer dans la parole de Dieu”, in: Várs. Aut., *Thérèse de l’Enfant-Jésus Docteur de l’Amour*, (Centre Notre-Dame de Vie : *Rencontre théologique et spirituelle*, 1990), Venasque, éd. du Carmel, 1990, pp. 33-58; e Id., «Le récit de la tempête apaisée: comment Thérèse lit l’Écriture”, in: *Thérèse au milieu des Docteurs*, (Centre Notre-Dame de Vie: Colloque avec Thérèse de l’Enfant-Jésus, 19-22 sept. 1997), Venasque, éd. du Carmel, 1998, pp. 287-311. Há neste procedimento, aliás sem pretensões exegéticas, ou de científico rigor na interpretação da, assim, *legenda* bíblica, um efectivo imaginário que coloca TMJ numa espécie de *seu Evangelho*, dir-se-ia *‘semi-heterónimo’* entre o ‘Jesus que dorme na barca’ e ‘ela que adormece

Aliás, a pergunta que se pode pôr numa *vida* assim iluminada pela fé e *habitada* por essa divina revisão da mesma, é se os diversos eventos narrados fazem parte de uma mesma série da continuidade mnésica e psicológica que se diz integrar uma vida, ou se não pertencem a *diversas ordens*, quando muito paralelas e até pertencendo à *teia complexa de situações vividas* fora do controle dessa biografia.¹⁰³ A questão não é só a da individuação do que está nos limites das possibilidades definitórias de uma vida, tendo em conta por exemplo o conjunto de atitudes, decisões e realizações éticas e de vida interior que ficam com um sujeito – as *actiones sunt suppositorum* – sempre lembradas na “avaliação” moral da virtude de alguém.¹⁰⁴ É, outrossim, a de todas aquelas coisas que não estiveram no poder próprio, ou por ocorrências naturais e alheias, ou por transcendentais e de ordem superior e subordinante em termos de consequências, e que, *ao serem narradas* na perspectiva ética de

na oração’ (cf. L 144, de TMJ a Celina, 23/7/1893, in: ed. cit., p. 711...; cf. Mc 4, 38...), ou entre Madalena penitente aos pés da Cruz e ela como oferecida pela cruz dos pecadores (cf. Ms C 36vº, 16...), etc. (Este tema provém ainda de LACORDAIRE, das *Conférences de Notre-Dame e de Sainte Marie-Madeleine*..., embora no eco das “elevações” de Pierre de Bérulle, etc.) É, aliás, uma maneira de ler como quem vê (ainda a prática de uma *imaginatio activa*...; vide complementarmente: Maurice BELLET, *Thérèse et l’illusion*, Paris, Desclée, 1998, pp. 21 e segs.: «Comment lire c’est entendre»), ou em que o registro cénico determina a *mise-en-scène* de todo o dramatismo assim narrado. Cf. Carlos H. do C. SILVA, “O miniatral em Santa Teresa do Menino Jesus – Da mudança de escala na via de santidade”, in: *Didaskalia*, XXXII – 2, (2002), pp. 147-243 e n. 31. Vide referências exaustivas em: [Carmel de Lisieux], *La Bible avec Thérèse de Lisieux*, Paris, Cerf, 1979.

¹⁰³ Dir-se-ia a «arquitectónica» mais complexa em que os **mitos do “Eu” e do “Universo”** – *Mundus est fabula*... (como refere Jean-Luc NANCY, *Ego sum*, ed. cit., pp. 95 e segs.) – se devam *corresponder* em várias ordens. Cf. Paul VALÉRY, «Introduction à la méthode de Léonard de Vinci», em *Théorie poétique et esthétique*, in: *Œuvres*, t. I, ed. cit., p. 1167: «*Un Moi et son Univers, en admettant que ces mythes soient utiles, doivent, dans tout système, avoir entre eux les mêmes relations qu’une rétine avec une source de lumière*». Eis a evidênciação que a esse *homem universal* advém em dialéctica intersecção de planos de referência: «*L’homme universel commence, lui aussi, par contempler simplement, et il revient toujours à s’imprégner de spectacles*». (*Ibid.*, p. 1164). A mesma sensibilidade ao *entre-meio* desta experiência quase “heteronímica” no seio do mesmo *universo humano*, está documentada no nosso Teixeira de PASCOAES, *O Homem Universal*, (1937¹), Lisboa, Assírio & Alvim, 1993, pp. 68 e segs.; ainda Id., *O Bailado*, ed. cit., p. 5: “*Desejei falar de mim, neste livro. Falei dos outros, afinal. Mas quem nós senão os outros? Um homem é todas as coisas que ele viu e todas as pessoas que passaram por ele, nesta vida.*”

¹⁰⁴ Não o mero «somatório» de actos, como diria J.-P. SARTRE, por exemplo em *L’être et le néant, Essai d’ontologie phénoménologique*, Paris, Gallimard, 1948, pp. 275 e segs., mas todo o sentido **identificativo do sujeito ético**, como em S. TOMÁS DE AQUINO, *Sum. Theol.*, I-2, q. 6, a.1, 1 e segs... Cf. Ruedi IMBACH, *Vie active et vie contemplative dans la perspective de Thomas d’Aquin*, in: Várs. Auts., *Le dépassement de soi dans la pensée philosophique*, («Actes du colloque 19-20 oct. 1990 pour les soixante-dix ans de F. Brunner»), Neuchâtel, À la Baconnière, 1994, pp. 11 e segs. Tal delimitação foi antecédida por esse saber dos limites do humano no Estoicismo, Maria DARAKI, *Une religiosité sans Dieu*, Paris, La Découverte, 1989, pp. 75 e segs.: «La difficulté à penser le souvenir»; vide n. seguinte. Vide também Alain BADIOU, *Théorie du sujet*, Paris, Seuil, 1982, pp. 102 e segs.: «Tout sujet est une exception forcée, qui vient en second lieu».

conjunto, também ganham uma intencionalidade, uma pertença ou uma leitura “legendária”, que poderiam não ter.¹⁰⁵

A especial memória e a detida atenção que leva Santa Teresa do Menino Jesus a estranhar-se face ao que lembra ou quase revive nesta nova intencionalidade de *irmã religiosa professa* e sobretudo da experiência de intimidade mística com Jesus, permite sentir como *história de uma Alma* que paralelamente à sua vida vai decorrer.¹⁰⁶ Não é só a leitura, ou interpretação agora aduzida em relação a acontecimentos passados, mas a selecção que na lógica dessa *Alma* se impõe de forma a fazer falar nesses episódios o ‘evangelho’ pessoal de uma mensagem espiritual, de um ensinamento justamente desse muito próximo *paralelismo entre a natureza das coisas e a sua única visão* a partir do sobrenatural olhar.¹⁰⁷

Este trabalho de apuramento de um tal exemplo de vida espiritual a pretexto de uma *Alma*, foi muito bem compreendido pela

¹⁰⁵ Tese estóica que remete à **fronteira do que está no domínio de alguém** e assim define a sua identidade moral: cf. EPICTETO, cf. ARRIANO, *Diatr.*, I, 1, 1 e segs.

¹⁰⁶ Quanto a especial memória cf. Ms A 4vº, 1-4: “*Le Bon Dieu m’a fait la grâce d’ouvrir mon intelligence de très bonne heure et de graver si profondément en ma mémoire les souvenirs de mon enfance qu’il me semble que les choses que je vais raconter se passaient hier.*”; vide também o problema das patologias da memória, *supra* n. 18. O clima de tal **intimidade espiritual** vem-lhe desde pequena, numa espontânea oração “contemplativa”, em que julga estar já presente a *presença de Deus* e como disso mesmo se dá conta no Ms A 33vº 5-12; cf. 8 e 11: “*Je pense au bon Dieu, à la vie... à l’ÉTERNITÉ, enfin je pense!... (...) Je comprends maintenant que je faisais oraison sans le savoir et que déjà le Bon Dieu m’instruisait en secret.*” Note-se o *desdobramento* e o acesso a outra *Presença* assim “subconsciente” nela, mais tarde reconhecida em tal *intimidade de Amor*. Cf., por exemplo, Ms C 35rº, 8-10: “*O mon Jésus, c’est peut-être une illusion, mais il me semble que vous ne pouvez combler une âme de plus d’amour que vous n’en avez comblé la mienne.*” (sublinhámos o *il me semble*, já que parece indiciar ainda aqui um reconhecimento parcial do que, por outra parte dela irradiava até na *impressão* causada sobre as irmãs noviças e, sobretudo, no acerto dessa sua *visão celestial* da Vida). É a *presença intuitiva e divina* em TMJ que ela humildemente desvaloriza, atribuindo a cândida ingenuidade por parte das noviças: “*Il en est même d’assez candides pour croire que je lis dans leur âme parce qu’il m’est arrivé de les prévenir en leur disant ce qu’elles pensaient.*” (Ms C 25vº, 9-11).

¹⁰⁷ “Lembrar” seria “esquecer” de outro modo, libertando do “passado” apenas certa presença *latente* e, outrossim *duradoura* porque sempre de *novo invocável*... Parece-nos que o *ponto de vista* de TMJ é o das *graças da vocação* e de uma *memória* inclusive bem além do que seja o relato escrito, a narrativa indirecta e por obediência da sua **vivência** que melhor se diria do que ‘mnésica’, outrossim **evocativa** num sempre “aqui e agora” do que passa a ser o seu “centro” perspectivo e de referência. Cf. a sua palavra recolhida pela Irª. Marie de la Trinité: “*Pour moi je ne voudrais rien écrire sur ma vie sans un ordre spécial, et sur un ordre que je n’aurais pas sollicité. C’est plus humble de ne rien écrire sur soi. Les grandes grâces de la vie, comme celles de la vocation, ne peuvent s’oublier; elles vous feront plus de bien en les repassant dans votre mémoire qu’en les relisant sur le papier.*” (in: *PO (= Procès de l’Ordinaire, (1910-1911), Rome, Teresianum, 1973), p. 468*); cf. também Pierre DESCOUVEMONT, (ed.), *Soeur MARIE DE LA TRINITÉ, carmélite de Lisieux, Une novice de sainte Thérèses, Souvenirs et témoignages*, Paris, Cerf, 1986¹, reed. 1993³.

sua Irmã Agnès, que, com consentimento de Teresa, remodelou e seleccionou ainda mais de acordo com esse efeito de uma intencionalidade universalizável, aliás como ainda a Santa carmelita previra na imensa difusão e efeito – *un ouragan de gloire*, como lembrou Mgr. Guy Gaucher - da *Histoire d'une Âme*.¹⁰⁸ Do que se tratava não era, nem poderia propriamente ser, de uma «biografia» de Santa Teresa do Menino Jesus, mas do que a pretexto da sua vida seria a via da *infância espiritual* ilustrada para a universalidade de toda e qualquer *Alma* que assim se deixasse ‘reler’.¹⁰⁹

Uma mensagem, pois. Um modelo mais de “evangelho” de vida e com a característica curiosa de se ir delindo, diminuindo, *reduzindo ao mais simples* e ‘pequenino’,¹¹⁰ nem sequer de uma historieta para criancinhas, mas de uma erradicação da personalidade até à perca de

¹⁰⁸ Cf. Mons. Guy GAUCHER, *Histoire d'une vie, Thérèse Martin...* ed. cit., pp. 223 e segs.: «La vie posthume ou “L'ouragan de gloire”» (expressão usada pelo Papa Pio XI, aquando da cerimónia de Canonização em 1925). TMJ dera explícita indicação à sua Madre para tais alterações *au cahier de [sa] vie*: «*Ma Mère, tout ce que vous trouverez bon de retrancher ou d'ajouter au cahier de ma vie, c'est moi qui le retranche et qui l'ajoute. Rappelez-vous cela plus tard et n'ayez aucun scrupule, aucun doute à ce sujet*». (em *Cahiers verts*, 11-07-1897; cf. *Novissima Verba* 16-07-1897) Havia TMJ “instituído” assim a **Irmã Agnès** como “historiadora” dos seus Cadernos. Esta referência ao consentimento nas alterações é premonitório de uma espécie de trabalho da Ir^a. Agnès sob influência ou directa inspiração de TMJ, mesmo após a sua morte. A perspectiva céptica quanto a esta influência chega mesmo a pôr em dúvida que aquelas palavras sejam autênticas, já que nem constam do *Carnet jaune*. Cf. J.-F. SIX, *Lumière de la nuit, Les dix-huit derniers mois de Thérèse de Lisieux*, Paris, Seuil, 1995, pp. 11 e segs., especialmente pp. 19 e segs. cf. *infra* n. 114; também, Jacques LONCHAMPT et alii, *St. T. de L'E.-J. et de la S.-F., La première «Histoire d'une Âme» de 1898, Texte intégral des onze premiers chapitres*, (in: «*Œuvres complètes*»), ed. cit., p. 8. *Vide infra* n. 114.

¹⁰⁹ É nesta consciência assim da amplificação da sua *petite doctrine* (como lhe chamou a Ir^a. Marie du Sacré-Coeur, a quem dirige a Carta que constitui o Ms B), que TMJ explicita a universalidade do ‘seu’ ensinamento novo “à toutes les petites âmes”: «*Oui je le sais, et je te conjure de le faire, je te supplie d'abaisser ton regard divin sur un grand nombre de petites âmes... Je te supplie de choisir une légion de petites victimes dignes de ton AMOUR !...* » (Ms B 5v^o 39-42)

¹¹⁰ Cf. muitas referências e desenvolvida reflexão sobre esta via miniatural ou de «**pequenez**» em nosso estudo: Carlos H. do C. SILVA, “O miniatural em Santa Teresa do Menino Jesus – Da mudança de escala na via de santidade”, in: *Didaskalia*, XXXII – 2, (2002), pp. 147-243. O caminho para o Céu, segundo a lógica do “ascensor” que é Jesus – «*l'ascenseur qui doit m'élever jusqu'au Ciel, ce sont vos bras, ô Jésus!*» – , implica justamente o tornar-se cada vez mais leve, “mais pequena”: «*Pour cela je n'ai pas besoin de grandir, au contraire il faut que je reste petite, que je le devienne de plus en plus.*» (Ms C 3r^o, 14-16; ed. cit., pp. 327-328); cf. também *L (Lettre)* 141, 1v^o...; e *L* 229, 8 (23/5/1897)... Também *L* de Mme Martin (sua mãe) a Pauline de 21/11/1875, in: *Correspondance Générale*, p. 1118: «*...elle [la petite Thérèse] ne monterait pas l'escalier toute seule à moins de m'appeler à chaque marche: «Maman, Maman!» (...).*» A imagem do “ascensor”, além de outros contextos conhecidos (*vide infra* n. 184), poderá ter sido motivada pela figura representada numa pagela de um anjo que leva a criancinha nos seus braços para o Céu. Cf. P. DESCOUVEMONT (texto), Helmuth Nils LOOSE, (fot.), *Thérèse et Lisieux*, Lisieux/ Paris, Orphelins Apprentis d'Auteuil-Office Central de Lisieux/ Novalis- Cerf, 1991, p. 227.

tudo: via de *abandono* e que melhor se escreveria no ficar sem história... tudo se resumindo numa *Alma* assim de “mãos vazias”...¹¹¹

É por isso que, face a esta elisão de biografia, os esforços historiográficos e até de objectividade documental para a publicação dos seus *Manuscritos*, bem assim para o surgimento de várias sínteses biográficas de apresentação da *vida e obra* de Santa Teresa do Menino Jesus,¹¹² corresponde a um caminho de mera representação mental de tipo

¹¹¹ Cf. o «**Acto de Oferecimento**»: «*Au soir de la vie, je paraîtrai devant vous les mains vides, car je ne vous demande pas, Seigneur, de compter mes œuvres, toutes nos justices ont des taches à vos yeux (...)*» («Acte d'offrande», vº, in: *Pri*, (= *Prières*, in: *Récréations pieuses; Prières*, ed. «*Euvres Complètes*», ed. cit.), pp. 556(82). Cf. também Conrad de MEESTER, carme, *Les mains vides, Ma pauvreté devint ma richesse*, Paris, Cerf, 1994, pp. 187 e segs.

¹¹² Variadíssimas **sínteses biográficas**... Citem-se apenas algumas, a título de exemplo, segundo as várias abordagens: (1-A) *eclesiástica e narrativa*, da (1-B) *piedade tradicional*; (2) *histórico-doutrinal e mística*; (3) *psicológico-psiquiátrica*; enfim, também (4) *literária*... 1-A) (segundo a **narrativa habitual**: Nascimento e infância; primeiras “cruzes” e vocação; carmelita e tempo de preparação; esposa de Cristo e caminho de perfeição; enfim, doença e dores, morte e glória...; *post-mortem* “chuva de rosas”); as clássicas de Céline Martin (1923), G. Bernoville (1926), de L. Delarue-Mardrus (1926), Cardeal Pacelli (1939), Daniel-Rops (1942), Mgr. Combes (1954), J. Lafrance (1968)... e, mais recentes: Guy GAUCHER, *Histoire d'une vie, Thérèse Martin (1873-1897)*, Soeur Thérèse de l'Enfant-Jésus de la Sainte-Face, Paris, Cerf, 1982, reed. 1986 (uma exemplar documentação); Jeanne-Marie MARTIN, (moine d'En Calcat, *Thérèse de Lisieux, Trajectoire de Sanctification*, Paris, Lethielleux, 1990 (cronologia comentada dos principais momentos da vida); Henri GEHON, *Sainte Thérèse de Lisieux*, Paris, Flammarion, 1990 ; Bernard BRO, *Thérèse de Lisieux, sa famille, son Dieu, son message*, Paris, Cerf/ Fayard, 1996; P. Thomas de SAINT-LAURENT, *Ste Thérèse de l'Enfant-Jésus*, trad. port., Porto, Civilização ed., 1997; 1-B) (exemplos de **pastoral** de propaganda fácil ou até infantil...): [Carmel de Lisieux], *L'esprit de sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus, d'après ses écrits et les témoins oculaires de sa Vie, Lisieux*, Office Central de Lisieux, [1923]; *Januário dos SANTOS, Amor sem Fronteiras, Cucujães*, ed. Missões, 1987; Carmelo de Santa Teresinha -Viana do Castelo, *Mensagem de Santa Teresinha para hoje*, Paço de Arcos, ed. Carmelo, 1989 (resumo da vida com documentação fotográfica muito “artificiosa”...); 2) (percurso **biográfico-doutrinal**): I. F. GÖRRES, *Das verborgene Anlitz, Eine Studie über Thérèse von Lisieux*, Freiburg Brisgau, 1944; H. PETITOT, O.P., *Ste Thérèse de Lisieux un renouveau spirituel*, trad. port., Lisboa, União Gráfica, [1953]; Vernon JOHNSON, *Spiritual Childhood – A Study of St Teresa's Teaching*, London, Sheed & Ward, 1953; Hans Urs VON BALTHASAR, *Therese von Lisieux*, Köln, Jakob Hegner V., 1957 (com várs. reeds. e trads.); Victor SION, *Réalisme spirituel de Thérèse de Lisieux*, Paris, Lethielleux, 1973, (trad. port., Braga, Livr. Cruz, 1974); A. Pina RIBEIRO, *Mensagem de Teresa do Menino Jesus*, Porto, Apostolado da Imprensa, 1984; Jean DAUJAT, *Thérèse de Lisieux, La grande amoureuse*, Paris, Téqui, 1995; René LAURENTIN, *Thérèse de Lisieux, Mythes et réalité*, Paris, Beauchesne, 1972 e reed.; Conrad de MEESTER, *Les mains vides, Ma pauvreté devint ma richesse*, Paris, Cerf, 1994 (também resumo doutrinal - *message* de TMJ, já desenvolvido por este autor na sua tese doutoral: *Dynamique de la confiance, Genèse et structure de la «voie d'enfance spirituelle» de sainte Thérèse de Lisieux*, Paris, Cerf, 1969¹, 1995²); Jean-François SIX, *Thérèse de Lisieux, son combat spirituel, sa voie*, Paris, Seuil, 1998 (com diálogos imaginados com TMJ); 3) (de **hermenêutica psicológica e contextual**): Jean-François SIX, *La véritable enfance de Thérèse de Lisieux, Névrose et sainteté*, Paris, Seuil, 1972; Id., *Vie de Thérèse de Lisieux*, Paris, Seuil, 1975; (com a preocupação de salientar o lado mais humano, até frágil, de TMJ e também os contextos históricos: a família e as irmãs; Teresa e sua mãe; a mudança para Lisieux; “noite, aurora e a prisão (o caso de Pranzini, o niilista); uma história de amor ou “fazer-se carmelita”; família de sangue e espiritual; enfim, Deus, liberdade e descrença, e a fraternidade (os últimos tempos e a morte solitária); Id., *Lumière de la nuit – Les dix-huit derniers mois de Thérèse de Lisieux*, Paris, Seuil, 1995; também sobre este período de doença: L. GUILLET, *Gethsémani, Sainte*

académico que, no geral, não colhem em relação àquela outra compreensão do “tempo absoluto” e absolvido da *história de uma Alma*.¹¹³

Trata-se, por conseguinte, de reconhecer que, para além de outras fontes para a investigação documentada da ‘Vida e obra de Santa Teresa do Menino Jesus e da Santa Face’,¹¹⁴ e mau grado o parecer de que o conhecimento fidedigno dos seus *Manuscritos* (Autobiográficos), só viria a tornar-se autêntico a partir da edição crítica (e fac-similada integral) de todos eles (o A, o B e o C), elaborada em 1956 pelo P. François de Sainte-Marie, O.C.D.,¹¹⁵ foi a

Thérèse: l'amour crucifié, Mame, Office Central de Lisieux, 1980; Guy GAUCHER, *La passion de Thérèse de Lisieux: 4 avril- 30 septembre 1897*, Paris, Cerf/ Desclée, 1993; Jacques MAÏTRE, «L'orphéline de la Bérésina» - *Thérèse de Lisieux (1873-1897) – Essai de psychanalyse sócio-historique*, Paris, Cerf, 1995 (interpretação psicanalítica); 4)(de hermenêutica *literária*); V. SACKVILLE-WEST, *A Águia e a Pomba (Santa Teresa de Ávila – Santa Teresa de Lisieux) Estudio de contrastes*, trad. port., Lisboa, ed. Gama, 1946 (pp. 185 e segs. sobre TMJ); Maxence VAN DER MEERSCH, *La petite sainte Thérèse*, Paris, Albin Michel, 1947¹, reed. 1997 (muito crítico em relação ao Carmelo – o lugar da “regressão” afectiva - em que viveu TMJ...); Ida GÖRRES, *Das Senfkorn von Lisieux*, trad. port. sob o título «Teresa de Lisieux», Lisboa, ed. Aster, s.d.; Catherine RIHOIT, *La petite princesse de Dieu*, Paris, Plon, 1992 (biografia da infância e juventude que termina com a “morte” pela entrada como *carmelita*, e em cuja originalidade se baseou filmografia recente sobre TMJ: Alain CAVALIER (realizador), «Thérèse», de 1986; Jean CHALON, *Thérèse de Lisieux: une vie d'amour*, Paris, Flammarion, 1996.

¹¹³ Dir-se-ia este nosso propósito de escrever a “história” a partir desse **tempo imobilizado**, divinizado, como TMJ o desejava na constante figuração de si em Jesus e em *união com Ele*. Será «*Votre vie dans la mienne*», como dirá TMJ nesse caminho de *abandono*... Explica o P. Conrad de MEESTER, *Les mains vides*, ed. cit., p. 207: «*De personne à personne coule l'amour de Jésus-en-son-cœur à Jésus-dans-le cœur-de-l'autre, amour qui dilate et réconforte Thérèse et son prochain à la fois, amour qui vient de Dieu et va à Dieu*».

¹¹⁴ Neste sentido deve-se salientar a importância da publicação da *Édition critique des Œuvres complètes (Textes et Dernières Paroles) de Sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus et de la Sainte-Face*, (a *Nouvelle édition du Centenaire*), editada por uma equipa de Lisieux, Paris, Cerf/ Desclée de Brouwer, reed. 1992, em 8 vols., pela abundância de notas críticas e históricas de contextualização do **corpus teresiano**. No entanto, ter presente os reparos de Jean-François SIX, em *Lumière de la nuit, Les dix-huit derniers mois de Thérèse de Lisieux*, ed. cit., pp. 19 e segs. («Méthode»), sobre a inclusão dos *Derniers Entretiens* (sobretudo do «*Carnet Jaune*», *Conseils et souvenirs*...) como “obras”, já que seriam testemunhos “filtrados” do «*Mieux, des paroles construites de toutes pièces par mère Agnès*» *Ibid.*, p. 19), tal como o que acontece com a *Histoire d'une Âme* na versão de 1898, também alterada pela Ir^{ma}. Agnès e igualmente envolvida nesta crítica de Six ao carácter fidedigno dos *Textos* de TMJ: “*L'Histoire d'une âme a malheureusement continué d'être employé par Lisieux: ce succès vox populi, vox Dei, canonisat l'Histoire d'une âme et mère Agnès*». (*Ibid.*, p. 10) *Vide supra* n. 108.

¹¹⁵ Cf. P. FRANÇOIS DE SAINTE-MARIE, O.C.D., (org.), *Manuscrits Autobiographiques de sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus*, Lisieux (Carmel de Lisieux), Office Central de Lisieux, 1956, t. I: *Introductio*; t. II: *Notes et Tables*; t. III: *Table de Citations*; e *Les Manuscrits* (ed. fac-similée des «Cahiers» A, C et Lettre B...) reed. do texto in: *Édition critique des Œuvres Complètes – (Textes et Dernières Paroles) de Sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus et de la Sainte-Face*, (ed. cit.), vol. I: *Manuscrits Autobiographiques*, ed. crítica par Sœur Cécile (Carmel de Lisieux) e notas de Jacques Lonchamp. (Como se sabe, destas «*Obras Completas*» existe uma edição abreviada num volume único: [Equipa do Carmelo de Lisieux, org.], *Ste. T. de L'E.-J. et de la S.-F., Œuvres complètes (Textes et Dernières Paroles)*, Paris, Cerf/ Desclée, 1992, (pp. 69-285: «Manuscrits» A, B e C); tradução port. de M^{re}. da Piedade Pádua Urbano; Nicole Devy e Jorge Vaz,

versão primeira da *Histoire d'une Âme* a constituir a radical *legenda* da biografia espiritual da santa carmelita.¹¹⁶

E que importa que, do ponto de vista documental se afirme ser aquela versão da *Histoire d'une Âme*, ‘*pleunirchée et adoucie...*’, como o faz Jean-François Six,¹¹⁷ se é na dimensão *mítica* que a mensagem espiritual acaba por encontrar audiência prosélita, crente e eclesialmente universal? Claro que a questão da autobiografia interior não se confunde com o “materialismo espiritual” de uma propaganda¹¹⁸ ou do êxito

O.C.D., Paço de Arcos, Ed. Carmelo, 1996.) Ora, apesar da edição crítica ter constituído ocasião – desde 1956 – para uma nova leitura (integral e fidedigna) do texto de TMJ, o modelo persistente da *Histoire d'une âme*, é retomado como título complementar aos *Manuscrits Autobiographiques*, já na ed. manual org. por P. Conrad de MEESTER, (ed.), *Ste THÉRÈSE DE L'E.-J. ET DE LA STE-F., Histoire d'une Ame – Manuscrits autobiographiques*, Paris, Cerf/ Desclée de Brouwer, 1987 (conjugando os *Ms* com a estrutura “biográfica” e capitular das divisões e estrutura da *História de uma Alma*). Mais recentemente uma o P. Conrad de MEESTER avança mesmo para uma nova *edição crítica*: TH. DE L., *Histoire d'une âme, Nouvelle éd. critique...commentée*, Paris, Pr. de la Renaissance, 2005, onde opta ainda pela estrutura da «*Histoire d'une Âme*» de 1898, identificando embora os *Ms* A, B e C, por *A de Agnès, G de Mère Gonzaga* (=C), e deixando para o fim de acordo com aquela estrutura, o manuscrito *M de Marie du Sacré-Coeur* (=B). Cf. justificação do P. C. de MEESTER, “Le «Suprême témoignage» de seur Geneviève invite à rétablir l'ordre original des Manuscrits de l'*Histoire d'une Ame*”, in: *Vie Thérésienne*, n° 159, juil.-sept., (2000), pp. 52-61. Não se pode deixar de reconhecer nesta evolução uma certa *Wiederholung* do «paradigma» de 1898, que, afinal, teve providencial destino... vide n. seguinte. Apesar de tudo seria interessante interrogar o carácter, de facto, *final* do *Ms* C, na fase da doença de TMJ e com as últimas páginas a lápis, tal o seu cansaço... - à luz do que Philippe LEJEUNE se interroga sobre a “conclusão” de uma *autobiografia*: cf. “Comment finissent les journaux”, in: Ph. LEJEUNE e Catherine VIOLLET, (dir.), *Genèses du «Je», Manuscrits et autobiographie*, Paris, C.N.R.S., 2001, pp. 209-238.

¹¹⁶ Cf. *La première «Histoire d'une Âme»* de 1898, texto integral dos onze primeiros caps., in: «*Oeuvres complètes*», ed. cit., reed. 1992; dessa primeira versão acrescentada de testemunhos das suas Irmãs e também de poemas, bem como completada no texto pela *histoire d'une pécheresse repentie*, como TMJ havia sugerido à organizadora Ir^a. Agnès, se fizeram sucessivas e aumentadas traduções; cf. em port. A versão do P. Luís M^o. Alves Correia, S.J., *História de uma Alma, Autobiografia de Santa Teresinha do Menino Jesus*, Braga, Apostolado da Imprensa, 1990¹². TMJ, a pedido da Madre Agnès (que julgava haver algo de incompleto em certo trecho do manuscrito dela) releu uma passagem do seu *Ms* e, segundo um testemunho, teria exclamado, em lágrimas: “*Ce que je relis de ce cahier, c'est si bien mon ame!... Ma Mère, ces pages feront beaucoup de bien. On connaîtra mieux ensuite la douceur du bon Dieu... Ah! je le sais bien, tout le monde m'aimera... Une œuvre bien importante...*” (cit. apud G. GAUCHER, *Histoire d'une vie*, ed. cit., p. 211). *Vide infra* ns. 125, 163... *Vide* referência breve em Philippe LEJEUNE, *L'autobiographie en France*, ed. cit., pp. 92-93.

¹¹⁷ Cf. Jean-François SIX, *Thérèse de Lisieux, son combat spirituel*, ed. cit., pp. 31-32: “*Le récit de 1895 est donc tout empreint de joie printanière. Thérèse est enfin sortie de l'enfance et de toutes ses pleurnicheries; elle est bien dans sa peau et dans sa tête, comme diraient les jeunes d'aujourd'hui. C'est dans ce climat qu'elle écrit et qu'elle voit les événements précédentes qu'elle décrit; il ne faut jamais, en suivant son récit, oublier ces lunettes thérésiennes, roses, de 1895, le style «petite maison dans la prairie»; le contenu est parsemé de pétales de fleurs (...).*”

¹¹⁸ Como em geral se pode denunciar numa inversão da espiritualização no que Chögyam TRUNGPA, em *Cutting through Spiritual Materialism*, Berkeley, Shambhala Pr., 1973, pp. 13 e segs., designa por *spiritual materialism...* ou o que Thomas MERTON, em *The New Man*, London, Burns & Oates, 1962, pp. 15 e segs., adverte como “teologia prometeica”...

editorial que transforma inicialmente o Carmelo de Lisieux numa espécie de ‘indústria de publicação’ do *best-seller* da *Histoire d’une Âme*.¹¹⁹

O que, mesmo na *autobiografia* de Teresa de Lisieux, nos *Manuscritos* autênticos, se encontra são as fissuras, as discrepâncias entre o que é ainda o enlevo dos *souvenirs d’enfance* e, por outro lado, a transformação produzida pela *nova via* que se lhe evidencia. O próprio Jean-François Six, que chega a imaginar serem precisos vários volumes de uma Biografia com toda a estimada erudição necessária em relação a Santa Teresa do Menino Jesus,¹²⁰ não deixa de sentir as perplexidades de um intento *biográfico* onde não se encontra propriamente uma *vida* mas uma *via* e *nova*.¹²¹ De tal modo que, num diálogo imaginado (quase como entrevista) com Teresa, chega a confessar que a grande dificuldade em narrar esse percurso espiritual (vida ou via ?, perguntamo-nos...): “*Parce que ta [de Thérèse] vie n’a rien de linéaire et, surtout, parce qu’il y a un décalage entre ce que tu écris et ce que tu es.*”¹²²

Muitas destas observações e outras considerações podem ver-se em *esquema* neste anexo que aqui se introduz.

¹¹⁹ Cf. ainda Guy GAUCHER, *Histoire d’une vie*, ed. cit., pp. 223-224: “... *cet étonnant processus de diffusion était dû à l’industrie des soeurs Martin...*”. Lembrem-se, porém, as também premonitórias palavras de TMJ a propósito de certas contrariedades da publicação de *Histoire d’une Ame*: “*Eh bien! Je dis comme Jeanne d’Arc: «La volonté de Dieu s’accomplira malgré la jalousie des hommes.»*” (cit. apud G. GAUCHER, *Histoire d’une vie*, ed. cit., p. 210).

¹²⁰ Cf. crítica ainda em Jean-François SIX, *Thérèse de Lisieux par elle-même, L’épreuve et la grâce*, ed. cit., pp. 341 e segs.

¹²¹ Cf. J.-F. SIX, *Thérèse de Lisieux, Son combat spirituel, sa voie*, Paris, Seuil, 1998, p. 360 e segs.: «La Voie». Aliás, pensava TMJ acerca do seu testemunho escrito: «*Une œuvre bien importante...Mais attention! Il y en aura pour tous les goûts, excepté pour les voies extraordinaires.*» - advertindo assim para essa *via nova* de simplicidade: cf. Ms C 2vº, 21-23: «*...je veux chercher le moyen d’aller au Ciel par une voie bien droite, bien courte, une petite voie toute nouvelle.*» (ed. cit., pp. 325-326). É este **caminho** que aqui está em causa já que, em última análise, é ele o Senhor – ‘o Caminho, a Verdade e a Vida’...: «*l’ascenseur...* – segundo esta metáfora de TMJ – *...ce sont vos [de Jésus] bras...*». (Ms C 3rº 14; ed. cit., p. 327).

¹²² Cf. J.-F. SIX, *Thérèse de Lisieux, Son combat spirituel et sa voie*, ed. cit., p. 34. Note-se que é TMJ quem declara logo na primeira parte do Ms C, dirigido à Madre Gonzaga, significativas **alterações de “estilo”** e quase de “autoria”: «*Ma Mère bien-aimée ce que je vous écris n’a pas de suite, ma petite histoire qui ressemblait à un conte de fées’est tout à coup changée en prière, je ne sais par quel intérêt vous pourrez trouver à lire toutes ces pensées confuses et mal exprimées.*» (Ms C 6rº, 17-20; sublinhados nossos). Vide *infra* n. 128.

Esquema:

Grêla de referência de diversos **níveis e escalas da linguagem**, quer no sentido da razão de narrar ou de escrever, quer dos limites e potencialidade do dizível, **presente na *Histoire d'une Âme***.

Os *trechos escolhidos são exemplificativos*, porém representam instâncias ou graus típicos da intensa sensibilidade de Teresa de Lisieux à sua *missão e mensagem* (desde a narratividade simples até às expressões mais espiritualizadas, passando por razões e motivos intermédios).

	1) Dimensão expressiva do Texto <i>Ms Autobiograph.</i>	2) Concreto d mensagem da <i>H. d'une Âme – 1898</i>	3) Contexto de fontes/ leitura	4) Meio hist.- cultural e religioso	5) Experiências Espirituais
I Experic. transc. “comparações” espirituais	Símbolos e <i>parábolas</i> « <i>Ma folie consiste à supplier les Aigles mes frères de m'obtenir la faveur de voler vers le Soleil de l'Amour avec les propres ailes de l'Aigle Divin...</i> » (<i>Ms B 5vº</i>)	Estilo metafór e <i>poético</i> « <i>...je vais essayer de balbutier quelques mots, bien que je sente qu'il est impossible à la parole humaine de redire des choses que le cœur humain peut à peine pressentir...</i> » (<i>Ms B 1rº</i>)	Tradição bíblica e de Auts. Espirituais « <i>Je [le Maître divin] veux te faire lire dans le livre de vie, où est contenue la science d'Amour</i> » (<i>Ms B 1rº</i>) Stª. Margarida Maria Alacoque, <i>Petit bréviaire du Sacré-Cœur de Jésus...</i>	<i>Sapiência</i> religiosa e mestria interior « <i>...Jésus m'instruit dans le secret, ce n'est pas par le moyen des livres, car je ne comprends pas ce que je lis...</i> » (<i>Ms B 1rº</i>)	Graça de abandono e <i>via curta</i> « <i>petite voie</i> » (<i>Ms C 2vº</i>) « <i>...de vous écrire mon rêve et «ma petite doctrine» comme vous l'appellez... Je l'ai fait dans les pages suivantes...</i> » (<i>Ms B 1vº</i>)
II Intenções: “desejos”	<i>Subjectividade</i> intencional « <i>Je choisis tout !</i> »... <i>Ce petit trait de mon enfance est le résumé de toute ma vie...</i> » (<i>Ms A 10rº</i>)	<i>Desejos</i> <i>objectivados</i> « <i>Jésus, Jésus, si je voulais écrire tous mes désirs, il me faudra emprunter ton livre de vie...</i> » (<i>Ms B 3rº</i>)	Intencionalidade <i>moral</i> « <i>...Mère bien-aimée, c'est pour répondre à votre désir que je vais essayer de redire les sentiments de mon âme, ma reconnaissance envers le bon Dieu, envers vous...</i> » (<i>Ms C 1rº</i>)	<i>Individualismo</i> e espír. eclesial « <i>Mais pourquoi désirer communiquer tes secrets d'amour, ô Jésus, n'est-ce pas toi seul qui me les as enseignés et ne peux-tu pas les révéler à d'autres ?...</i> » (<i>Ms B 5vº</i>)	<i>Desejo total</i> e <i>denegação</i> « <i>...l'image que j'ai voulu vous donner des ténèbres qui obscurcissent mon âme ...imparfaite qu'une ébauche ..., cependant je ne veux pas en écrire plus long, je craindrais de blasphémer</i> » (<i>Ms C 7rº</i>)

<p>III Relaciona- mento: “razões”</p>	<p>Entendimento empírico</p> <p>«ce n'est donc pas ma vie proprement dite que je vais écrire, ce sont mes pensées sur les grâces (...).» (Ms A 3rº)</p>	<p>Pré-concepç teológica e moral</p> <p>«...je n'écris pas pour faire une œuvre littéraire mais par obéissance (...).» (Ms C 6rº)</p>	<p>Justificação teol.-catequét.</p> <p>«Commencer à chanter ce que je dois dire éternellement : les Miséricordes du Seigneur! ...» (Ms A 2rº)</p> <p> Stª. Teresa de Ávila, Vida, «Pról.», 1...</p>	<p>'Apologética', como também no Carnet Jaune...</p> <p>«La fleur qui va raconter son histoire se réjouit d'avoir à publier les prévenances tout à fait gratuites de Jésus...» (Ms A 3vº)</p>	<p>Inteligência espiritual</p> <p>«Avant de prendre la plume, je me suis agenouillé devant la statue de Marie, je l'ai suppliée de guider ma main (...).» (Ms A 2rº)</p>
<p>IV Apreciação: “impressões”</p>	<p>Experiênc. sensíveis paradoxais</p> <p>«Je trouve que vous avez raison de garder le silence et ce n'est uniquement qu'afin de vous faire plaisir que j'écris ces lignes...» (Ms B 1vº)</p>	<p>Coerência apreciativa</p> <p>«...je m'aperçois que je ne me corrigerai jamais, me voici encore partie bien loin de mon sujet, avec toutes mes dissertations, excusez moi...» (Ms C 32vº)</p> <p>A acrescentar a história de la pécheresse convertie... HA, c. XII</p>	<p>Padronização perceptiva e moral</p> <p>«...que les voies par lesquelles le Seigneur conduit les âmes sont différentes ! Dans la vie des Saints...s'en trouve beaucoup qui n'ont rien voulu laisser d'eux... le moindre souvenir, le moindre écrit...» (Ms C 2rº-vº)</p>	<p>Código 'romântico'</p> <p>«O ma Soeur chérie! Vous me demandez de vous donner un souvenir de ma retraite, retraite qui peut-être sera la dernière...» (Ms B 1rº)</p>	<p>Mística experimental: intimidade com o divino Mestre</p> <p>«En écrivant, c'est à Jésus que je parle, cela m'est plus facile pour exprimer mes pensées...» (Ms B 1vº)</p>
<p>V Narrativa: “descrições”</p>	<p>Estilo do Diário íntimo</p> <p>«C'est pour vous seule que je vais écrire l'histoire de la petite fleur ... aussi je vais parler avec abandon, sans m'inquiéter ni du style ni de nombreuses digressions...» (Ms A 3vº)</p>	<p>Paradigma da Notícia necrológica 'cronologia'</p> <p>«Dans l'histoire de mon ame jusqu'à mon entrée au Carmel je distingue trois périodes bien distinctes...» (Ms A 4rº)</p>	<p>Tipologia da Autobiografia espiritual</p> <p>«Comment s'achèvera-t-elle, cette «histoire d'une petite fleur...»? (...) je l'ignore, mais de dont je suis certaine c'est que la Miséricorde du Bon Dieu l'accompagnera toujours...» (Ms A 84vº)</p>	<p>Escrit. privada peq.- burg., e da época</p> <p>«...je m'amuse à parler comme un enfant, ne croyez pas, ma Mère, que je recherche quelle utilité peut avoir mon pauvre travail,...) et je n'éprouverais aucune peine si vous le brûliez...» (Ms C 33rº)</p>	<p>Estilo de confissões</p> <p>«...ce que je vous écris n'a pas de suite, ma petite histoire qui ressemblait à un conte de fée s'est tout à coup changée en prière...» (Ms C 6rº)</p>

VI

“S’il se connaissait soi-même, l’homme,
s’il pouvait dire: ceci est moi,
pour quel but, par désir de quoi
se mettrait-t-il en fièvre de son corps ?”

(de *Brihadâranyaka-upanishad*, IV, 4, 12; trad. por René DAUMAL, in: *Le Contre-Ciel...*, Paris, Gallimard, 1990, p. 219)

Uma Alma que fala ou um corpo por dizer ?

Entre o concreto de quem se é, ou se foi e assim se supõe ter sido, e o que nesta *memória*, e noutra expressão dela escrita, acaba por ser a *narrativa de uma vida*, há o intento da *comunicação*, seja pela exemplaridade desse dizer, seja pelo que se reflecte de mais ou menos satisfeito sentimento de coerência própria.¹²³ Porém, entre as ‘coerências assim pensadas’ e as ‘reais incoerências vividas’ vai todo o âmbito de oscilação para vários limiares possíveis da biografia.¹²⁴

Firma-se a constatação de que, antes do mais, o que está em causa em Thérèse de Lisieux, (dada a incumbência de redigir as memórias do que oralmente havia contado à sua irmã de sangue e sua superiora em religião, Ir^a. Agnès, bem assim a outras aquando de altura em que conversavam ao pé do lume),¹²⁵ de que o que está ali redigido, – sobretudo no

¹²³ Cf. ainda reflexão nossa: Carlos H. do C. SILVA, “Diário da Misericórdia e dom *imaginário* da Linguagem – Condições diferenciais e regime redaccional da mensagem mística de Santa Faustina Kowalska”, in: *Rev. de Espiritualidade*, X, nº 39 Julho/ Set., (2002), pp. 165-224.

¹²⁴ Vide nossas observações no caso de St^o. Agostinho e das suas *Confessiones*: Carlos H. do C. SILVA, “Coerências pensantes e aporias vividas da questão do tempo nas Confissões de Santo Agostinho”, (Comun. ao Congresso Internacional: «*As Confissões de Santo Agostinho – 1600 anos depois: Presença e Actualidade*», org^o. Centro de Literatura e Cultura Portuguesa e Brasileira e Fac. de Ciências Humanas, 13-16 Nov. 2000), in: *Actas do Congresso Internacional: As Confissões de Santo Agostinho – 1600 anos depois: Presença e Actualidade*», org^o. Centro de Literatura e Cultura Portuguesa e Brasileira e Fac. de Ciências Humanas, Lisboa, Univ. Católica Ed., 2002, pp. 243-254.

¹²⁵ A **circunstância que detona o testemunho** “autobiográfico” é lembrado no Processo do Ordinário (p. 237), pela sua irmã mais velha e religiosa, Ir^a. Marie du Sacré-Coeur: “*Un soir d’hiver, après matines, nous nous chauffions, réunies avec sœur Thérèse, sœur Geneviève et notre R.M. prieure Agnès de Jésus. Sœur Thérèse nous raconta deux ou trois traits de son enfance. Je dis alors à notre mère prieure, Agnès de Jésus: «Est-il possible que vous lui laissiez faire des petites poésies pour faire*

primeiro Caderno, designado do *Manuscrito A*, entregue na Páscoa de 1895 e que se refere desde a sua infância até a esse seu começo de vida como carmelita –, é uma espécie de *narrativa psicológica* que traduz ‘recordações’¹²⁶ segundo esse ‘absoluto’ das autobiografias que se considera a *cronologia*.¹²⁷

Mais do que *arte*, ou até o reconhecimento de certa *arte literária*, tendo em conta determinadas figuras de estilo, comparações, exemplos e até parábolas, mais ou menos bem conseguidas,¹²⁸ antes importa essa *nota*

plaisir aux unes et aux autres, et qu'elle ne nous écrive rien de tous ses souvenirs d'enfance ? (...)» Notre mère prieure hésita d'abord, puis, sur nos instances, elle dit à la Servante de Dieu qu'elle lui ferait plaisir de lui remettre pour le jour de sa fête [20 janvier 1896] le récit de son enfance [Ms A]”.

¹²⁶ Estilo muito habitual menos desenvolto que o de uma *História pessoal*, como «Autobiografia», e um pouco mais concatenado que fragmentárias ou simples notas íntimas e de *Diário*, as *Recordações* (que não-de dar nome a muitas seleções de *memórias* de vários casos espirituais, vide por exemplo: Soeur Benigne-Consolata Ferrero, Lyon, Sacré-Coeur, 1920...; Soeur Elisabeth de la Trinité, religieuse carmélite, 1880-1906, *Souvenirs*, Dijon, Carmel de Dijon, 1915...) – explicitam o carácter *psicológico* de uma certa “filtragem” do passado vivido e ainda do *imaginário* próprio dessa consciência preterizante (às vezes mesmo “regressiva”). Quanto ao género *diarístico* cf. ainda nosso estudo a propósito de St^a. Faustina Kowalska: Carlos H. do C. SILVA, “*Diário da Misericórdia e dom imaginário da Linguagem – Condições diferenciais e regime redaccional da mensagem mística de Santa Faustina Kowalska*”, in: *Rev. de Espiritualidade*, X, nº 39 Julho/ Set., (2002), pp. 165-224.

¹²⁷ Qual “imperativo” do estilo diarístico e da autobiografia... cf. Maurice BLANCHOT, *Le livre à venir*, ed. cit., pp. 252 e segs. Vide numerosas cronologias mais ou menos detalhadas nas várias «Biografias» de TMJ, vide *supra* n. 112. Já Celina e TMJ ainda muito jovens tinham esta “mania” de fixarem datas significativas (ousamos dizer “mania” porque dentro de uma certa obsessão por um subreptício medo de perda, um receio de luto...) e de as celebrarem provavelmente de acordo quer com o paradigma litúrgico e do ciclo das festividades litúrgicas anuais, quer das datas a serem celebradas nas festas familiares (aniversários, datas de luto, etc.). cf. TMJ, “*dans son texte de 1895 elle note «le 12 février 1889» et souligne 12. Cette date est gravée dans sa mémoire.*” (J.-F. SIX, *Thérèse de Lisieux, Son combat spirituel...*, ed. cit., p. 83); como este intérprete salienta no mesmo passo TMJ compõe com Céline, as “*armoires*” e enumera do seguinte modo os “*Jours de Grâces accordés par le Seigneur à sa petite épouse* (cf. *Ms A 85vº*; ed. cit. p. 274 e reprod. p. 275): «*Naissance: 2 janvier 1873; Baptême: 4 janvier 1873; Sourire de la Sainte Vierge: mai 1883; Première communion: 8 mai 1884; Confirmation: 14 juin 1884; Conversion: 25 décembre 1886; Audience de Léon XIII: 20 novembre 1887; Entrée au carmel: 9 avril 1888; Prise d'habit: 10 janvier 1889.*»

Neste aspecto antecipem-se ainda os «pontos de referência» que foram cronologicamente ordenados e antepostos como guia de leitura das *Oeuvres complètes* (ed. num só vol.), ed. cit., pp. 19-53: «Points de repère thérésiens»; e vide sobretudo Jeanne-Marie MARTIN, *Thérèse de Lisieux, Trajectoire de Sanctification*, ed. cit., como percurso cronológico-biográfico muito pormenorizado e comentado; bem assim: Pedro Teixeira CAVALCANTE, “Cronologia de Santa Teresinha”, in: *Dicionário de Santa Teresinha, Pequena Enciclopédia sobre Santa Teresinha*, S. Paulo, Paulus ed., 1997, pp. 146-169 (minuciosa e até também ordenada por dias). Vide *infra* n. 178.

¹²⁸ Cf. IRÈNE-MARIE DE JÉSUS-EUCHARISTIE (Carmel de La Rochelle), “Thérèse, carmélite écrivain: le manuscrit A”, in: Dominique POIROT, O.C.D., *Thérèse carmélite*, Paris, Cerf, 2004, pp. 215-242, que salienta as metáforas as frases performativas, a descontinuidade de ‘parênteses’ e outras formas da sua autobiografia (sobretudo neste *Ms A*) como *escrita do coração*. No

psicológica da redacção, não só revelador do seu *traço caracteriológico* e até de *tipo humano*, mas que se pode dizer reflectir uma certa *psicanálise* ainda que um tanto espontânea.¹²⁹ Aliás, são conhecidos os limites da expressão derivados do *trauma* original, bem assim das formas de o “pensar”, ou seja, de o *substituir* por essa ordem simbólica que já não consiste em dizer o que se vê, mas em dar a ver o que se diz.¹³⁰

A escrita ‘em primeira pessoa’ situa-se algures neste plano intermédio entre *o que é objectivo* ou até ‘universal’, como esse mesmo discurso comunicável, e *o drama incomunicável* intrínseco à ‘subjectividade’ de tal *percepção* ora tangencial, ora na referida tradução simbólica do vivido.¹³¹ Mas nem por isso essa espécie de ‘ponto zero’ da escrita em pretensa transparência permite dar conta das espessuras, dos

entanto, confirma TMJ: “*Enfin, ma Mère, je n’écris pas pour faire une œuvre littéraire mais par obéissance, (...)*” (Ms C 6º 21; sublinhámos). Segundo Jean GUITTON, *Le Génie de Thérèse de Lisieux*, Paris, éd. De l’Emmanuel, 1995, p. 30 e seg.: «*Ses [de TMJ] paroles sont des oracles. Je dis ses «paroles»: je les distingue de ses «phrases». La phrase de Thérèse est imparfaite. Imparfait à cause de la faiblesse des hommes qui lui ont transmis un langage bien médiocre. (...) Au XIXe siècle, les milieux religieux ont été gâtés par le romantisme (...)*.” Vide n. 122.

¹²⁹ Cf. Jackie BODELIN, “Préface «*Histoire printanière d’une petite fleur blanche*»” in: Denis VASSE, *La souffrance sans jouissance ou le martyr de l’amour – Thérèse de l’Enfant-Jésus et de la Sainte-Face*, ed. cit., p. 7: «*...L’analogie entre le discours de Thérèse et celui du patient en psychanalyse conduit, autorise à utiliser la compréhension psychanalytique pour décrypter le discours de Thérèse et, somme toute, à la considérer elle-même comme une patiente, anorexique ou mélancolique.*»; cf. D. VASSE, *op. cit.*, p. 58: «*La règle pour écrire que Thérèse a reçue de la mère Agnès de Jésus, la deuxième de ses sœurs et sa seconde mère, ressemble à la règle que le psychanalyste donne à son patient au début de la cure. Nous ne voulons pas dire, ici, que les manuscrits de Thérèse sont l’équivalent d’une cure analytique (...). Mais cela nous autorise à une lecture psychanalytique du discours de Thérèse (...)*» Cf. *supra* n. 45.

¹³⁰ A *primeira impressão* não é neste caso acolhida numa *potenciação visionária*, como acontece frequentemente com vários místicos (cf. Roland MAISONNEUVE, *L’œil visionnaire, L’Univers Symbolique des Voyants Chrétiens*, Saint-Vincent-sur-Jabron, ed. Présence, 1992...), mas encontra-se como que *anulada no impressionável* do temperamento (até de nervosismo doentio) de TMJ, pelo que é a partir desta *segunda ordem* de “*apercepção*” que se constitui a *visão* narrativa nos seus textos. O carácter “*pictórico*” do seu *génio* (por oposição à musicalidade de uma alma mística como a Bt^ª. Isabel da Trindade) tem, assim, um desenho “*copiado*”, uma *mimesis*, que correspondia aliás ao jeito e aos labores de TMJ... Cf. Carlos H. do C. SILVA, “*Experiência trinitária em Isabel da Trindade e Faustina Kowalska*”, in: Várs. Auts., *Jubileu: Abundância de Misericórdia* (“3ª Semana da Espiritualidade sobre a Misericórdia de Deus”, Balsamão, 25-30 de Abril de 2000), Fátima, Ed. Marianos da Imaculada Conceição, 2001, pp. 63-119 e *vide infra* n. 270.

¹³¹ É o que observa, noutro contexto *histórico*, F. NIETZSCHE, “*Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*”, § 5, em *Unzeitgemässe Betrachtungen*, II, in: ed. cit., t. I, p. 284: “*Sind die Persönlichkeit erst in der geschilderten Weise zu ewiger Subjectlosigkeit, oder wie man sagt, Objectivität ausgeblasen: so vermag nichts mehr auf sie zu wirken; es mag was Gutes und Rechtes geschehen, als That, als Dichtung, als Musik: sofort sieht der ausgehölte Bildungsmensch über das Werk hinweg und fragt nach der Historie des Autors.*” (sublinhámos) Dá-se, assim, uma transposição “*objectiva*” do *subjectivo* e, afinal, esta “*história do autor*” como “*subjectivação*” resultante... Cf. Alain BADIOU, *Théorie du sujet*, ed. cit., pp. 55 e segs.: «*Subjectif et objectif*».

esconsos e também das *transcendências* que se abrem da sua narrativa.¹³²

O que está em causa não é simplesmente dizer que a Autora da *Histoire d'une Âme*, se recupera apenas na hermenêutica desse mesmo *dinamismo de tradução do particular na generalidade* desse *outro ser*, como um *ser outro*, ao modo como Paul Ricoeur pensou *Soi-même comme un autre*.¹³³ Pelo contrário, trata-se de reconhecer a *desconstrução* deste caminho literário e filosófico, retornando ao *Je est un autre*, como formula o especialista na reflexão autobiográfica que é Philippe Lejeune.¹³⁴ Não há aqui nenhuma identificação ou recuperação de significado ao modo de acordar uma intersubjectividade, um *nós* (*transcendental* ou não) que esteja nessa alteridade assim “habitada” de mim.¹³⁵ Nada disso: não um relato interpretativo de *moi*, outrossim

¹³² Seja o *irreflectido* de Malebranche, sejam as «petites perceptions» de Leibniz, ou mesmo os *dados imediatos de uma consciência* de Biran a Bergson, o que é certo é que há um resíduo da situação vivida não equivalente à própria descrição noético-noemática... No texto espiritual há um *diálogo implícito*, uma circulação espiritual, como também se nota em TMJ. O “grau zero” não da escrita à maneira de Roland BARTHES, *Le degré zero de l'écriture*, Paris, Seuil, 1953, mas como *meio neutro* ilude na aparente continuidade da narrativa o *quiasma* de várias interseções “hipertextuais”... Cf. *supra* n. 122.

¹³³ Cf. Paul RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990, pp. 137 e segs.: «L'identité personnelle et l'identité narrative» e *vide* pp. 167 e segs.: «Le soi et l'identité narrative». No caso de TMJ por via exemplar da metáfora do pequeno pincel nas mãos do divino Artista dá-se essa **transposição da expressão própria** para essa beleza espiritual: «...je suis un petit pinceau que Jésus a choisi pour peindre son image dans les âmes que vous m'avez confiées.» (Ms C 20r^o, 20-22; ed. cit., p. 376)

¹³⁴ Cf. Philippe LEJEUNE, *Je est un autre – L'autobiographie de la littérature aux médias*, ed. cit., pp. 32 e segs.; pp. 277 e segs., et *passim*. Aquela fórmula – *Je est un autre* – é de RIMBAUD... *vide* Alain de MIJOLLA, *Les visiteurs du moi, Fantômes d'identification*, Paris, Belles Lettres, 2003, pp. 35 e segs.: «L'ombre du capitaine Rimbaud». O ‘eco’ daquela fórmula estará ainda em SARTRE, quando este reconhece no final de *Les Mots*, ed. cit., p. 210: “L'illusion rétrospective est en miettes.”... *Vide* também Ph. LEJEUNE, *Le pacte autobiographique*, ed. cit.; Id., *Le moi des demoiselles – Enquête sur le journal de jeune fille*, Paris, Seuil, 1993...

¹³⁵ Trata-se também do sentido especular de tal consciência... (tradicionalmente até como *speculum naturae*...) retomado na reflexão pós-moderna: cf. Richard RORTY, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton, Princ. Univ. Pr., 1979. *Vide* também, noutro sentido, P. RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, ed. cit., pp. 351: «Ipsité et ontologie». A questão, do ponto de vista ontológico, é muito complexa e não é possível aqui tratá-la. Basta referir, por exemplo, Gilbert SIMONDON, *L'individu et sa genèse physico-biologique*, Paris, 1964... e a discussão que Muriel COMBES, em *Simondon, Individu et collectivité, Pour une philosophie du transindividuel*, Paris, PUF, 1999, pp. 46 e segs.: «L'individu psychique et collective: une ou plusieurs individuations?» - estabelece no sentido «plural» da *identidade*, não na perspectiva imediata de um «nós», mas de uma diversidade de *individuação*. Estará esta perspectiva, pois, não numa orientação da fenomenologia intersubjectiva, mas até como inspiradora de Gilles DELEUZE, *Différence et répétition*, Paris, PUF, 1968. Ainda François LARUELLE, *Une biographie de l'homme ordinaire, des Autorités et des Minorités*, Paris, Aubier, 1985, pp. 17 e segs.: «De la philosophie à la théorie: La science de l'homme ordinaire»; Id., *Théorie des identités, Fractalité généralisée et philosophie artificielle*, Paris, PUF, 1992, pp. 161 e segs. *Vide* ainda P. F. STRAWSON, *Individuals – An Essay in Descriptive Metaphysics*, London, Methuen, 1974, pp. 87 e segs.: «Persons».

de um *Eu* que se protagoniza até ao *outro de si mesmo*.¹³⁶ Ou seja, que se abre, por exemplo, a um *tu*.

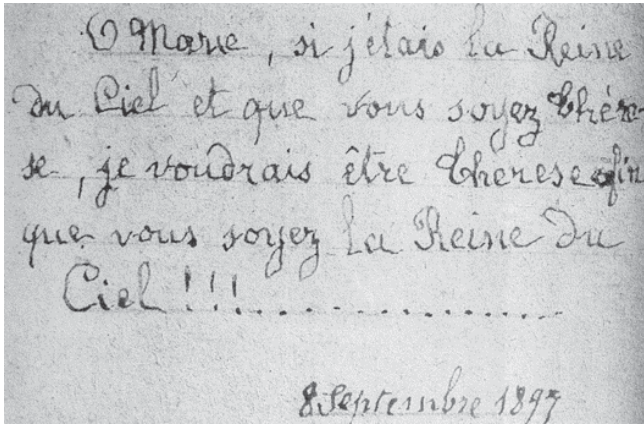
Não deixa de ser, neste último sentido, muito interessante que Thérèse de Lisieux se dirija a esse *outrem*, quer como a Mãe que a irá ler (o seu público),¹³⁷ quer sobretudo quando confessa no *manuscrito B*, - todo ele duas cartas (à Superiora e a Jesus) – que lhe era mais fácil escrever o que sentia dirigindo-se, assim, a Jesus, o seu supremo *Tu*.¹³⁸ Mas, mesmo ainda no *Manuscrito C*, já referente à sua vida no Carmelo e das suas experiências até na orientação de outras irmãs noviças, o que se encontra é esse limite de uma escrita em que o “eu é outro”.¹³⁹

¹³⁶ O que Paul RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, ed. cit., p. 177, lembra como perda da identidade a ficção da *desapropriação* (como por exemplo no *Homem sem qualidades* (*ohne Eigenschaften*, “sem propriedades”) de Robert MUSIL...) que torna o “eu” indizível por assim não identificável. No despojamento espiritual, antes se dá uma *outra identificação*... Cf. *supra* ns. 134, e *infra* n. 138 e 200. TMJ em vários passos dos *Ms* indica esta *união profunda* em Jesus, *vide* por exemplo, *Ms C 12vº*, 16-19: “...d’aimer en moi tous ceux que vous me commandez d’aimer!... Oui je le sens lorsque je suis charitable, c’est Jesus seul qui agit en moi; plus je suis unie à Lui, plus aussi j’aime toutes mes sœurs.” (ed. cit., p. 357).

¹³⁷ Mais do que Mãe ou Prioresa, – esse particularíssimo tu da «Mãe» –, como refere TMJ no *Ms C 1vº 2* e segs.: “...J’agis avec vous comme un enfant parce que vous n’agissez pas avec moi en Prieure mais en Mère...”. Diz SARTRE que a finalidade da escrita é *donner*: «Écrire, c’est donner.» (*Qu’est-ce que la littérature?*, Paris, Gallimard, 19481, reed. 1985, p.115) e poder-se-ia juntar ao que para Jean-Luc MARION, *Étant donné, Essai d’une phénoménologie de la donation*, Paris, PUF, 1997, passa a ser uma “misericórdia”, enquanto *ontologia do dom*, como perdão também. É este o **sentido partilhado da escrita** de obediência de TMJ: um *dom* e uma *absolvência* da própria vida...

¹³⁸ Cf. *Ms B 1vº 45*: «(En écrivant, c’est à Jésus que je parle, cela m’est plus facile pour exprimer mes pensées... (...)).» A questão do destinatário do texto, como espelho no qual o Autor se revê, constitui, na escrita de coração, também a *identificação* desejada, o seu *alter-Ego*... Dir-se-ia o equivalente à glosa “especular” que Paul VALÉRY, “Mauvaises pensées et autres”, in: *Oeuvres*, ed. cit., t. II, p. 880 formula: «- Qui est là ? - Moi ! - Qui, Moi ? - Toi. Et c’est le réveil. - Le Toi et le Moi.»; cf. *infra* n. 200. Mas, ainda em TMJ é particularmente significativa a completa transposição «lógica» da sua última oração, - rezando ‘a partir de Maria’ o que é ainda a sua mesma súplica... - escrita em 8 de Set. de 1897, pouco antes da sua próxima morte: «Ô Marie, si j’étais la Reine du Ciel et que vous soyez Thérèse, je voudrais être Thérèse afin que vous soyez la Reine du Ciel!!!...», in: *Pri 21*, in: ed. cit., p. 529 e notas em pp. 620-621: retomaria glosa de Stº. Agostinho («Seigneur, mon âme se réjouit grandement quand elle pense que vous êtes Dieu; car il est impossible pouvoir être qu’Augustin fît Dieu et que vous fussiez Augustin, j’aimerais mieux que vous fussiez Dieu que non pas Augustin.»), ou no equivalente de S. Francisco de Sales, através da *Vie des Saints et fêtes de toute l’année* do P. RIBADENEIRA, trad. franc., Paris, L. Vivès, 1862³, justamente na leitura do mês de Agosto e que provavelmente teria sido lida pela Ir. Agnès, também na enfermaria na festa de S. Agostinho a 28 de Agosto.

¹³⁹ Cf. *Ms C 13vº 18*...: «Bien certainement toute la communauté crut que j’avais agi par nature et je ne saurais dire combien une aussi petite chose me fit de bien à l’âme et me rendit indulgente pour les faiblesses des autres.»; e *C 12rº*, 13: «Ah ! je comprends maintenant que la charité parfaite consiste à supporter les défauts des autres (...).» Além de poder fazer aqui um eco dessa voz «médio-passiva» de toda a espiritualidade ascético-mística de Stº. Afonso Mº. LIGUORI, (*Apparechio alla morte*, in: ed. cit., vol. IX), etc., há por certo o lema essencial da *denegação de si* segundo uma fórmula paralela da *Imitação de Jesus Cristo*... Veja-se, entretanto, uma outra



Última oração escrita por Teresa de Lisieux

Num contexto formal detecta-se a *strange loop*, “here, something in the system jumps out and acts on the system, as if it were outside the system...”.

(Douglas R. HOFSTADTER, *Gödel, Escher, Bach: An Eternal Golden Braid*, Harmondsworth, Penguin, 1979, p. 691)

Aliás, *cada relação humana* quase como que supõe um sujeito particular, sendo assim que Teresa ganha oscilações de auto-caracterização do seu mesmo discurso consoante não só de a quem se dirige, mas ainda face àqueles que recorda.

Mas *quem é* afinal quem assim diversamente se caracteriza, dando como suposto uma unidade da *perspectiva interpretativa*, ou seja, o “lugar” desta *vida assim narrada*? Onde se encontra o rosto próprio do que vão sendo sucessivas imagens de espelho, fotografias ou ‘clichés’ que nem têm de obedecer à sequência dos factos contados?

Este é o ponto que leva a seguir com muita atenção o modo como o *sujeito* mais afirmado de Teresa, os seus narrados “muitos desejos” atinentes a um estado infantil, se transformam narrativamente no “único desejo”, agora de *escrever em pleno despojamento de si*.¹⁴⁰

psicológica interpretação *integradora*, segundo Claude BOURREILLE, *De Thérèse Martin à Thérèse de Lisieux, Devenir soi*, Paris, Éd. de Paris, 2004, ainda em diálogo com J.-F. Six e outros.

¹⁴⁰ Cf. Ms B 3vº; 4rº...Dir-se-ia, com Paul VALÉRY, “Mauvaises pensées et autres”, in: *Œuvres*, t. II, ed. cit., p. 835: «Ceux qui portent en eux quelque chose de grand ne l’attachent pas à leur personne.» A “pessoa” é demasiado precária para corresponder a uma real **vocação** espiritual... Vide n. seguinte.

Donde que, ao longo da *Histoire d'une Âme*, possamos sentir que o protagonismo da *persona*, se atenua e descobre cada vez mais como *alguém* cujo drama e até cuja encenação se impõe à escritora.¹⁴¹ Mas não é apenas um distanciamento psíquico e reflexivo, quase uma *metalinguagem*; constitui, outrossim, uma *invenção* (no sentido de uma *descoberta*) do “Eu” profundo, ou seja, de uma identidade paradoxalmente sem história, sem personalidade.¹⁴²

Haverá nas expressões de Thérèse de Lisieux uma antecipação deste *segredo* da interioridade espiritual, ‘onde’ afinal ‘Deus habita’, quer quando se refere a essa intimidade com Jesus, quer quando se apaga perante uma evidência gratuita, uma inspiração que não é “sua” mas que ela acolhe...¹⁴³

¹⁴¹ Não no registo do biógrafo interessado por tais “ninharias” personalísticas (cf. ainda P. VALÉRY, *ibid.*, p. 836), mas como a *mensagem* segundo a inspiração essencial... Cf. *infra* n. 157. No entanto, tenha-se presente a crítica observação geral de Maurice BLANCHOT ao *piège du journal: Le livre à venir*, ed. cit., p. 257: “Il faut bien revenir à un pénible pele-mêle de protestantisme, de catholicisme et de romantisme pour que les écrivains, se mettent en quête d’eux-mêmes dans ce faux dialogue, essaient de donner forme et langage à ce qui en eux ne peut pas parler. Ceux qui s’en rendent compte et peu à peu reconnaissent qu’ils ne peuvent pas se connaître, mais seulement se transformer et se détruire, et qui poursuivant cet étrange combat où ils se sentent attirés hors d’eux-mêmes, dans un lieu où ils n’ont cependant pas accès, nous ont laissé, selon leurs forces, des fragments, d’ailleurs parfois impersonnels, que l’on peut préférer à toute autre œuvre.” (sublinhámos).

¹⁴² Trata-se também da linguagem da *infância*, literalmente de quem ainda *não fala*, ou por isso pode deslocar-se para os *desejos audaciosos*, os sonhos da criança... TMJ revê à luz de *Lc 16, 8...* este seu aprofundar até ao limite os seus *désirs audacieux* (*Ms B 4r^o 21* e segs.) Encontra-se, nessa luz, como a Menina, a Criança de Deus... O que ainda não em tempo nem história, como o puer aeternus no arquétipo simbólico estudado por C. G. JUNG e C. KERÉNYI, *Introduction to a Science of Mythology – The Myth of The Divine Child and The Mysteries of Eleusis*, trad. do alem., London, Routledge, 1970, pp. 119 e segs. A experiência espiritual é a do *irrepetível...* do renovado “nacer” (cf. nosso estudo: Carlos H. do C. SILVA, “Tempo do Lógos - Renascer para uma Vida Nova”, in: *Rev. Praxis*, 2005). O tipo *nocional* desta “identidade” sem história será num registo menor o da *repetição*: cf. P. VALÉRY, “Mémoires du poète”, in: *Oeuvres*, t. I, ed. cit., p. 1489: “Ce qui se répète en lui [l’esprit] n’est plus lui: cela est comme sa matière; (...) Ce qui se confond peu à peu à nos fonctions et à nos puissances natives, cesse de nous être sensible en cessant d’être sans passé. C’est pourquoi toute reprise consciente d’une idée la renouvelle; modifie, enrichit, simplifie ou détruit ce qu’elle reprend.» Esta é a metalinguagem de uma *persistente disponibilidade* de acesso à identidade suposta.

¹⁴³ Sobre esta *inspiração* cf., entre outros, o significativo passo de *Ms A 76r^o*, 10-12: “Je crois tout simplement que c’est Jésus Lui-même caché au fonds de mon pauvre petit cœur qui me fait la grâce d’agir en moi et me fait penser tout ce qu’Il veut que je fasse au moment présent.” O pensamento protestante revê-se também nesta quase directa relação de TMJ com Deus, nesta espécie de *sola fides* vivida por essa *interioridade* com Cristo. cf. F. FROST, “La doctrine de Thérèse de Lisieux dans la convergence œcuménique”, in: Várs. Aut., *Thérèse de l’Enfant-Jésus, Docteur de l’Amour*, ed. cit., pp. 273-284, sobretudo pp. 278 e segs.: «l’expérience spirituelle de la foi justifiante»... A propósito desse *segredo*, qual *secretum meum mihi* (Is 24, 16), pode hesitar-se ali entre a sua redução à vocação e no sentido em que J.-L. MARION, *Étant donné*, ed. cit., pp. 366 e segs. refere, apontando para uma *experiência alargada*, ou “une facticité élargie” (*Ibid.*, p. 208), e até uma sua interpretação no âmbito das paradoxais metáforas religiosas (a que se refere Gregory BATESON e

Diz na *Carta à Ir^a*. Maria do Sagrado Coração, que constitui o Ms B: “*Sœur chérie, que nous sommes heureuses de comprendre les intimes secrets de notre Époux, ah! si vous vouliez écrire tout ce que vous en connaissez, nous aurions de belles pages à lire mais je le sais, vous aimez mieux garder au fond de votre cœur «Les secrets du Roi», à moi vous dites «Qu’il est honorable de publier les œuvres du Très-Haut»*”.¹⁴⁴

O ‘valor alusivo’ e assim indirecto que na escrita *tange* a vida torna-se *intersticial* e desloca da cena vista para a *encenação imaginária*, ainda quando atenta ao “mínimo gesto e acto”, como acontece com Teresa.¹⁴⁵ É essa *condição especular e intermediária* do discurso que faz da narrativa espiritual um possível ‘exame de consciência’, baseado na convicção de que o sentido testemunhal e derradeiro desta vivência não seria de encarar a escrita como um *dom*,

Mary Catherine BATESON, *Angels Fear. Towards an Epistemology of the Sacred*, N.Y., MacMillan, 1987, pp. 260 e segs.); ou, noutro sentido, procurar na **descontinuidade do plano espiritual** outra compreensão para os *acontecimentos inspirados...* Vide, a propósito, para onde remete Michel FOUCAULT, *L’ordre du discours*, Paris, Gallimard, 1971, pp. 58 e segs., quando salienta a substituição das noções fundamentais da “narratividade” em termos de *conscience et continuité*, bem assim daquela ordem de *signe et de structure* (a tal semiótica “gratuita”), para passar a insistir justamente no “*jeu des notions... discontinuité, dépendence, transformation*”, o que acaba por aproximar o *discurso da história viva*. É este jogo que está presente particularmente na *performatividade das metáforas* (cf. Daniel S. MILO, *Trahir le temps (Histoire)*, ed. cit., pp. 175 e segs.: «La performativité des métaphores: périodiser le présent”) que TMJ usa.

¹⁴⁴ Cf. Ms B 1vº, 24-29 e cf. *ibid.*, 29-37: “*Je trouve que vous avez raison de garder le silence et ce n’est uniquement qu’afin de vous faire plaisir que l’écris ces lignes, car je sens mon impuissance à redire avec des paroles terrestres les secrets du Ciel et puis, après avoir tracé des pages et des pages, je trouverais n’avoir pas encore commencé... Il y a tant d’horizons divers tant de nuages variées à l’infini, que la palette du Peintre céleste pourra seule, après la nuit de cette vie, me fournir les couleurs capables de peindre les merveilles qu’il découvre à l’œil de mon âme.*» (sublinhámos).

¹⁴⁵ Cf. Ms B 4rº-vº: «...*de ne laisser échapper aucun petit sacrifice, aucun regard, aucune parole, de profiter de toutes les plus petites choses et de les faire par amour...*». Repare-se aqui num *modelo de atenção* “filosófica” muito paralelo a regimes neoplatónicos nesta interior consciência realista: cf. PORFÍRIO, «Carta a Marcela», § 12: ‘*Páses práxeos kai pantòs érgou kai lógou theòs epóptes parésto kai éphodos.*’ [trad.: “Que em toda a acção, todo o gesto, toda a palavra, Deus assista como observador e velador.”] (ed. Édouard des PLACES, PORPHYRE, *Vie de Pythagore – Lettre à Marcella*, Paris, Belles Lettres, 1982, p. 112). Por outro lado, ver-se-ia nas referências assim observadas uma **pontuação do seu tempo biográfico**, recuperado como disse Gilles DELEUZE a propósito de Proust, como signos (em *Proust et les signes*, Paris, PUF, 1971, pp. 101 e segs.) e não como pretenderá P. RICOEUR, (em *Temps et récit*, t. II, ed. cit., pp. 194 e segs.), a título de *memória*. De facto, é tão *mediata* aquela *atenção* que quase se diria “fotográfica”, como *temps retrouvé*, para utilizar a expressão de PROUST, *À la recherche du temps perdu*, IV- *Le Temps retrouvé*, ed. «Pléiade», Paris, Gallimard, 1989, pp. 273 e segs. e vide p. 62: «*Or la récréation par la mémoire d’impressions qu’il fallait ensuite approfondir, éclairer, transformer en équivalents d’intelligence, n’était-elle pas une des conditions, presque l’essence même de l’œuvre d’art...?* » - sublinhámos *d’impressions* já que o que está em causa não é o labor segundo da memória, mas esse **imagineal** impressivo. Cf. *infra* n. 179.

mas como uma *recepção* desse dom *para si mesmo*, ou seja, enquanto o *circuito de um auto-conhecimento*.¹⁴⁶

Falar sem poder recuperar-se, ao menos numa periférica memória do dito, parece aquela perda ou ausência em que a *função* se dobre *em órgão*, a faculdade em consciência, e, por conseguinte, se entenda o reparo da Santa Madre de Ávila em relação às irmãs que iam à oração “sem se conhecerem a si mesmas”...¹⁴⁷ No entanto, apesar deste “socratismo cristão” não estar do mesmo modo formulado em St^a. Teresinha, na sua expressão encontra-se essa intensa *conversão a si mesma* e ao que, paradoxalmente, a mostra no definitivo “abandono” daquela sua prévia identidade.¹⁴⁸

O que acontece, frequentemente, com as (auto-)biografias espirituais é este mesmo paradoxo de *se aprofundar o conhecimento próprio até essa descoberta de si nesse mesmo fundo, em Deus*, ou, como dizia Mestre Eckhart (na sequência de Ibn 'Arabî e da tradição sufi), que ‘só se pode conhecer Deus do modo como Ele nos conhece’...¹⁴⁹ E tal erradicação de si, melhor ainda tal *transfiguração*

¹⁴⁶Cf. *supra* ns. 98 e 135. Vide também o paradigma agostiniano... cf. Paul RICOEUR, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, ed. cit., p. 115 e segs. Modelo ainda de BOSSUET, *Introduction à la philosophie ou de la connoissance de Dieu et de soi-même*, (1722), reed., Paris, Fayard, 1990. De facto, no caso de TMJ, embora não esteja presente a configuração habitual do “socratismo cristão” (ainda, outrossim, muito presente em St^a. Teresa de Ávila, *vide* n. seguinte), poder-se-ia dizer que o seu *caminho* não é mais do que a directa e *sincera* atenção a si mesma, dilucidando esse santo ou irrepreensível **conhecimento próprio**. Vide nosso estudo: Carlos H. do C. SILVA, “Santa Teresa de Jesus e Santa Teresa de Lisieux ou a Verdade do Amor”, in: Várs. Aut., *Dois Mil Anos: Vidas e Percursos*, Lisboa, ed. Didaskalia, 2001, pp. 117- 158. É aquela a interpretação da sua *petite voie* segundo Maxence van der MEERSCH, *La petite sainte Thérèse*, ed. cit., p. 174: “On a beaucoup parlé de la «Voie» de Thérèse. Sa vraie voie, 'a été la lutte continuelle pour se connaître; pour ne pas mentir à elle-même.(...) Qui se lancera dans cette aventure étonnante d'essayer d'être sincère envers soi, de s'avouer à propos de chacun de ses actes et de ses gestes leur motif profond, et de se juger ainsi lucidement à tous les instants de son existence, il verra combien c'est chose rare, étrangère et coûteuse à l'homme que cette sincérité. (...) un chemin à la fois infaillible et accessible à tous vers la plus sûre sainteté.”

¹⁴⁷Cf. St^a. TERESA DE JESUS, *M, I*, 1, 2: “No es pequeña lástima y confusión que por nuestra culpa no entendamos a nosotros mesmos ni sepamos quién somos. (...)” (ed. cit., p. 472) Vide outras referências, também sobre o “socratismo cristão”, em nosso estudo: Carlos H. do C. SILVA, *Experiência orante em Santa Teresa de Jesus*, ed. cit., pp. 95, 99...

¹⁴⁸Não tanto a *memoria sui, memoria Dei* agostiniana, mas na “lógica” negativa deste *rappel* como *oublí de soi*, TMJ define bem o seu “caminho” próprio como o do abandon: cf. *Ms C 10vº 17*: “Depuis longtemps je ne m'appartiens plus, je suis livrée totalement à Jesus, Il est donc libre de faire de moi ce qu'il lui plaira.” (ed. cit., p. 352) – e sobretudo em *Ms B 1rº*, 31-33: “Jesus se plaît à me montrer l'unique chemin qui conduit à cette fournaise Divine, ce chemin c'est l'abandon du petit enfant qui s'endort sans crainte dans les bras de son Père...” ; e vide art. M. VILLER e P. POURRAT, art. «Abandon», in: *Dict. de Spirit.*, I, cols. 1-49.

¹⁴⁹Cf. Mestre ECKHART, *Pred.*, XXa: «Homo quidam fecit cenam magnam» (*apud* Quint (ed.), *Traktate und Predigten*, Kohlhammer, 1958...); vide também Ibn ARABI, *Le chant de l'ardent*

de si nesse infindo, leva a compreender que St^a. Teresa do Menino Jesus se encontre onde afinal se reconhece em Deus, ou seja, na sua real *identidade celeste*.¹⁵⁰

Já não é a *petite Thérèse*, nem a carmelita de santa vida, mas a que *no Céu continuará a sua missão* e que, ao escrever isto, como todo esse testemunho espiritual da *Histoire d'une Âme*, está a ver-se já a partir desta *visão celestial*.¹⁵¹ É até por essa razão de *perspectiva espiritual*, desde logo suplicada desde as primeiras páginas do *Manuscrito A*¹⁵² que Thérèse de Lisieux depois há-de, dramaticamente salientar – já no *Manuscrito C* – o momento em que deixou de possuir aquela ligação privilegiada com a luz da Vida e em que fica assim impossibilitada de *sentir o Céu* dessa inspiração.¹⁵³

désir, ed. Sami-Ali, Paris, Sindbad, 1989, p. 29: «*Quand se révèle mon Bien-Aimé, / Avec quel œil Le vois-tu? / Avec Son œil, non le mien, / Car nul ne Le voit sauf Lui.*» Vide ainda Alain de LIBERA, «Sérénité et détachement chez Maître Eckhart», in: Várs. Auts., *Le dépassement de soi dans la pensée philosophique*, («Actes du colloque 19-20 oct. 1990 pour les soixante-dix ans de F. Brunner»), À la Baconnière, 1994, 27-53. Vide n. seguinte.

¹⁵⁰ Cf. Ms B 3^o 29-31: «*Jésus, Jésus, si je voulais écrire tous mes désirs, il me faudrait emprunter ton livre de vie, là sont rapportées les actions de tous les Saints et ces actions, je voudrais les avoir accomplies pour toi...*» Do que se trata é do **valor arquetípico dos actos** celestes, não segundo a subjectividade de alguém. É do que ainda se dá conta Simone WEIL, «*Autobiographie spirituelle*», (ed. in: Julien MOLARD, *Simone Weil en quête de vérité, Texte intégral de son Autobiographie spirituelle présenté et analysé*, Paris, Parole et Silence, 2004, pp. 99 e segs.), p. 116, quando a propósito dessa intimidade essencial com Deus, declara: «*Quand d'authentiques amis de Dieu – tel que fut à mon sentiment maître Eckhart – répètent des paroles qu'ils ont entendues dans le secret, parmi le silence, pendant l'union d'amour, et qu'elles sont en désaccord avec l'enseignement de l'Église, c'est simplement que le langage de la place publique n'est pas celui de la chambre nuptiale*».

¹⁵¹ Como ela mesma disse: «*Je sens que je vais entrer dans le repos... Mais je sens surtout que ma mission va commencer, ma mission de faire aimer le bon Dieu comme je l'aime, de donner ma petite voie aux âmes. Si le bon Dieu exauce mes désirs, mon Ciel se passera sur la terre jusqu'à la fin sur la terre. Ce n'est pas impossible, puisqu'au sein même de la vision béatifique, les Anges veillent sur nous.*» (*CJ (=Le Carnet Jaune)* 17.7; in: *DE (=Derniers Entretiens avec ses sœurs...* (in: «*Œuvres*», ed. cit.), pp. 269-270). Segundo a perspectiva crítica de J.-F. SIX, *Thérèse de Lisieux par elle-même, L'épreuve et la grâce*, ed. cit., p. 332 e n. 1: «*La phrase si fade et superstitieuse, venue de mère Agnès et de sœur Marie du Sacré-Cœur: «Je veux passer mon ciel à faire du bien sur la terre.» n'est pas de Thérèse et dénature ce que Thérèse a réellement exprimé* (cf. *Lumière de la Nuit*, op. cit., pp. 140-142).»; vide pois Id., *La Lumière dans la Nuit*, loc. cit., p. 142 citando Ms C 3^o, 4-6; (ed. cit., p. 329): «*...elle a compris que le Bon Dieu n'a pas besoin de personne (encore moins d'elle que des autres) pour faire du bien sur la terre.*»

¹⁵² Cf. Ms A 2^o onde lembra *Rom* 9, 15-16 e depois o *Sal* 22, 1-4... Vide *supra* trechos exemplificativos no *esquema*.

¹⁵³ Cf. Ms C 5^o 8-12: «*...mon âme fût envahie des plus épaisses ténèbres et que la pensée du Ciel si douce pour moi ne soit plus qu'un sujet de combat et de tourment... Cette épreuve ne devait durer quelques jours, quelques semaines, elle devait ne s'éteindre qu'à l'heure marquée par le Bon Dieu et... cette heure n'est pas encore venue...*» (ed. cit., p. 336; sublinhâmos). Cf., entre outros, Jean-François SIX, *Lumière de la nuit, Les dix-huit derniers mois de Thérèse de Lisieux*, ed. cit., pp. 49 e segs *et passim*; vide outras referências em nosso estudo Carlos H. do C. SILVA, «O miniatural em Santa Teresa do Menino Jesus – Da mudança de escala na via de santidade», in: *Didaskalia*, XXXII

«...Il [Jésus] permit que mon âme fût envahie des plus épaisses ténèbres et que la pensée du Ciel si douce pour moi ne soit plus qu'un sujet de combat et de tourment... »¹⁵⁴

Longe desse estado celeste e iluminado por essa Luz do Alto, não teria sentido a sua *Histoire*; porém, ao mesmo tempo, se se escreve acerca do fim da narrativa de uma vida terrena é porque a única *Histoire* que interessa é a de *une Âme* já no Céu.¹⁵⁵ Não apenas o antecipado “Céu na Terra” que constitui este entrecruzamento de níveis de referência,¹⁵⁶ mas de facto a única *história definitiva*, ou seja, a que persiste, a que ainda agora se mantém, no *destino bem-aventurado* de Santa Teresa do Menino Jesus.¹⁵⁷

– 2, (2002), pp. 147-243, n. 244: ...P. DESCOUVEMONT, “Th. de L.”, in: *DS*, col. 581-2: “*Ses doutes [de TMJ] ne portent pas sur l'existence de Dieu mais sur celle d'une vie future (...)*”; ainda Henri HUDE, “Nuit de la foi et doute philosophique”, in: *Une sainte pour le troisième millénaire*, ed. cit., pp. 163-179...; vide n. seguinte.

¹⁵⁴ Cf. *Ms C 5vº* 8-10. Sem aqui se desenvolver esta decisiva experiência de TMJ, deve apenas acrescentar-se que não é a mesma uma “dialéctica” economia da noite mística ao modo de S. João da Cruz, porém um *obscurcimento da sensibilidade da fé*, uma crise que lhe traz noutra sua lucidez desta condição de “pecado” um vivo sentimento do ateísmo ou da “denegação” do Céu. Cf. outras referências em nossos estudos: Carlos H. do C. SILVA, “O miniatural em Santa Teresa do Menino Jesus – Da mudança de escala na via de santidade”, in: *Didaskalia*, XXXII – 2, (2002), pp. 147-243.; Id., “Tempo de densas Trevas – Questão da “noite escura” em Thérèse de Lisieux ou de “sensível obscurcimento” da Fé?”, Comunicação ao Congresso «A Ciência do Amor – Teresa de Lisieux, Doutora da Igreja», org. Centro de Espiritualidade dos Padres Carmelitas Descalços, Fátima, Centro Paulo VI, (28/30, Out. 2005), em preparação.

¹⁵⁵ “...*Parce que le bon Dieu veut que les Saints se communiquent les uns aux autres la grâce par la prière, afin qu'au Ciel ils s'aiment d'un grand amour, d'un amour bien plus grand encore que celui de la famille...*” (CJ 15.7.5, in: *DE*, ed. cit., p. 265). Mas, como TMJ chega a dizer: trata-se não de uma visão *a partir do Céu*, mas *descida à Terra*: “«Vous nous regarderez du haut du Ciel n'est-ce pas?» - «non, je descendrai!»” (CJ, 13.7.3; *DE*, ed. cit., p. 256) *O Céu na Terra* dir-se-ia... cf. eco desta dimensão em Bt^l. ISABEL DA TRINDADE, “*Le Ciel dans la Foi (Le Ciel sur la Terre)*”, §§ 32, 44 e L 122 e 133... (in: ÉLISABETH DE LA TRINITÉ, *Œuvres complètes*, ed. critique de Conrad de Meester, Paris, Cerf, 1991).

¹⁵⁶ Cf. Jean GUITTON, *Le génie de Thérèse de Lisieux*, ed. cit., p. 21: «*Au lieu de voir dans la sainteté une montée vers le ciel hors de la terre, elle(s) considéraient que le ciel devait voir se poursuivre l'œuvre de mission qui nous a été donnée sur la terre.*» - ainda CJ 17.7 vide *supra* n. 151.

¹⁵⁷ Ao arripio do conhecido testemunhal e documental “objectivo” e a partir da edição dos *Manuscritos Autobiográficos*, a mensagem da *História de uma Alma* projecta para o sobrenatural de uma vivência imaginária e da *realização espiritual da Santa que hoje intercede no Céu*. TMJ é a mensageira de eleição, a intercessora também e o ‘seu’ poder *taumatúrgico* manifesta-se de modo tão excepcional, quanto os casos de Francisco de Assis, de António de Lisboa-Pádua, etc. (Não deixa de ser, neste sentido, irónico que alguns ocultistas se tenham apropriado de TMJ como «l’Intercesseur», num «mediunismo» político como o que Albert de Pourvoirville (1861-1939), sob os pseudónimos de Matgioi e de Simon, aplicou numa obra sobre TMJ publicada em 1934.) Ora, mais que aquele providencial destino, importa aqui sublinhar algumas antecipações da consciência que TMJ tem desta sua eleição, tanto em termos de excepção de vida (o seu confessor P. Pichon

Isto que parece exceder a “biografia” de Thérèse de Lisieux, transcenderá apenas um seu ‘nome’ particular, pois o ‘vendaval de glória’ da Autora da *Histoire d’une Âme*, não termina com as “últimas palavras”,¹⁵⁸ ou sequer com a morte (até fotografada pelas suas irmãs de sangue e religião), mas – então, sim, – *é que começa verdadeiramente*.¹⁵⁹

Como se se dissesse que *esse continuar no Céu a sua missão* é a perspectiva que retroactivamente dá sentido e ilumina a *Histoire d’une Âme*, assegurando tanto a excepcional divulgação e eficácia espiritual desta mensagem, quanto o carácter, de facto, taumatúrgico, de graças obtidas, de vivos reflexos espargidos nas múltiplas imensas histórias de outras almas em que a intercessão de Santa Teresinha se faz sentir.¹⁶⁰ Donde que a biografia da alma santa não termine com o óbito, mas se inicie a partir desse momento (em que, aliás segundo a tradição hagiográfica, sempre se celebra a memória a partir da data da morte) e venha a integrar as *fioretti*, as recordações e até os *ex votos*, etc. dessa *história que assim se continua*.¹⁶¹

havia-lhe garantido que ela ‘nunca tinha cometido nenhum pecado mortal na sua vida’... cf. *Ms A 70r° 14*; ed. cit., p. 218), como de missão (sobretudo como carmelita e no seu particular apostolado de oração pelos missionários..., etc.; cf. *Ms C 10r°, 3...*; ed. cit., p. 350; *Ms B 3v°, 9...*; ed. cit., p. 296) que lhe está a ser pedida: “*Alors dans l’excès de ma joie délirante je me suis écriée: O Jésus mon Amour...ma vocation enfin je l’ai trouvée, ma vocation, c’est l’Amour!...*”. São vários sinais que deslocam a sua biografia da vida psicológica, até projectiva, como se sugeriu, para uma vida efectivamente espiritual, até pela irradiação do poder da graça de Deus a partir de si, antes propriamente de TMJ “taumatúrga”. Cf. Denis BIJU-DUVAL, *Le psychique et le spirituel*, ed. cit., pp. 230 e segs.: «La mission d’une vie»; vide também Yves RAGUIN, *Maître et disciple – La direction spirituelle*, Paris, Desclée, 1985, pp. 31 e segs.

¹⁵⁸ Ao modo das *Novissima Verba*... cf. *Dernières paroles, Toutes les Paroles recueillies pendant ses six derniers mois*, (in: «*Œuvres complètes*», ed. cit.), 1992. Particularmente importante os *Conseils et souvenirs* que adensaram esta piedosa memória da Santa...

¹⁵⁹ Para TMJ o tempo não é duração transitiva, mas oportunidade dessa **revelação do eterno**: “...on pourrait dire que son «*Rien que pour aujourd’hui*», son idée de l’éternité tout entière déjà présente dans cet exquis moment qui passe (...)” – como sintetiza J. GUITTON, *Le génie de Thérèse de Lisieux*, ed. cit., p. 21. Cf. também *L (=Lettre)*, 108 /*LC (=Lettre du Carmel)* de 18.07.1890 a Celina: «*Le temps, ce n’est rien qu’un mirage, un rêve...: déjà Dieu nous voit dans la gloire, il JOUIT de notre béatitude éternelle!...*» (em *Correspondance générale*, t. I: 1877-1890, (in: «*Œuvres complètes*», ed. cit.; p. 539).

¹⁶⁰ Cf. *infra* ns. 162 e 203 e cf. Marie-Sophie MIOSSEC, “Le culte thérésien”, in: *Le Pays d’Auge*, août (1997), pp. 75 e segs.; vide Guy GAUCHER, «Je voudrais parcourir la terre...», *Thérèse de Lisieux, thaumaturge, docteur et missionnaire*, Paris, Cerf, 2003 e vide n. seguinte.

¹⁶¹ Neste sentido **piedoso** cf. Carmel de Lisieux, *Pluie de roses. Interventions de Soeur Thérèse de l’Enfant-Jésus pendant la Grande Guerre*, Lisieux, 1920; os *Annales de Sainte Thérèse*, publicados desde 1925 (desde 1995: «*Thérèse de Lisieux*»); depois o *Almanach des Annales de Sainte Thérèse*, Lisieux (Calvados), 1938 e segs.; cf. n. seguinte e vide n. 167. Note-se que aquele lema da «chuva

O que aparentemente muda é o pólo da narrativa, não por parte *autobiográfica*, mas *na invenção hagiográfica*, testemunhal e sobretudo de tais graças recebidas por *intercessão* da sua presença além-morte.¹⁶² É como se aos *Manuscritos Autobiográficos* se antecipasse a «*História de uma vida*» como presente possibilidade desta espiritual irradiação após a sua condição encarnada.¹⁶³ Trata-se, aliás, não apenas da *fé nessa comunhão dos santos* e desse Céu antecipado, nesta paralela e interferente perenidade na temporalidade do histórico mundano, mas de uma potenciação justamente desta situação da crença humana em vislumbres de várias outras histórias possíveis.¹⁶⁴

de rosas» não é de TMJ, que, como reconhece J.-F. SIX, *Thérèse de Lisieux par elle-même, L'épreuve et la grâce*, ed. cit., p. 262, em ocasião alguma utiliza essa expressão. Teria sido antes uma colagem interpretativa e contextual no espírito dos *Derniers Entretiens*...

¹⁶² Cf. Djana PASCAL e Michel PASCAL, *Les histoires miraculeuses de sainte Thérèse*, Monaco, Rocher, 2004; *vide* também Bernard GOULEY, Rémi MAUGER e Emmanuelle CHEVALIER, *Thérèse de Lisieux ou La grande saga d'une petite sœur*, (1897-1997), Paris, Fayard, 1997, pp. pp. 47 e segs. Até, além de “milagres”, em “visões” da Santa (cf. o caso referido no «sonho» de St^a. FAUSTINA KOWALSKA, *Diário*, § 150, trad. port., 1^a ed., p. 72). Não se deve, no entanto, deixar de referir um certo “mercantilismo religioso” que fez da *hagiografia* de TMJ um promissor “negócio”: *vide* muitos elementos históricos em B. GOULEY, R. MAUGER e E. CHEVALIER, *op cit.*, pp. 261 e segs.: «Marchands du Temple» - ainda que sob pretextos piedosos ou até, como sobretudo na I Guerra Mundial, como estandarte nacionalista: cf. Nadine-Josette CHALINE, “Pluies de roses sur les tranchées...”, in: B. HOURS, *Carmes et carmélites en France du XVIIe siècle à nos jours*, «Actes du colloque de Lyon (25-26 septembre 1997)», Paris, Cerf, 2001, pp. 203-208.

¹⁶³ O que, de outro modo, refere o Abbé COMBES (em *Le Problème de l'«Histoire d'une Âme»*, Paris, S.Paul, 1950): «*On a pri l'habitude d'opposer au texte imprimé le texte manuscrit, en qualifiant celui-ci de véridique et en tenant celui-là pour suspect. C'est une solution d'autant plus séduisante qu'elle économise tout effort de pensée. Elle souffre pourtant d'une triple déféctuosité technique qui devrait la rendre intolérable, même à ceux qui ne s'apercevraient pas que, dans toute la mesure où elle met en cause l'honneur de l'éditrice [mère Agnès], elle constitue un déni de justice, pour ne pas dire une infamie... Une telle opposition entre les deux textes n'est possible, en effet, que si l'on ne tient aucun compte des intentions thérésiennes. Pour Thérèse son manuscrit n'était qu'une sorte de brouillon. L'éditer tel quel lui aurait paru d'autant plus absurde et néfaste qu'elle désirait plus vivement que ces pages fissent du bien aux âmes. Il fallait donc les préparer pour l'édition. Elle l'a clairement pensé, fermement voulu, expressément demandé. Mère Agnès n'a fait autre chose qu'exécuter cette volonté thérésienne.*» Cf. também Bernard GOULEY, Rémi MAUGER e Emmanuelle CHEVALIER, *Thérèse de Lisieux ou La grande saga d'une petite soeur (1897-1997)*, Paris, Fayard, 1997, pp. 47 e segs. e pp. 204 e segs.; *vide* ainda Jean VINATIER, *Mère Agnès de Jésus – Pauline Martin, sœur aînée et «petite Mère» de sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus*, Paris, Cerf, 1993, pp. 111 e segs.: «La publication de l'«Histoire d'une Âme» et ses conséquences».

¹⁶⁴ Cf. L 130/ LC 147, de 23.07.1891 a Celina: «*La vie est donc un songe?... et dire qu'avec ce songe nous pouvons sauver les âmes!...*» (*Correspondance générale*, t. II: 1890-1897, in: ed. cit., p. 644); donde que Jean GUITTON em *Le génie de Thérèse de Lisieux*, ed. cit., p. 81, sintetize bem o carácter plural da oportunidade desse «**vislumbre do eterno**»: “*Le salut n'est pas à chercher après le temps dans une éternité bienheureuse, mais que nous accédons à la vie éternelle, lorsque nous goûtons, comme les plus grands artistes, certains moments d'éternité. Des moments de joie parfaite, qui, disent-ils, valent une éternité, et à la limite, sont l'éternité même*”.

Narrar este *estado espiritual*, que pela beatitude extática se diz, só poderá ter sentido à luz daquela tradução, ora profética, ora escatológica e visionária que os místicos deixaram assinalada. Porém, em vez deste registo de “cá” para “lá”, e seguindo o indicativo de Santa Teresa do Menino Jesus, o que pode ser descrito é a *transformação das vidas* nesse contacto com esta alma bem-aventurada. A infinitude de Deus encontra por via desta *intercessão* a refração prismática mais particularizada e toca os corações ainda necessitados até do exemplarismo da pequena Teresa.¹⁶⁵

É curioso que, na ausência encarnada da autora da *Histoire d'une Âme*, se possa encontrar, ainda que em gravuras e imagens da Santinha de um muito mau gosto – *mièvre et fade...* –, algures nas zonas mais longínquas e pobres da América latina, da Ásia, etc., esse sucedâneo para a sua ‘lembrança’ evocativa.¹⁶⁶ Aliás, tanto o livro, como as imensas pagelas, imagens, retratos retocados (que em muito lhe alindavam o rosto...), etc., fazem “encarnar” de novo a *narratividade* de Thérèse de Lisieux, agora como a *História da Alma* que cada um desenvolve nesse seu encontro piedoso, reverencial e sobretudo orante com esta Santa.¹⁶⁷

¹⁶⁵ Cf. *supra* n. 144. Mas à consciência da infinda riqueza de Deus assim anunciado, há também esta atenção à *diversidade de caminhos* dessa experiência espiritual: «O ma Mère, que les voies par lesquelles le Seigneur conduit les âmes sont différentes! Dans la vie des Saints, nous voyons qu'il s'en trouve beaucoup qui n'ont rien voulu laisser d'eux après leur mort, pas le moindre souvenir, le moindre écrit, il en est d'autres au contraire, comme notre Mère Ste Thérèse, qui ont enrichi l'Église de leurs sublimes révélations ne craignant pas de révéler les secrets du Roi, afin qu'Il soit plus connu, plus aimé des âmes.» De notar esta antecipada consciência do *escrito espiritual* inspirado pelos “segredos de Deus”... no que irá ser a “herança” da *Histoire d'une Âme*.

¹⁶⁶ Pagelas, imagens, quadrinhos... depois estátuas, outras imagens e pinturas... *Vide* documentação em Bernard GOULEY, Remi MAUGER e Emmanuelle CHEVALIER, *Thérèse de Lisieux ou La grande saga d'une petite soeur (1897-1997)*, ed. cit., pp. 86 e segs.: «Retour à l'image»; pp. 138 e segs.: «Céline toujours présente» - pintora, fotógrafa e retocadora das «imagens» que vão sendo editadas e compostas de TMJ, de acordo com o gosto sulpiciano e também romântico da época...; cf. *ibid.*, p. 60: “Encore qu'elle fût réellement douée pour la composition, Céline n'a pas su éviter l'artificial des regards orientés d'office, des gestes stéréotypés. Certaines poses de Thérèse à genoux sont un peu théâtrales (...).” (citando P. François de Sainte-Marie, *vide infra*). Cf. a reconstituição, mais tarde, do verdadeiro “rosto” de TMJ: FRANÇOIS DE SAINTE-MARIE, *Visage de Thérèse de Lisieux*, t. I: *Photographies authentiques*; t. II: *Introduction et notes*, Lisieux, Office Central de Lisieux, 1961.

¹⁶⁷ *Vide* documentação no Álbum de Helmuth Nils LOOSE, *Sainte Thérèse de Lisieux, la vie en images*, Paris, Cerf, 1995; também ilustrações em Nadine-Josette CHALINE, “Pluie de roses sur les tranchées...”, in: Bernard HOURS, (org.), *Carmes et carmélites en France du XVIIe siècle à nos jours*, ed. cit., pp. 203-208 e *vide* documentação fotográfica entre pp. 198-199.



13

« Je ferai tomber une pluie de roses. »

St^a. Teresinha “intercessora” na 1^a Guerra mundial

«...il a fallu commander 72000 mètres de ruban pour fabriquer les petits sachets contenant les reliques ou souvenirs de la soeur Thérèse de l'Enfant-Jésus. Certains colonels ou généraux en ont commandé jusqu'à 3000... »

(in : *Les Carnets du cardinal Baudrillart*, t. I, Paris, 1994, p. 206)

É claro que, entretanto, e como consequência de tal conjunto heteróclito de narrativas “pessoais” dessa *receptio* de Santa Teresinha, se apura o carácter *hagiográfico* legendário e revelador da extrema *ambiguidade* deste jogo de “personalidades”, ora *projectadas* na Santa lida a partir da pequena escala humana idiossincrásica, ora previamente determinada pela *petitesse* dessa *História* exemplar que colhe no mais íntimo de cada um.¹⁶⁸

¹⁶⁸ *Veja-se* a influência da leitura da «*Vida dos Santos*» em TMJ, tal como ela em parte a reflecte, Ms A 2v^o...; B 2r^o (o sonho com Ana de Jesus...); C 2v^o e segs. (a metáfora do “elevador” para ascender à “montanha da santidade”...). Ainda, como ela mesma o declara, o “tecido de citações” de que fabrica algumas das *Recreações piedosas* de tema hagiográfico: “*C’est bien vrai car je n’économise*

Ora, o que parece sumamente importante na revelação deste “jogo de escondidas” entre *o que se conta* e *o que se deseja saber*, ou entre *o que se aspira que seja* e *o que assim acaba por encontrar a memória própria para tal...*, – o que assim se torna decisivo é a consciência que Thérèse de Lisieux também teve de que não era ela, mas esse seu *ser brinquedo* nas mãos de Jesus, que lhe abria em graça, em espontaneidade do *dom de si mesma*, um outro conhecimento que ela nos ensina: o conhecer-se não pela agostiniana *memoria sui*, mas pelo *oubli de soi*.¹⁶⁹

Teresa está *entregue, oferecida...* (até jogada pelo que será a ansiedade a poucos dias da sua audiência com o Papa afim de lhe pedir autorização para ingresso no Carmelo antes da idade regulamentar...), antes do mais segundo aquele “jogo”, aquele divino brincar, cuja fórmula terá recordado de S. Francisco de Sales: «*Depuis quelque temps je m'étais offerte à l'Enfant Jesus pour être son petit jouet, (...)*»¹⁷⁰

Reconhecia também já no forte momento do Natal de luz de 1886:

«*Je sentis en un mot la charité entrer dans mon cœur, le besoin de m'oublier pour faire plaisir et depuis lors je fus heureuse !....*»¹⁷¹

pás les citations (...).” (Ms C 17vº 6; ed. cit., p. 369). Não esquecer o clima das Beatificações e da comemoração de Santos, com forte significado na época, como Joana d’Arc e também de Stº. Estanislau Kotska, dedicando TMJ a ambos “recreações piedosas” para serem representadas no Carmelo: cf. [Saint Stanislas Kotska], *RP (=Récréations pieuses)* 8, in: *Récréations pieuses et Prières*, «*Œuvres complètes*», ed. cit., pp. 261-285; «*La Mission de Jeanne d’Arc ou La Bergère de Domremy écoutant ses Voix*» e «*Jeanne d’Arc accomplissant sa Mission...*», respectivamente *RP 1* e 3, ed. cit., pp. 57 e segs. e pp. 117 e segs. *Vide* outras referências em *esquema anexo supra*.

¹⁶⁹ Ao invés do “agarramento” próprio, como na responsabilidade também retórica e episcopal de Stº. Agostinho e dessa *memoria sui* como condição para a *memoria Dei* (cf. A. GARDEIL, *La Structure de l'âme et l'Expérience Mystique*, Paris, Gabalda, 1927, t. I, pp. 105 e segs., e *vide* nosso estudo: Carlos H. do C. SILVA, “A memória essencial segundo Santo Agostinho”, in: Várs. Aut., *Os Longos Caminhos do Ser – Homenagem a Manuel Barbosa da Costa Freitas*, Lisboa, Universidade Católica Ed., 2003, pp. 613-655) há em TMJ o despojamento em que verdadeira e atentamente se encontra. *Vide* n. seguinte e repare-se em paralelo com André GIDE, *Les nourritures terrestres*, (1897¹), reed. 1927...., Paris, Gallimard, 1972, p. 15: «*Et quand tu m'auras lu, jette ce livre – et sors. (...) N'emporte pas mon livre avec toi. (...) Et que je t'eusse dit: oublie-moi. Que mon livre t'enseigne à t'intéresser plus à toi qu'à lui-même, - puis à tout le reste plus qu'à toi.*» - Eis o que poderia ser ainda a *subida* lição de TMJ...

¹⁷⁰ Cf. TMJ, Ms A 64º 18 e 64º 1: «*Depuis quelque temps je m'étais offerte à l'Enfant Jesus pour être son petit jouet, (...) comme d'une petite balle de nulle valeur qu'il pouvait jeter (...). A Rome Jésus perça son petit jouet, Il voulait voir ce qu'il y avait dedans et puis l'ayant vu, content de sa découverte, Il laissa tomber sa petite balle et s'endormit...*». A comparar com S. FRANCISCO DE SALES, *Traité de l'Amour de Dieu*, IX, c. 4, in: André Ravier ed., *S.F. de S., Œuvres*, Paris, Gallimard «*Pléiade*», 1969, p. 770: «*Le cœur indifférent est comme une boule de cire entre les mains de Dieu, pour recevoir semblablement toutes les impressions du bon plaisir éternel (...)*».

¹⁷¹ Cf. Ms A 45vº 10. Alguma ambiguidade se pode questionar nesta estratégia de *esquecimento* (cf.

Afinal, a constatação de que quando *alguém* se conhece ‘além’ da narrativa subjectiva, quiçá na ‘multipersonalidade’ *alheia* que diversamente a reflecte, se dá conta de já não poder ser quem é, mas de se narrar na *impessoalidade* mesma de uma *História de Deus*, isto é, de uma *providencial leitura do tempo* ou de uma *revelação*, ainda que *particular*, dessa “vida adâmica”, ou seja, paradigmática e *sub specie aeternitatis*.¹⁷²

Numa página ainda do início do *Ms A*, Teresa do Menino Jesus resume a sua vida no gesto que conta de ter desejado tudo – *«ce petit trait de mon enfance est le résumé de toute ma vie...»*¹⁷³ –, de se “fazer” a partir daquele multiforme desejo, porém agora consciente na condição de santidade, como o tal *oubli de soi*: *«(...) pour devenir une sainte il fallait beaucoup souffrir, rechercher toujours le plus parfait et s’oublier soi-même.»*¹⁷⁴

Fica, entretanto, o registo concreto de um haver “acontecido” *esta* e não aquela outra das muitas possibilidades vitais, assim paradigmaticamente implícitas no que resulta como as “vocações” de Teresa e sobretudo da sua missão como “apóstola” e “profeta”, como mestra do Amor e missionária universal...¹⁷⁵

supra n. 107), pois como refere J.-P. SARTRE, *Vérité et existence*, ed. cit., p. 89: “*L’oubli est défense contre l’irréparable: c’est l’anéantissement symbolique du «a été» de l’Être*”.

¹⁷² Várias observações: O «desenho» próprio determinado pelas **muitas personalidades**, também dos outros em redor, observa-se na *História de uma Alma...* e é ainda analisável à luz de investigações recentes como as de Stephen E. BRAUDE, *First Person Plural, Multiple Personality and the Philosophy of Mind*, London, Rowman & Littlefield Publ., 1994 reed.; Ian HACKING, *Rewriting the Soul, Multiple Personality and the Sciences of Memory*, Princeton, Princeton Univ. Pr., 1995; também: Roger WALSH e Frances VAUGHAN, (eds.), *Paths Beyond Ego – The Transpersonal Vision*, N.Y., G. P. Putnam’s Sons, 1993... Não esquecer o que comenta Paul RICOEUR, *Temps et récit*, t. II: *La configuration du temps dans le récit de fiction*, ed. cit., pp. 213-214: *«L’être extra-temporel n’épuise donc pas le sens entier du Temps retrouvé [chez Proust]. C’est, certes, sub specie aeternitatis que la mémoire involontaire opère son miracle dans le temps et que l’intelligence peut tenir sous un même regard la distance de l’hétérogène et la simultanéité de l’analogie (...)*». Sobre aquele sentido de *História* divina...: cf. Jorge LUIS BORGES, *Historia de la Eternidad*, Madrid/ Buenos Aires, Lianza Ed./ Emecé Ed., 1975, e *vide* também: Karen ARMSTRONG, *A History of God*, trad. port., Lisboa, SIG, 1998.

¹⁷³ Cf. *Ms A* 10^o 17-25: “- «Je choisis tout!» (...) *Ce petit trait de mon enfance est le résumé de toute ma vie, plus tard lorsque la perfection m’est apparue, j’ai compris que pour devenir une sainte il fallait beaucoup souffrir, rechercher toujours le plus parfait et s’oublier soi-même (...)*”.

¹⁷⁴ Cf. n. anterior, *Ms A* 10^o 24-26. *Vide infra* ns. 195 e 226.

¹⁷⁵ Cf. *Ms B* 2^v 33 e segs.: “... *ma vocation, Carmélite, Épouse et Mère, cependant je sens en moi d’autres vocations, je me sens la vocation de Guerrier, de Prêtre, d’Apôtre, de Docteur, de Martyr, enfin, je sens le besoin, le désir d’accomplir pour toi Jésus, toutes les œuvres les plus héroïques... Je sens en mon âme le courage d’un Croisé, d’un Zouave Pontifical, je voudrais mourir sur un champ de bataille pour la défense de l’Église.*” Entre estes seus **muitos desejos**,



A SAINTE THÉRÈSE, UNE CORBEILLE INDIENNE DE PETITS PARIAS DE VIZAGAPATAM.

Das missões teresianas...

«Aux Indes, en Chine, partout fleurissent les Thérèse, et ainsi est comblé indéfiniment le vœu exprimé sur son lit de mort par Sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus. Elle demandait qu'au lieu d'acheter des fleurs pour déposer sur son cercueil, on employât l'argent au rachat d'enfants païens...»
(in : *Almanach des Annales de St. Thérèse de Lisieux* (1939), p. 82)

Como se devesse sempre toda a narrativa da *sua* vida constituir *ocasião* de todas essas tantas outras vidas e, por outro lado, sempre permanecesse assim *o literal da sua presença*, o contorno físico de uma existência, em última análise, o mistério de *haver corpo*, de poder ter sofrido... de ser comungável por *compaixão* e não apenas comunicável por suposta 'angélica' ou abstracta condição.¹⁷⁶

depois resumidos na *Caridade*, é até de notar, independentemente destas acepções cruzadísticas da Igreja combatente e militante da época o seu propósito de ser "sacerdotiza", pelo amor com que sonha segurar nas suas mãos o Corpo de Cristo: "*Je sens en moi la vocation de Prêtre, avec quel amour, ô Jésus, je te porterais dans mes mains lorsque, à ma voix, tu descendrais du Ciel!*" (Ibid., ls. 40-42). Cf. Jean SLEIMAN, O.C.D., "Le sacerdoce de Thérèse ou l'offrande du «dernier soir»", in: *Thérèse au milieu des Docteurs*, ed. cit., pp. 65-95.

¹⁷⁶ Neste sentido retomar-se-ia aqui a expressão de J.-P. SARTRE (em "*L'universel singulier*", ed. cit., p. 306) a propósito de Kierkegaard: «(...) *faut-il penser simplement que la mort dérobe*

O misterioso resíduo de *aquele* seu corpo, ainda “reliquias” de uma *presença* outra de si...: «*pas commode d’être composé d’un corps et d’une ame*». ¹⁷⁷

O “aquém” e o “além” no céu intermediário desta metamorfose de compreensão entrecruzam-se, pois, no plano dos resíduos, das lembranças e pretextos, das reliquias e invocações, ainda que senão os cenários possíveis, o viático adequado... ou mesmo a justa apresentação da *Autora da Histoire d’une Âme*.

[3ª PARTE: TEMPO ABSOLVIDO]

VII

“*Não sei quem sou, que alma tenho.*” [ms 1915?]; “*Viver é pertencer a outrem. Morrer é pertencer a outrem. Viver e morrer são a mesma coisa. Mas viver é pertencer a outrem de fora, e morrer é pertencer a outrem de dentro. (...).* [s/d]

(Fernando PESSOA, in: *Obras em Prosa*, ed. C. Berardinelli, Rio de Janeiro, Nova Aguilar, 1982, pp. 81 e 163)

Molduras históricas de uma fotografia evasiva...

Após o que fica dito começa a ser muito difícil legitimar o que pudesse ser uma *ficha biográfica*, um apuramento cronológico, mesmo um somatório de actos, para identificar Thérèse de Lisieux. ¹⁷⁸ Ficam

absolument à l'historien les agents de l'Histoire faite? Il faut, pour le savoir, interroger ce qui reste de Kierkegaard, sa dépouille verbale. Car il s'est constitué dans son historicité comme absolu contestant le savoir historique qui devait le traverser après sa mort.» Por diversos que sejam os despojos, certo é que o **corpus de uma lembrança** mais densa que o recordar é o escândalo ‘inautêntico’ da vida concreta face ao conceito...

¹⁷⁷ Cf. TMJ, L 221, 124 ao P. Roulland em 19/3/1897 (in: ed. cit., p. 963). Dir-se-ia na expressão existencial de Jean-Paul SARTRE, *Vérité et existence*, ed. cit., p. 81, muito paralela à filosofia da **corporalidade** na chair de M. Merleau-Ponty e de outros, que como ao doente: “*le corps lui sert (...)* et finalement le thème unificateur, c’est l’impossibilité. A la limite, la transcendance se masque elle-même sous l’impuissance.” Note-se ainda paralelo com a situação de *fragilidade* assumida por TMJ...

¹⁷⁸ Exemplifique-se com o seguinte **resumo biográfico** de um dos seus detractores mais críticos, o médico

apenas *alusões* indirectas e até talvez mesmo objectivamente o recorte da sua figura pelo ‘negativo’ da fotografia histórica da sua mesma circunstância epocal.¹⁷⁹

Donde o sentido para traçar alguns destes limites aparentemente convincentes da sua biografia, embora se possa duvidar de uma tal identificação até pela pluralidade de níveis perspectivos e pela complexidade histórica daquela época da segunda metade do séc. XIX em França.¹⁸⁰

e livre pensador surrealista, Pierre MABILLE, *Thérèse de Lisieux*, (1937), Paris, Denoël/ Gonthier, 1975, pp. 15-16: “*La biographie de Thérèse, si elle consistait uniquement en récits des événements extérieurs de sa vie, serait fort courte. (...)*” – foi o que sentiram várias Irmãs religiosas da sua comunidade: o aparente “vazio” de acontecimentos na vida de TMJ... E prossegue MABILLE, com a *ficha biográfica* de TMJ: “*Née à Alençon, le 2 janvier 1873, vers 11h 30 du soir, cette enfant, de santé fragile, est la cadette de cinq filles. Elle perd sa mère lorsqu’elle a 4 ans, elle est élevée par son père. Elle supporte une série de maladies assez graves, et d’emblée fait preuve d’une nature mystique. A la suite de l’entrée de sa sœur aînée au Carmel de Lisieux, elle désire, elle aussi, se faire Carmélite. Elle demande l’autorisation de franchir les grilles du monastère à 15 ans. Elle a beaucoup de difficultés à y parvenir. Pour ce faire, elle se rend à Rome solliciter le pape. Après maintes démarches, elle arrive enfin à son but : elle est cloîtrée. Au bout de quelques années, elle tombe malade de la tuberculose et meurt à 24 ans, en octobre 1897.*” O positivismo deste enumerado de circunstâncias exteriores completa-se ainda pela referência ao destino dado a esta “vida” por parte da Igreja. Segundo MABILLE, (*ibid.*): “*L’Église s’empara de sa vie, comme d’une destinée miraculeuse, et, après une procédure d’une rapidité inusitée, Thérèse est béatifiée en 1923 et canonisée le 17 mai 1925. Depuis vingt ans, un culte très fructueux a été organisé à Lisieux, concurrençant celui de la Vierge de Lourdes. Elle est priée comme la plus haute forme de l’amour chrétien.*” Vejamos, outrossim, «reportórios biográficos» muito mais ricos e detalhados, por exemplo em: Conrad de MEESTER, ed., *THÉRÈSE DE LISIEUX, Histoire d’une ame*, Nouvelle éd. Critique, Paris, Pr. de la Renaissance, 2005, pp. 389-393: «[Annexe 4.] Chronologie», e *vide supra* n. 127.

¹⁷⁹ Um pouco na acepção do que Maxence Van der MEERSCH, em *La petite sainte Thérèse*, tentou realizar: vendo TMJ como martirizado «feito» de um **meio religioso** e do Carmelo de Lisieux que constituiu esse ‘limite’ negativo da sua vida de clausura... *Vide* J.-P. SARTRE, *Qu’est-ce que la littérature?*, ed. cit., p. 76: «*On n’a pas assez remarqué, en effet, qu’un ouvrage de l’esprit est naturellement allusif.*»; ainda F. JULLIEN, *La valeur allusive*, ed. cit., pp. 161 e segs.: «*L’écriture indirecte et l’expression de l’émotion.*» *Vide supra* n. 145. No caso de TMJ, Conrad de MEESTER, pensa que há nela uma nota antecipadora deste carácter indirecto e da antropologia actual de teor *personalista*: “*l’autre, c’est le perfectionnement de mon être.*” (in: *Dynamique de la confiance*, ed. cit., p. 44 e n. 5; sublinhámos).

¹⁸⁰ *Vide*, entre outros, Robert SCHNERB, *Le XIXe siècle, L’apogée de l’expansion européenne (1815-1914)*, Paris, PUF, 1965, sobretudo pp. 486 e segs.: «L’exaltation de la personnalité»; Eugen WEBER, *Fin de siècle – La France à la fin du XIXe siècle*, trad. do ingl., Paris, Fayard, 1986, pp. 107 e segs. «Affections et désaffections» sobre as relações privadas e familiares: «*la famille arbitrait moins la tendresse que les tensions, la souffrance et une violence plus ou moins dissimulée.*» (p. 107); e *vide* Jean-François SIX, *1886 – Naissance du XXe siècle en France*, Paris, Seuil, 1986, sobretudo, pp. 259 e segs.: «Les cléricaux et les anticléricaux». As formas de tantas variedades de tendências, além da renovada «querela dos antigos e modernos», neste caso a propósito das evoluções científicas e positivas contra o modelo conservador, monárquico e rural, também de um certo pensamento eclesiástico, não são ainda o que no séc. XX virá a ser o “pluralismo cultural”, religioso, teológico, etc., mas perfilam-se na **figura da contradição**. E, isto, seja no dilemático da dialéctica histórica e até marxista de oposições práticas, ‘contradições’ de classes, etc., seja no poder-se pensar e agir de forma contraditória, como se já se antecipasse o sentido da *relatividade* na ordem intelectual. Segundo René CHAR, *Recherche de base et de sommet*, p. 36, esse é, sem dúvida

A leitura do jornal *La Croix*, conservador, monárquico e ultramontanista, bem assim de *Le Normand* da mesma orientação e de que era director o seu tio, farmacêutico, em Lisieux, Monsieur Guérin,¹⁸¹ podem dar um primeiro contorno de uma vivência cristã saudosista das glórias da Fé, cantadas pelo romantismo de Chateaubriand mas também reanimadas ao seu tempo pela campanha nacionalista em torno da santa heroína Joana d'Arc.¹⁸²

Por outro lado, a pequena burguesia que aspirava ao progresso e a um mundo moderno, prometido deste o espírito revolucionário e das

“*spécifiquement moderne la question de la contradiction elle-même.*” (cit. *apud* J.-F. SIX, *op. cit.*, p. 316). Uma das melhores interpretações deste estado de coisas encontra-se na análise de Julien BENDA, *La trahison des clercs* (1927), reed. Utrecht, J.J. Pauvert, 1965, pp. 41 e segs.: «*Les clercs adoptent les passions politiques*», na crítica à religiosidade *patriótica*, ainda *filantrópica* (como em F. Pessoa, na crítica à religião como atitude sócio-caritativa...), e sobretudo pela *redução humanista* da dimensão espiritual e sobrenatural da Tradição cristã. Esta crítica envolve a época de TMJ, e dessa visão *intimista* e *privada* da experiência espiritual, em que a própria *fuga mundi* ainda fica marcada por aquela “traição” política e declínio básico da *religião em devoção*, do sentimento do *universal* – católico – no agarramento ao *particular*: “*Is exaltent l’attachement au particulier, flétrissent le sentiment de l’universel.*” (*Ibid.*, pp. 68 e segs.) Não existe, de facto, em TMJ uma clara atitude de consciência social crítica, no que contrasta, por exemplo, com a contemporânea também célebre autora de um “Journal”, Maria Bashkirtseff (cf. M. VILAIN, «*Une contemporaine de Thérèse: Marie Bashkirtseff*», ed. cit., pp. 242 e segs.: «*Une aristocrate entrevoit le problème social*...»), que antecipa nas suas juvenis impressões e reflexões um sentido de contestação das injustiças sociais...; como mais tarde em Simone Weil... *vide supra* n. 151.

¹⁸¹ Cf. Ms A 46rº, 16: «*je trouve sous ma main le journal «La Croix» (...).*” – refere TMJ por ocasião do episódio do condenado à morte Pranzini e da sua leitura da notícia. TMJ num “dever escolar” tinha reproduzido o que seria a opinião do seu pai e tio sobre esse jornal: «*... celui qui fait le journal La Croix est un très bon journaliste.*» (Archives de Lisieux, février de 1983; cit *apud* n. à ed. cit. dos Manuscrits autobiographiques, p. 145). *Vide* também Fr. LOUIS-MARIE DE JÉSUS, O.C.D., «*Sainte Thérèse de l’Enfant-Jésus et son temps – En France et au Carmel*», in: *Vie Thérésienne*, nº 143, juillet-sept. (1996), pp. 7-44, p. 25: “*Notons... que Monsieur Guérin, l’oncle de Thérèse, avait accepté les directives du Pape... Pour les lecteurs du Normand il avait résumé les directives de Léon XIII en ces termes: «Acceptez franchement, loyalement, sans arrière-pensée, la forme de gouvernement établi, mais combattez par tous les moyens légaux la législation antichrétienne.*»” M. Isidore Guérin, tio materno de TMJ foi director do «*Le Normand*» desde 1891, depois de ter abandonado a sua profissão como farmacêutico; nesse jornal monárquico escreveu também uma série de artigos anti-semitas seguindo o exemplo de Drumont, *La France juive* (de 1886; cf. Gérard CHOLVY, *La religion en France de la fin du XVIIIe à nos jours*, Paris, Hachette, 1991, pp. 93 e segs.), contra o «*Le Progrès*», fundado pelo anti-clerical e seu antigo empregado, Henry Chéron; foi também, além de tutor das suas sobrinhas, um benfeitor do Carmelo de Lisieux. Cf. ainda notícia em Pedro Teixeira CAVALCANTE, *Dicionário de Santa Teresinha*, ed. cit., *sub nom.*

¹⁸² Chateaubriand, também Lamartine, mais tarde Rimbaud, ligando a nome romântica da subjectividade sentimental com o simbolismo e as valências religiosas desta poética da *nostalgia*... A nota decadentista estava na moda, não só pela geral influência do dolorismo schopenhaueriano (como lembra A. COMPAGNON, *Les antimodernes*, pp. 64 e segs.) muito divulgado nos meios intelectuais e artísticos, mas ainda por via musical e teatral... Cf. o predomínio deste código sensual e emocionalista, mesmo no sentido de um decadentismo simbólico: Guy MICHAUD, *Le symbolisme tel qu’en lui-même*, Paris, Nizet, 1995, pp. 129 e segs.: “*De la décadence au symbolisme*”; Alain CORBIN, “Gritos e murmúrios [Sintomas do sofrimento individual]”, in:

Luzes, sobretudo depois da guerra de 70 e da reconstrução do modelo de vida parisiense como paradigma desse novo espírito, implicava aquele apreço pelo sonho mecânico, agora tecnológico derivado da revolução industrial.¹⁸³ São os caminhos de ferro e a electricidade, a exposição de Paris com a sua emblemática torre Eiffel e a invenção dos elevadores... tudo isto na percepção do olhar da pequena Teresa e da sua positiva admiração.¹⁸⁴

Donde que não estejamos apenas no contorno conservador ou ultra-montanista de uma mentalidade, de um cristianismo sobretudo de província e, em particular, dessa “mítica” Normandia de tantas lendas e

Philippe ARIÈS e Georges DUBY, (dir.), *História da Vida Privada*, trad. do franc., Porto, Afrontamento, 1990, vol. 4, pp. 563 e segs.; e *vide infra* n. 187.

¹⁸³ Cf. Robert SCHNERB, *Le XIXe siècle l'apogée de l'expansion européenne*, ed. cit., pp. 136 e segs.: «Le génie industriel a l'apogée du charbon et a l'avènement de l'acier». Também *ibid.*, pp. 201 e segs.: «L'énorme poussée urbaine». É uma época em que os **inventos científicos** tornam manifesta a eficácia deste tipo de saber. (Bastaria enumerar alguns: tecnologia do aço, dos transportes desde o vapor à bicicleta (1876), as lâmpadas, o fonógrafo-telégrafo (1877), os avanços da medicina com o conhecimento dos micro-organismos..., etc.; *vide n. seguinte*) Ciência que parece ameaçar as prerrogativas de uma concepção do real e da vida baseadas na fé e na doutrina religiosa, donde ainda a conflitualidade entre a libertação política desde a Revolução francesa – o advento do livre-pensamento e do laicismo – e a tradição obediencial a uma ortodoxia. Cf. J.-F. SIX, *Du Syllabus au dialogue*, Paris, Seuil, 1970; Eugen WEBER, *Fin de siècle*, ed. cit., pp. 71 e segs.: «Ainsi vivaient les Français». Várias reacções, ora de postularem a utopia do progresso científico e solução tecnológica de muitos problemas, inclusive sociais (também produzidos por essa mutação do trabalho, da economia, do ciclo do *capital*...), ora de regresso – romântico – ao passado, num lamento, num tom pessimista e cáustico que acaba por também fazer corpo com certo negativismo jansenista da tradição religiosa. Entre as utopias de Condorcet e a consciência romântica dos *Misérables* de Victor Hugo há todo um ambiente essencialmente decadentista (cf. E. WEBER, *op cit.*, pp. 17 e segs.: «La décadence ? ») contrastante ao nível da *cultura e das letras*, o que, entretanto, se vai inovando no plano técnico e de modificação da civilização urbana. Cf. J.-F. SIX, *1886 – Naissance du XXe siècle en France*, ed. cit., pp. 185 e segs.: «Les misérables – Classes contagieuses».

¹⁸⁴ *Vide Ms A 56vº 18 e segs.* Cf. J.-F. SIX, *1886 – Naissance du XXe siècle en France*, ed. cit., pp. 105 e segs.: «Les scientifiques – Un monde sans mystère». A importância deste **meio na cultura de Lisieux**, na família Martin e no conjunto de impressões que TMJ deixa, em especial da sua viagem por Paris e até Roma, nas capitais do *progresso* já foi por demais salientada, até em relação com alguma imagética que TMJ usa nos seus *Ms*, caso da metáfora do *ascensor* (*Ms C 2vº, 23-24 – 3rº, 1*; ed. cit., p. 326: “*Nous sommes dans un siècle d'inventions, maintenant ce n'est plus la peine de gravir les marches d'un escalier (...)*”) e no da “alavanca de Arquimedes” (*Ms C 36rº, 21-25*), mas ainda das suas leituras juvenis com Celina na varanda de Buissonets: “*je m'appliquais seule à des études spéciales d'histoire et de science...*” (*Ms A 46vº, 21 e segs.*) Além de se salientar o que por via desta divulgação elementar de certa concepção “científica” do mundo (cf. o livro do Abade Charles ARMINJON, *Fin du monde présent et mystères de la vie future*, Paris, Saint-Paul, 1882... e reed. 1970 (esta reed. de um texto também bastante anti-semita não deixa de escandalizar J.-F. SIX, *Thérèse de Lisieux, Son combat spirituel...*, ed. cit., p. 139); *vide P. Blaise ARMINJON, Une soif ardente*, Paris, Desclée/Opera, 1980 e também *Vie Thérésienne*, nº 110, juin (1988), pp. 105-107 e 114-115), era o ambiente do quotidiano fabril e de desenvolvimento urbano que se estava a processar; ambiente mundano do qual TMJ se vai retirar em definitivo para a clausura do ‘seu’ Carmelo. Cf. Fr. LOUIS-MARIE DE JÉSUS, O.C.D., “Sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus et son temps...”, in: ed. cit., pp. 31 e segs.: «La vie des carmels français au XIXe siècle».

de tão intensa piedade tradicional.¹⁸⁵ Outrossim, há também na família Martin, por este lado de artífice do pai de Teresa, como também mesmo do labor em rendas (de Alençon) de sua mãe, um optimismo de pequena indústria (caseira), que apelaria à consciência dos anti-modernos, isto é, daqueles que afinal até embarcam no progresso, embora sempre a “olharem pelo retrovisor” – na conhecida expressão de Sartre a propósito de Baudelaire.¹⁸⁶

No caso interessaria ponderar sobretudo o reflexo no ambiente cristão e político (mormente anti-maçónico ou contra o livre pensamento mesmo de um Renan e de um Loisy...) das célebres conferências de Lacordaire, como mais tarde da consciência cristã num Péguy.¹⁸⁷ Pois,

¹⁸⁵ Cf. Georges GUSDORF, *Du néant à Dieu dans le savoir romantique*, ed. cit., pp. 209 e segs. e pp. 242 e segs. O **ultramontanismo** manifesta-se também, não apenas na privilegiada ligação “além Alpes” com a sede romana e com a fidelidade ao Papa, contra certo galicismo emergente, mas ainda por formas de *conservadorismo* anti-democrático e anti-semita. Particularmente significativo o triste empenhamento do «*La Croix*» e de todo este Cristianismo militante no *affaire Dreyfus*, em que um inocente acabaria por ser longamente vítima de uma justiça preconceituada e injusta. Cf. antecedentes desta ambiência, em Michel GRAETZ, *Les juifs en France au XIXe siècle, De la Révolution française à l'Alliance israélite universelle*, trad. do hebr., Paris, Seuil, 1989, pp. 380 e segs. Os cristãos, particularmente essa ala católica “fundamentalista” pôs a circular a tese do *complot «judéo-maçonnique» contre l'Église*. A partir de 1894-1895 a reacção anti-clerical, por conseguinte, não se fez esperar. Cf. ecos deste estado de coisas até no desejo de reparação e de martírio de TMJ nos *Conseils et souvenirs*, Paris, Cerf/ Desclée, 1973, pp. 73-74, *Lettre* (a Mme. Guérin, de 16 de Julho de 1896): “...*que des temps semblables à ceux de la persécution d'Achab allaient recommencer.*” Cf. também Marcel LAUNAY, *La papauté à l'aube du XXe siècle, Léon XIII et Pie X (1878-1914)*, Paris, Cerf, 1997, pp. 13 e segs.

¹⁸⁶ Sobre aquele **meio familiar**, cf. Guy GAUCHER, (ed.), *Correspondance familiale*, (1863-1877), Paris/ Lisieux, Saint-Paul/ Office Central de Lisieux, 1958; reed. Paris, 2004. Ainda Stéphane PIAT, *Histoire d'une famille. Une école de sainteté. Le foyer où s'épanouit sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus*, Lisieux, Office Central de Lisieux, 1948 e reed.; também G. GAUCHER, *Histoire d'une vie*, ed. cit., pp. 12 e segs. Mas vejamos sobretudo as reflexões que interrogam a sanidade e sobretudo a falta de abertura de espírito deste meio familiar da época e em particular das famílias Guérin e Martin: cf. Max VILAIN, *Thérèse de Lisieux et nous*, ed. cit., pp. 164 -178: «*Famille et vocation dans la vie de Thérèse*»; Conrad de MEESTER, O.C.D., “Zélie Guérin: mère de Thérèse ou l'histoire d'une longue libération”, in: *Vie Thérésienne*, n° 157, janv.-mars (2000), pp. 7-48 (in: «*Deux conférences du Colloque 1999: Thérèse et sa famille – Thérèse et la famille aujourd'hui*»; vide também contributo ibid. de G. GAUCHER, «*Louis Martin: le Roi humilié*», pp. 49 e segs.); Jacques MAÎTRE, «*L'Orphéline de la Bérésina*», ed. cit., pp. 82 e segs.: «*La culture religieuse de la famille Martin*», ... vide também *ibid.*, pp. 22 e segs.: «*L'inscription dans une histoire familiale*». Quanto à cultura anti-moderna também da época, vide Chateaubriand, Joseph de Maistre, Baudelaire, Lacordaire, Renan, Bloy, mesmo Péguy... - que desenvolvem uma atitude anti-iluminista, romântica e saudosista de um passado em contraste com a evolução e o progresso; ainda por criticismo e pessimismo... e cit. de SARTRE, *Baudelaire*, Paris, Gallimard, 1947; *apud* Antoine COMPAGNON, *Les Antimodernes – De Joseph Maistre à Roland Barthes*, Paris, Gallimard, 2005, pp. 155 e segs.; vide ainda e nomeadamente sobre Péguy: Júri HIGAKI, “Thérèse et Péguy dur le chemin de l'enfance spirituelle”, in: *Vie Thérésienne*, n° 148, oct.-déc., (1997), pp. 9-36; Ivan MERZ, *L'influence de la liturgie sur les écrivains français de 1700 à 1923*, Paris, Cerf, 2005, pp. 199-210: «*Charles Péguy (1873-1914)*».

¹⁸⁷ Cf. P. Henri-Dominique LACORDAIRE, *Conférences de Toulouse*, (1854), Paris, Libr. Poussielgue/ J. de Gigord, 1911, reed. 1984; vide Antoine COMPAGNON, *Les Antimodernes*, ed.

ainda que tanto em Joseph de Maistre, como em Chateaubriand e sobretudo em Lallemand (autor ainda da versão que Thérèse conheceria da *Imitação de Cristo...*),¹⁸⁸ se encontrassem os fundamentos para uma romantização que exprimia bem a subjectivação (dir-se-ia protestante ou ao modo de Schleiermacher) da fé católica, o que ali se testemunha é o decadentismo, a consciência de crise que faz os homens da época terem o discurso derrotista, como o do nosso grupo dos “vencidos da vida”.¹⁸⁹

O espírito da tradição católica francesa, sobretudo muito marcada desde o séc. XVII pelo Oratório, num berulismo a que não foi imune a própria fundação francesa do Carmelo Descalço de génese castelhana, ganha, a partir do timbre salesiano e da Visitação, esse modelo já devocional e pequeno-burguês da oração e das práticas de piedade como já se salienta na *Philoteia* ou «Introdução à Vida Devota» de S. Francisco de Sales.¹⁹⁰

cit., pp. 167 e segs.: «Chateaubriand et Joseph de Maistre derrière Lacordaire». É ainda também a herança do **romantismo religioso** desde Victor Hugo (*Contemplations* in: «Oeuvres poétiques», Paris, «Pléiade», Gallimard, t. II, p. 482: «C'est l'existence humaine sortant de l'enigme du berceau et aboutissant à l'énigme du cercueil (...). Cela commence par un sourire, continue par un sanglot, et finit par un bruit du clairon de l'abîme.») e Chateaubriand (das *Mémoires d'outre-tombe...* em especial «Le Cri du cœur», qual *élan du cœur* ao modo antecipado da oração de TMJ)... até às *Paroles d'un Croyant...* (1834) de Lammenais: cf. Georges GUSDORF, *Du néant à Dieu dans le savoir romantique*, (in: «Les sciences humaines et la pensée occidentale», t. X), Paris, Payot, 1983, pp. 108 e segs.: «Recherche de l'Absolu». Ainda J. BENDA, *La trahison des clercs*, ed. cit., pp. 78 e segs.

¹⁸⁸ Cf. Ms A 83vº, 1-2; ed. cit., p. 267: «dans cette impuissance l'Écriture Sainte et l'Imitation viennent à mon secours; en elles je trouve une nourriture solide et toute pure». A versão que TMJ lê, e até memoriza em largos capítulos, é a de LAMENNAIS, (trad.), *L'Imitation de Jesus-Christ*, Paris, Cerf, (reed. 1989). Vide outras referências em Carlos H. do C. SILVA, “O miniatural em Santa Teresa do Menino Jesus – Da mudança de escala na via de santidade”, in: *Didaskalia*, XXXII – 2, (2002), pp. 147-243. Sobre os quadros da **sensibilidade religiosa** da época, marcados também pelo *Génie du Christianisme*, de Chateaubriand, cf. ainda Georges GUSDORF, *Du néant à Dieu dans le savoir romantique*, ed. cit., pp. 209 e segs.: «Les cadres de la vie religieuse». Particularmente importante foi, depois, a luta contra o modernismo de Renan e Loisy... cf. Émile POULAT, *Histoire, dogme et critique dans la crise moderniste*, Paris, Albin Michel, 1996, pp. 59 e segs. Vide supra n. 187.

¹⁸⁹ Deverá distinguir-se entre a *subjectivação* do viver, inclusive pela valorização da **vida privada** e o que há-de constituir o *individualismo* ulterior, até incompatível com esse tecido de relações familiares pequeno-burguesas. Cf. *infra* n. 207 e vide Simone de BEAUVOIR, *Pour une morale de l'ambiguïté*, ed. cit., p. 193, quando também insiste que mesmo na valência individual da moral cristã, como kantiana, o que está em causa “n'est pas un solipsisme, puisque l'individu ne se définit que par la relation au monde et aux autres individus, il n'existe qu'en se transcendant et sa liberté ne peut s'accomplir qu'à travers la liberté d'autrui. “Sobre o decadentismo generalizado desta época, cf. Antoine COMPAGNON, *Les antimodernes*, ed. cit., pp. 75 e segs.: «Résignés à la décadence».

¹⁹⁰ Cf. por exemplo o paralelo entre a *via de docilidade* e de simplicidade de S. FRANCISCO DE SALES, (*Introd. à la vie dévote*, I, c. 2, in: ed. cit., p. 36: “Croyez-moi, chère Philotée, la dévotion est la douceur des douceurs et la reine des vertus, car c'est la perfection de la charité.”...; cf. Jean GRELLIER, “Deux docteurs de l'amour, Thérèse de Lisieux et François de Sales”, in: *Vie Thérésienne*, n.º 147 (1997), pp. 39-71) e a “*petite voie*” de TMJ, aliás, provavelmente mediado por uma outra visitandina que ela conhecia,

É sabido que tal vida piedosa, mormente nas suas especialidades de requintes contemplativos, não está ligada, como ingenuamente se poderia supor a meios pobres, mas, pelo contrário, que a mística floresce onde haja ambientes ricos, não só bastantes para um ócio orante, mas ainda porque consentâneos com essa opulência ou luxo espiritual.¹⁹¹ Ficou provada esta relação entre a economia e a mística e mesmo quando já não pareça directamente determinante, não deixa de se manter sobretudo no carácter de espaço de intimidade e de história pessoal que a organização social oitocentista e o ideário romântico permitem.¹⁹² É neste contexto que se insere o estilo de vida da família Martin, num cristianismo que não será dos pobres, dos *misérables* como referia Victor Hugo, embora também já não dos cenáculos aristocráticos a que pertencera Madame de Guyon, Madame Acarie, Bérulle, Fénelon...¹⁹³

através da Visitação de Caen e por Pauline (Ir. Agnès): a Mre. MARIE DE SALES CHAPPUIS, V.S-M., (1793-1875), que salientava a *Misericórdia* divina e essa via de imediata conformação e docilidade às graças do Coração de Jesus – “*comme un petit enfant qui ose faire tout. Il aime mieux la hardiesse que la moindre peur.*” (cf. P. BRISSON, *Vie de la vénérée Mère Marie de Sales Chappuis*, Paris, L'Aumonier de la Visitation, 1891, pp. 419 e segs.: «*Via, veritas et vita* – Ce que la bonne Mère entend par ce mot: La voie»; vide Irmãs da Visitação de Santa Maria da Batalha, “St^a. Teresa do Menino Jesus e da Santa Face e S. Francisco de Sales – Uma mesma espiritualidade”, in: *Didaskalia*, XXVII (1997), pp. 185-189; vide outras referências em nosso estudo: Carlos H. do C. SILVA, “O miniatural em Santa Teresa do Menino Jesus – Da mudança de escala na via de santidade”, in: *Didaskalia*, XXXII – 2, (2002), pp. 147-243, ns. 204 e segs. Quanto àquela história do Carmelo na transição também para França, cf. S.-M. MORGAIN, *Pierre de Bérulle et les Carmélites de France. La querelle du gouvernement, 1538-1629*, Paris, Cerf, 1995; ainda Carlos H. do C. SILVA, “O miniatural em Santa Teresa do Menino Jesus – Da mudança de escala na via de santidade”, in: *Didaskalia*, XXXII – 2, (2002), pp. 147-243, ns. 197 e segs.

¹⁹¹ Cf. Daniel VIDAL, *Critique de la Raison Mystique - Benoît de Canfeld: Possession et dépossession au XVIII^e siècle*, Grenoble, Jérôme Million, 1990, pp. 19 e segs.: «*Économie de la mystique*». Ter também presente, na perspectiva sociológica, Max WEBER, *Religionssoziologie*, Tübingen, Mohr V., 1920¹, no conhecido estudo sobre «A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo».

¹⁹² Vide n. anterior e cf. também as reflexões em: Luce GIARD, Hervé MARTIN e Jacques REVEL, *Histoire, mystique et politique*, - Michel de Certeau, Grenoble, J. Million, 1991.

¹⁹³ Trata-se da **pequena burguesia**, laboriosa em sector de artes e ofícios já urbanos ou de uma vida rural já mais liberta... cf. Conrad de MEESTER, “Zélie Guérin: mère de Thérèse ou l’histoire d’une longue libération”, em «*Deux conférences du Colloque 1999*»: *Thérèse et sa famille*... in: *Vie Thérésienne*, n° 157, janv.-mars (2000), pp. 7-48 e vide Guy GAUCHER, “Louis Martin: le Roi humilié”, in: *ibid.*, pp. 49-75, sobretudo na análise também deixada à profissão e ocupação de L. Martin, ainda em Alençon, como relojoeiro, pp. 56 e segs. Para a caracterização deste meio cf. também Fr. LOUIS-MARIE DE JÉSUS, O.C.D., “Sainte Thérèse de l’Enfant-Jésus et son temps – En France et au Carmel”, in: *Vie Thérésienne*, t. 36, n° 143, juillet-sept. (1996), pp. 7-42; sobre o local de férias, em pequena, em Trouville, no Mar do Norte, cf. Ab. V. LEPETIT, *Sur les pas d’une Sainte, Étude biographique, psychologique et littéraire concernant les séjours de St. Thérèse de Lisieux au bord de la mer (1878-1887)*, Paris, P. Téqui ed., 1932. Quanto à tradição da *escola francesa* de espiritualidade, muito aristocrática ainda no séc. XVII e marcante na Visitação, como no Carmelo francês, etc., cf. Yves KRUMENACKER, *L’école française de spiritualité – Des mystiques, des fondateurs, des courants et leurs interprètes*, Paris, Cerf, 1998; L. COGNET, *Crépuscule des mystiques, (Bossuet-Fénelon)*, Paris, Desclée, 1991; Pierre SÉROUET (ed.), *MARGUERITE DU SAINT-SACREMENT, (Marguerite Acarie -*

Por outro lado, se este clima cristão está profundamente traumatizado pela obsessão de um “pecado original” agora personalizado numa consciência pessimista, victimal e expiatória,¹⁹⁴ como a que rodeava o ambiente visitandino do Oferecimento à Justiça divina, quase como que numa consciência de reparação em relação à crise moderna, a *fuga mundi* e o desejo célere do Céu representa o ideário da poesia e da literatura que depois se inflecte e penetra na vida dos conventos, como acontece com a vida de clausura do Carmelo de Lisieux, no qual professam várias das irmãs de sangue de Teresa e também ela mesma.¹⁹⁵

De facto, as linguagens são determinantes destes horizontes possíveis de simbolização política, económico-social... e até religiosa e cultural, sendo até as formas de personalização da época, sobretudo as condicionadas pelos valores da escola, embora também muito os da família, determinantes para o recorte psicológico, para a formação do carácter de uma menina como Teresa.¹⁹⁶ As suas leituras de infância e com

1590-1660), *Lettres spirituelles, suivies de treize lettres de la mère Marthe de l'Incarnation à Mme de Cabriès*, Paris, Cerf, 1993; e *vide* também: Madeleine FOISIL, “La figure de Madame Acarie, Marie de l'Incarnation, à travers l'historiographie du XVIIe au XIXe siècle”, in: Bernard HOURS, (org.), *Carmes et carmélites en France du XVIIe siècle à nos jours*, («Actes du colloque de Lyon» (25-26 septembre 1997)), Paris, Cerf, 2001, pp. 155-170; Éric SUIRE, “La sainteté carmélitaine, d'après la littérature hagiographique des XVIIe-XVIIIe siècles”, in: *Ibid.*, pp. 171-189. *Vide* n. 190.

¹⁹⁴ Cf. Antoine COMPAGNON, *Les Antimodernes*, ed. cit., pp. 92 e segs.: «Péché originel», em que se salienta a partir de Joseph Maistre, a convicção de uma **culpabilidade** universal, agravando o tema agostiniano com uma cor schopenhaueriana. Chega a defender teses bem próximas do dolorismo cristão, ao defender o sacrifício necessário em termos victimais e oblativos, embora deixando na ambiguidade a cumplicidade entre vítima e carrasco...: “*La victime est le bourreau*” (*Ibid.*, pp. 107 e segs.). *Vide* também Jacques MAÎTRE, L’«Orphéline de la Bérésina», ed. cit., pp. 321 e segs. Há na tradição romântica uma ambiguidade entre o *sentimento redentor* e a sedução pela representação luciferina do próprio mal, qual *romantismo satânico*... Sobre este tema, cf., entre outros, Michael KOHLHAUER, “L’histoire-mal. Approches pour un (non-)lieu littéraire”, in: Myriam WATTHEE-DELMOTTE e Paul-Augustin DEPROOST, (org.), *Imaginaires du mal*, Paris/ Louvain-la-Neuve, Cerf/ Univ. catholique de Louvain, 2000, pp. 189-207, sobretudo pp. 200 e segs.: «Maux du moi». Distinga-se ainda entre o *sofrimento voluntário*, o “sacrifício” assumido e o que possa ser o **dolorismo** malsão, um inegável masoquismo, que até trai, sob a aparência de grande abandono e entrega oblativa, um extraordinário sentido de “busca de si”, de reforço egoísta e até de incapacidade de *amor e dom*. Cf. algumas destrinças em nosso estudo: Carlos H. do C. SILVA, “A linguagem da Redenção: Reflexão filosófica e indicativo espiritual” (Com. ao Simpósio «A Cruz e Redenção»), in: *Didaskalia*, XIV, (1984), pp.77-112.

¹⁹⁵ *Vide infra* ns. 226 e 239 de acordo com o paradigma do *Trésor du Carmel*... e do sentido *reparador* dominante. A conhecida fórmula de TMJ, *Ms A 84r*, 5 e segs. (ed. cit., pp. 270-271): “*Je pensais aux âmes qui s’offrent comme victimes à la Justice de Dieu (...) mais j’étais loin de me sentir portée à la faire. (...) Votre Amour Miséricordieux n’en a-t-il pas besoin aussi? (...) O mon Jesus! que ce soit moi cette heureuse victime, consumez votre holocauste par le feu de votre Divin Amour!*...” – retoma também a influência visitandina das «duas santidades»: Justiça e Misericórdia... e *vide supra* n. 190.

¹⁹⁶ Os quadros pedagógicos da época, cf. ainda n. 231 recordando também as leituras infantis e os padrões de vida familiar... *vide* n. seguinte e outras referências em nosso estudo: Carlos H. do C. SILVA, “O miniatural em Santa Teresa do Menino Jesus – Da mudança de escala na via de santidade”, in:

a sua irmã Celina na abordagem de alguns temas “de história e de ciências naturais”, por muito elementares que fossem, mostram como se criavam os gostos quer da romantização da Natureza, até no pendor artístico e de labores estéticos confiados ao desenvolvimento feminino, quer de uma sensibilidade moral de que a vida religiosa irá ser uma ressonância.¹⁹⁷

Mas o que nos virá revelar melhor os contornos desta sombra da vida de Teresa é ainda a linguagem como capacidade literária, não a cavaleiresca espada, mas a moderna “pena” com que a pessoa do escritor se afirma.¹⁹⁸ Antes da tardia definição do papel dos

Didaskalia, XXXII – 2, (2002), pp. 147-243. A **educação feminina** não faz já apelo a um modelo directamente aristocrático que, aliás, se reflectiu na educação conventual ainda no séc. XVII, sobretudo nos Cenáculos de oração (Mme. Acarie, Mme Guyon...), etc., mas reflui agora em paralelo e contextualizando os trabalhos da vida claustral a partir dos paradigmas pequeno-burgueses (cf. Régine PERNOUD, *Histoire de la bourgeoisie en France*, t. II: *Les Temps modernes*, Paris, Seuil, 1962, pp. 492 e segs.), como acontecia entre o lar de Buissonnets e o ambiente do Carmelo de Lisieux. Cf. Anne MARTIN-FUGIER, “Os ritos da vida privada burguesa”, in: Philippe ARIÈS e Georges DUBY, (dir.), *História da Vida Privada*, ed. cit., pp. 193-261; também Georges DUBY e Michèlle PERROT, (eds.) *Storia delle Donne*, Roma, G. Laterza, 1991 e trad. port., Porto, Afrontamento, 1994, pp. 303 e segs. et passim. Desenho, pintura música..., um pouco de gramática, aritmética, geografia e história, e pouco mais... - eis o que constituía a pobre cultura das raparigas da época a que se juntava sobretudo o manual de etiqueta das “boas maneiras” da menina (por exemplo de Clarisse JURANVILLE, *Le Savoir-faire et le Savoir-vivre dans des diverses circonstances de la vie. Guide pratique de la vie usuelle à l’usage des jeunes filles*, Paris, Boyer et Cie [1885]; manual que a família Martin possuía.) A própria prática religiosa haveria de ser edificante e ritmada pelo mesmo padrão de vida recomendado. Este modelo repercute-se e encontra-se de forma equivalente dentro dos Conventos. Cf. F. MAYEUR e J. GADILLE, *Éducation et images de la femme chrétienne en France au début du XXe siècle*, ed. cit., pp. 20 e segs.; vide também: Yvonne TURIN, *Femmes et religieuses au XIXe siècle. Le féminisme en religion*, Paris, Nouvelle Cité, 1989, pp. 50 e segs.

¹⁹⁷ Cf. Ms A 46vº, 21 (ed. cit., p. 147 e n.); vide *supra* ns. 184 e 92. Vem a propósito expressar a problematização, não tanto do conhecido trauma sexual que Freud diagnosticou e se manteve no chamado “platonismo cristão” (vide também referências em Uta RANKE-HEINEMANN, *Eunuchen für das Himmelreich*, Wiesbaden, Hoffmann/ Campe V., 1988), e também da tradicional misoginia cristã em relação às manifestações espirituais por exemplo das *beguínas* (vide referências em nosso estudo: Carlos H. do C. SILVA, “Da ambiguidade devota à espiritualidade concepcional – O feminino em Santa Beatriz da Silva e Santa Joana de Valois”, in: *Rev. de Espiritualidade*, 49, Jan.-Março (2005), pp. 43-72), mas sobretudo da ambiguidade em que concretamente se constituem os modelos de vida das **clausuras femininas**: verdadeiros ‘vasos’ de *transformação espiritual* ou ‘infernos’ psiquistas e autênticas prisões enfermáticas? Cf. Geneviève REYNES, *Couvents de femmes. La vie des religieuses cloîtrées dans la France des XVIIe et XVIIIe siècles*, Paris, Fayard, 1987, sobretudo pp. 201 e segs.: «Le monde et le cloître» e pp. 221 e segs.: «Prisons ou hôtels?»...; vide ainda Odile ARNOLD, *Le corps et l’âme... (= Le corps et l’âme, La vie des religieuses au XIXe siècle*, Paris, Seuil, 1984), pp. 23 e segs.: «La fuite du monde»; e pp. 121 e segs.: «Chair et esprit»...; também vários testemunhos recentes em: Bruno GIORDANI, *La donna nella vita religiosa. Aspetti psicologici*, Milano, ed. Ancora, 1995; Irene MAHONEY, (ed.), *A Company of Women, Journeys through the Feminine Experience of Faith*, Liguori (Missouri), Triumph B., 1996. Não se deve esquecer um passo em que TMJ critica o modo de “desprezo” pelas mulheres manifestada pela Igreja: Ms A 66vº, 6, ed. cit., p. 205: “Je ne puis encore comprendre pourquoi les femmes sont si facilement excommuniées (...) Ah! Les pauvres femmes, comme elles sont méprisées!... Cependant elles aiment le Bon Dieu en bien plus grand nombre que les hommes (...)”.

¹⁹⁸ Sobre esta *defesa da fé* pela retórica sacra, desde a paretense medieva até à moderna **apologética**, cf.

intelectuais, já aquela linguagem, muito embora regional (até com fórmulas dialectais normandas...) ou de identidade nacional serve na poesia e na religião como emblemática de uma atitude de uma personalização ao modo de Joana d'Arc.¹⁹⁹



Teresa a representar Joana d'Arc na prisão (retrato por Celina)

“[Jeanne]: *«Mès voix me l'ont prédit, me voici prisonnière*
 Je n'attends de secours que de vous, ô mon Dieu
 Pour votre seul amour, j'ai quitté mon vieux Père
 Ma campagne fleurie et mon ciel toujours bleu.
 Pour votre seul amour, j'ai quitté ma vallée (...)
 Une obscure prison, voilà ma récompense

(...) *Dans ma sombre prison, je cherche en vain l'étoile*
Qui scintille le soir au firmament si beau (...). » “

(THÉRÈSE DE LISIEUX, *RP 3* «Jeanne d'Arc accomplissant sa mission», in: *Œuvres*, ed. N.E.C., p. 137)

também Anne FERRARI, *Figures de la contemplation, La «rhétorique divine» de Pierre de Bérulle*, Paris, Cerf, 1997... Aliás, muito da grande *oratória sacra* de Bossuet, Fénelon, Bérulle..., repercute-se no tom deste combate da Igreja tridentina contra as dolorosas divisões em relação aos Protestantes, e está presente num certo rigorismo católico (cf. Jean-Louis QUANTIN, *Le rigorisme chrétien*, Paris, Cerf, 2001...) que, por via das Ordens religiosas, em especial de clausura, que se manifesta ainda no ambiente eclesiástico ao tempo de TMJ. *Vide* referências em Max VILAIN, “Thérèse et les écrivains”, in: Id., *Thérèse de Lisieux et nous*, ed. cit., pp. 179-260; quanto à *literatura* “comprometida” de TMJ no âmbito também dos temas de reflexão e recreação piedosa no Carmelo de Lisieux, cf. em Pierre Claude BRESSOLETTE, “Les courants religieux au moment de la parution de l'*Histoire d'une Âme*”, in: *Rev. Thérésienne*, n° 154, avril-juin (1999), pp. 55-71, sobretudo pp. 61 e segs. «La culture de la fin du siècle».

¹⁹⁹ O processo de Beatificação de **Joana d'Arc** estava em curso (Serve de Deus, assim ‘venerável’ desde 27 de Jan. de 1894) e a jovem TMJ revia o seu zelo de «guerreira» de «cruzada» pela Igreja naquela figura, que, aliás, sob certo traço de teimosia e de persistência se encontrava com TMJ: “Le

Disto se faz o eco nas “recriações” poéticas e nas pequenas peças de teatro que nos conventos se representavam e que, em Lisieux, deu azo a que a própria Teresa desempenhasse esse papel da santa heroína.²⁰⁰ E era tal a óbvia *identificação* com esse papel que, fotografadas cenas desse espectáculo – o que constituía já uma ousada inovação técnica dentro da clausura – uma dessas fotografias, autografada, foi enviada como significativo testemunho espiritual a Diana Vaughan, suposta convertida da maçonaria (tratava-se, de facto, de invenção de Léo Taxil... um duplo impostor em relação ao livre-pensamento e ao catolicismo...).²⁰¹

Linguagem de combate e tão preconceituosa assim que, independentemente de ter sido apanhada na fraude montada por esse farsário, acabava por se manifestar, como aconteceu no caso Dreyfus (que foi exemplarmente invectivado por E. Zola, entre muitos outros...),

mouvement de va-et-vient de Jeanne à Thérèse, dans une réflexion prolongée, est en effet pour la carmélite l'occasion d'une intégration personnelle, un appel au dépassement.“ Cf. «Présentation» a RP 1, in: ed. cit., p. 54. Porém, tenha-se, outrossim, presente a observação de Jean GUITTON, «Thérèse s'assimile moins à Jeanne qu'elle n'assimile Jeanne à sa propre voie.», in: *Vie Thérésienne*, nº 1, janv. (1961), p. 36 (apud «Présentation» a RP 3, in: ed. cit., p. 114). A análise do vocabulário e até desses modos idiomáticos de *dizer* “le bébé qui est à la mort” foi empreendida por J. MAÏTRE, «L'Orphéline de la Bérésina», ed. cit., pp. 324 e segs. Aí se encontram referências aos regionalismos normandos – “le patois normand” aprendido em Semallé (com a ama ainda muito pequena) e em Allençon, por TMJ –, sobretudo emergentes nesta última fase dos *Derniers entretiens*, cf. *Ibid.*, pp. 325 e segs.

²⁰⁰ O texto suscitado pela pretensa “conversão” de Diana Vaughan foi *Le triomphe de l'humilité*, (RP 7, in: ed. cit., pp. 239 e segs.; cf. *Lettre de Ir^a. M^a. da Eucaristia a Mme Guérin de 17/06/1896*) – tratava-se do combate do Bem, de S. Miguel Arcanjo contra o luciferino poder das trevas, Asmodeu... Tema bem adequado ao caso dessa “conversa” e “nova Joana d’Arc”... (*Ibid.*, pp. 244-245). A «**identificação**» de TMJ com Joana d’Arc está atestada nas suas «Recreações piedosas» («*La mission de Jeanne d’Arc*» (RP 1; in: ed. cit., pp. 51 e segs.) e «*Jeanne d’Arc accomplissant sa mission*» (RP 3, in: ed. cit., pp. 111 e segs.), e no ideário da França católica e anti-republicana da época. *Vide n. anterior*. Poder-se-ia dizer que Joana d’Arc representa para TMJ um seu *alter-ego*... (cf. ainda a perspectiva psicanalítica exposta em Alain de MIJOLLA, *Les visiteurs du moi, Fantômes d'identification*, ed. cit., pp. 198 e segs.) ...e que é também essa a “projecção” heróica da sua desejada santidade... Cf. ANNE-MARIE DE LA SAINTE-FACE (Domrémy), “Thérèse de Lisieux et Jeanne d’Arc, une solide amitié dans la communion des saints”, in: Dominique POIROT, (dir.), *Thérèse carmélite*, ed. cit., pp. 205-214. *Vide supra* ns. 168, 199 e *infra* 201.

²⁰¹ Cf. Diana VAUGHAN, *Mémoires d'une Ex-Palladiste, Parfaite Initiée, Indépendante, dévoilant les Pratiques Satanistes des Triangles Lucifériens* (1896), que constituiria a narrativa da “conversão” do Paladismo, ou gnose do duplo Deus, e do Satanismo maçônico da sua prévia iniciação, à tradição do verdadeiro Deus Trindade, da Encarnação, da Eucaristia e de todos os mistérios da religião católica... notícia deste caso em «Thérèse mystifiée et à l'épreuve (1896-1897) / L'affaire Léo Taxil et RP 7», in: *Récréations pieuses – Prières*, («*Euvres complètes*», ed. cit.), *Appendices*, pp. 413-455. Esta **mistificação de Leo Taxil**, blasfema até – no que compôs como *Neuvaine Eucharistique pour réparer*, etc. –, envolveu indirectamente fotografia que lhe havia sido enviada de um quadro feito em honra de Joana d’Arc, representando a aparição de Santa Catarina à padroeira de França, provinda do Convento das Carmelitas. Era a fotografia em que TMJ desempenhava o papel de Joana d’Arc, aquando da representação de uma das *Recreações piedosas* no Carmelo em 1895 (cf. *RP: Appendices*, ed. cit., pp. 444-445).

colhida mais na cega apologética doutrinária do que no testemunho de uma *apologia pro vita sua*, como se diria com o Cardeal Newman.²⁰²

A própria *autobiografia* acaba por haver esta função “propagandística” tal como se entendeu nesse extremo labor editorial que fazia do Convento de Lisieux uma verdadeira empresa tipográfica, cujo crescimento incessante não deixou de levantar dúvidas e perplexidades face às exigências quotidianas da Regra e ao ritmo da vida carmelitana.²⁰³

Mas o que este ou outros usos apologéticos da linguagem faziam era manifestar também as ordens do *não-dito*, do *silenciado* ou *recalcado* como diria Freud, ou mesmo de um inexplicável e irreduzível, tanto como *sentimento*, quanto como *vontade de poder*.²⁰⁴

²⁰² Sobre o caso Dreyfus, cf. A. COMPAGNON, *Les antimodernes*, ed. cit., pp. 189 e segs.: «Antisemitismo ou antimodernismo...». O modelo *autobiográfico* justificativo, afinal apologético na *defesa de uma vida* ao serviço da fé, atesta-se bem no Cardeal John Henry NEWMAN, *Apologia pro Vita Sua*, ed. Harmondsworth, Penguin B., 1994 reed., pp. 23 *et passim*. Em contraste tenham-se presentes as “autobiografias” de Charles DARWIN, *Autobiographies*, Harmondsworth, Penguin, 1986 e reed.

²⁰³ “*Le schéma-type de la diffusion est plutôt celui-ci, répété à des milliers d'exemplaires: quelqu'un lit l'Histoire d'une Âme. Cette lecture le bouleverse, parfois le transforme. Il prie «la petite sœur Thérèse», se trouve exaucé. Il écrit au Carmel de Lisieux, demande un souvenir, fait un pèlerinage sur la tombe de la jeune carmélite. Il fait part de son enthousiasme à d'autres, prête le livre. A leur tour, ces lecteurs sont exaucés, demandent des reliques, etc.*” – diz Guy GAUCHER, *Histoire d'une vie*, ed. cit., p. 224, onde também faz referência àquela voz corrente sobre a «indústria tipográfica» das irmãs Martin, em Lisieux: «*On a dit, et parfois écrit, que cet étonnant processus de diffusion était dû à l'industrie des sœurs Martin, expertes à mettre en valeur leur petite sœur*». Vide também B. GOULEY, R. MAUGER e E. CHEVALIER, *Thérèse de Lisieux ou La grande saga d'une petite sœur*, ed. cit., pp. 28 e segs.: «Un coup d'édition...»; cf. também Conrad de MEESTER, “De la cellule de Thérèse de Lisieux à l'atelier de l'imprimeur. Le tout début de l'Histoire d'une Âme”, in: Várs. Aut., *Thérèse et ses théologiens* («Actes du colloque à l'Institut Catholique de Toulouse») Paris/ Venasque, Saint-Paul/ Carmel, 1998, pp. 13-51.

²⁰⁴ O que fica por dizer ou o que não se quer declarar... Cf. Jacques MAÎTRE, *Mystique et Féminité*, ed. cit., pp. 463 e segs.: «La mystique comme discours». Cf. *supra* n. 82. Por um lado, o **topos linguístico limitativo mesmo da experiência interior**, cf. M. de CERTEAU, *La Fable mystique*, ed. cit., pp. 103 e segs.; por outro lado, o indizível seja no sentido ainda freudiano de *das Unheimliche* (cf. S. FREUD, *Das Unheimliche und andere Texte*, Frankfurt, Fischer V., 1980 reed.), seja na ordem do “poder de uma Vontade” que transcende “a verdade dita”, como se indica na posição nietzschiana. A possibilidade de *mentir*, como “voluntária enegação de Deus”, ou no discurso do *ateísmo* e sobretudo da *des-crença*, faz aproximar a experiência do filósofo alemão do que irá ser o drama do “túnel escuro” da ausência de *fé sensível* em TMJ, cf. *Ms C 5v*, 13 e segs. Aliás, o que há de extraordinário naquele caso do falsário Léo Taxil (aliás Gabriel Jogand: *vide* síntese biográfica em «Thérèse mystifiée et à l'épreuve...», cit. *supra*, pp. 432-435) é a *possibilidade*, aliás assinalada desde o ensinamento evangélico, da *hipocrisia*, da “reserva” de uma outra verdade interior, quer nos “fariseus enganadores” (cf. *Mt* 23, 13...), quer nos “lobos com pele de cordeiros” (cf. *Mt* 7, 15...)... Reconhece-se esta extraordinária evidência de *nunca se saber* se o que alguém afirma é o que *sinceramente* pensa e sente, ou se se trata de uma mistificação, tanto na maldade enganosa como a de Léo Taxil, quanto no “fingimento” radical de todo o teatro da vida (no sentido de Shakespeare, de F. Pessoa...), mesmo para o mais sincero ou pretensamente *autêntico* dos “crentes”. Que como dizia aquele ilusionista: “a estupidez do mundo não tem limites” («*Allons! La bête humaine n'a pas de limites!*»), cit. *apud: Ibid.*, p. 434), sendo por isso relativamente fácil enganar os crédulos; donde o necessário profundo discernimento, em particular, nas sendas do espírito por onde, muitas vezes, se torna manifesto o engano do “Anjo de luz” (*Lúcifer*), cf. *2Cor* 11, 14.

Por isso, por muito que possa parecer estranho existe uma próxima relação entre as ideologias, sobretudo nietzschiana do “poder de dominar” e a aparente linguagem da impotência e da fragilidade da vida das almas consagradas e, em especial, na atitude de *abandono*.²⁰⁵

Entre o *dilige et quod vis fac* de St^o. Agostinho e o *para além do Bem e do Mal* de Nietzsche parece haver um equivalente paralelo do que se pode estabelecer entre Teresa de Lisieux e o filósofo niilista.²⁰⁶

Mas o que também nesta linguagem de vários textos da época e no seu mesmo dizer aparece é o traço geral de um clima social e moral de *medo* (e *violência*), de sentimento de precaridade do indivíduo e da vida pessoal, intensificando, por isso, quer a capacidade de revolta, quer a atitude de fuga, tão típica do tradicional platonismo cristão que nessa altura se intensifica.²⁰⁷ E, tal clima de medo que, mais do que

²⁰⁵ A Vontade de Dominação ou de Poder e a máxima *fraqueza*, ou até humilhação, com a qual muitas vezes se confunde a humildade, mas é antes o seu inverso enquanto *submissão*, acabam por *coincidir*, quer no modelo psicanalisável “sado-masquista”, quer na dialéctica do “senhor e do escravo”, etc. Cf. F. NIETZSCHE, *Wille zu Macht*, (in: «Sämtliche Werke» Kritische Studienausgabe, - t. 13) e *vide n.* seguinte. Enquanto dominar esta expressão de poder não haverá lugar para se falar de amor e, por isso, não se deixa de considerar certa ambiguidade entre a “lógica” desta dominação ou deste ser dominado da *linguagem dos desejos* em TMJ e, por outro lado, o seu *real abandono* (por oposição ao “abandono” quietista e de pura passividade...), a serena oblação de si no imediato e “de mãos vazias” (cf. *Pri* 6, ed. cit., p. 556: “*Au soir de la vie, je parâitrai devant vous les mains vides...*”; cf. *supra* n. 111).

²⁰⁶ Sobre aquele tema do âmbito da *liberdade do Espírito* (cf. *Jo* 3, 8) e a expressão agostiniana da *In epist. ad Parthos*, VII, 8... em paralelo ético com F. NIETZSCHE, *Jenseits von Gut und Böse*, (in: «Sämtliche Werke» Kritische Studienausgabe, - t. 5); cf. outras referências em nosso estudo: Carlos H. DO C. SILVA, “A “via rápida” de auto-realização numa óptica transpessoal – Exemplo da experiência mística de Teresa de Lisieux”, (Comun. ao “Semin. Internac. «A Vivência do Sagrado», Fac. de Psicologia e Ciências da Educação, Lisboa, 6-8 Nov. 1996), in: Várs. Auts., *A vivência do Sagrado*, Coord. Núcleo de Psicol. Transpessoal, Fac. Psicologia, Univ. Lisboa, Lisboa, Huguin, 1998, pp. 65-99. O assunto já foi também estudado no contraponto do que se poderia dizer o ‘crer’ em *descreer* (do Autor da afirmação *Gott ist tot*) e no ‘descreer’ em *crer* (de TMJ na experiência *tenebrosa* em que teve de “querer crer”... *Ms C 7r^o 8* e segs.): cf. Noëlle HAUSMAN, *Nietzsche – Thérèse de Lisieux*, Paris, Beauchesne, 1984, onde salienta o retorno ao estado infantil no *Also sprach Zarathustra*, bem assim, diversamente, a “infância espiritual” na *Histoire d’une Âme*. Entre a mensagem do riso niilista e trágico de Nietzsche e o *oferecimento* activo e na Caridade segundo o sorriso e a dinâmica da confiança de TMJ estabelece-se, entretanto, o contraste fundamental. E, todavia, é próxima a tangência entre esta última experiência de *abandono* e a da “morte de Deus”... Cf. também antecipada experiência do niilismo em Pranzini: cf. J.-F. SIX, *Thérèse de Lisieux*, ed. cit., pp. 130 e segs. Uma das leituras teológicas deste “despojamento” do *religioso* em TMJ, assim perspectivada nesta “verdade” niilista de uma purgação da fé, levaria a aproximá-la (e muito) do “Cristianismo não-religioso”, outrossim de uma *práxis* do Amor, do Deus de Misericórdia, também do protestante e mártir do nazismo, Dietrich BONHOEFFER, *Akt und Sein, Transzendentalphilosophie und Ontologie in der Systematischen Theologie*, in: «Werke», München/ Günterloh, Chr. Kaiser & Güntersloher V., 1988, t. 2...; cf., a propósito, Sylvain DESTREMPES, *Thérèse de Lisieux et Dietrich Bonhoeffer, Kénose et altérité*, Montreal/ Paris, Éd. Médiaspaul/ Cerf, 2002.

²⁰⁷ Importa não confundir esta “singularidade” do *individual* com a rede da «*vie privée, c’est-à-dire l’importance reconnue aux relations familiales, aux formes de l’activité domestique et au domaine*

numa consciência do pecado é a do *mal social*, ou injustiça, vai intensificar várias atitudes inclusivamente obsessivas e neuróticas.²⁰⁸

As formas de educação acabam, pois, nessa época por agravar neste último sentido o que poderiam ser as inseguranças do mundo moderno, desde as crises políticas, económicas, etc., até às mutações culturais, com as novas propostas estéticas, científicas, filosóficas e até religiosas.

O retrato esta situação, a partir ainda do contacto, com o ateísmo de Léo Taxil e de outros, vem implícito no que Teresa clama como o inacreditável de tal impiedade: «...*La pensée du Ciel faisait tout mon bonheur, je ne pouvais croire qu'il y eût des impies n'ayant pas la foi. Je croyais qu'ils parlaient contre leur pensée en niant l'existence du Ciel (...).*»²⁰⁹

Teresa fica a saber o que é a *descrença* ou a descobrir de dentro e por experiência um *ateísmo* que melhor se diria um “vazio”, como se na sua mesma consciência falasse a linguagem da mutação de escala da época.²¹⁰

Em última análise destes contornos que delineiam o “negativo” da vida de Teresa não se pode esquecer o traço doentio em que a

des intérêts patrimoniaux...» (cf. Michel FOUCAULT, *Le souci de soi, (Histoire de la sexualité, 3)*, Paris, Gallimard, 1984, p. 56) Tenha-se presente a destriça entre esta *vida privada* altamente organizada e o sentido *ascético* e de revolta social presente no *individualismo*, que – segundo FOUCAULT, *ibid.*, p. 57, se inspira, outrossim, dos antigos paradigmas da epimeleia dos Gregos e da tekhnè toû bíou da anacorese monástica cristã: “*La vie privée (...) constitue le centre de référence des conduites et un des principes de sa valorisation – c’est, semble-t-il, le cas des classes bourgeoises dans les pays occidentaux au XIXe siècle; mais par là même, l’individualisme y est faible et les rapports de soi à soi n’y sont guère développés. (...) Le mouvement ascétique chrétien des premiers siècles s’est présenté comme une accentuation extrêmement forte des rapports de soi à soi, mais sous la forme d’une disqualification des valeurs de la vie privée.*» (sublinhámos).

²⁰⁸ O apocalíptico, também o milenarismo, etc. (cf. *supra* n. 61) sobretudo agravando o *pessimismo* e a cultura até intelectual desse *decadentismo*... Cf. A. COMPAGNON, *Les antimodernes*, ed. cit., pp. 63 e segs. *supra* n. 182.

²⁰⁹ Cf. Ms C 5r^o-v^o. Está implícito o bíblico sentido de que só o louco possa afirmar “não haver Deus”: *vide* n. seguinte; porém, de facto, TMJ vai experimentar de forma bem lúcida o avesso da sua confiança, nessa *experiência de obscurecimento da fé* que reporta neste mesmo passo: Ms C 5v^o, 7 e segs. e *vide supra* n. 154.

²¹⁰ Cf. nosso estudo: Carlos H. do C. SILVA, “O miniatural em Santa Teresa do Menino Jesus – Da mudança de escala na via de santidade”, in: *Didaskalia*, XXXII – 2, (2002), pp. 147-243. Não sendo aqui ocasião para desenvolver este tema da *incroyance*, remete-se, entre outros, para J.-F. SIX, *Lumière de la nuit*, ed. cit., pp. 231 e segs.: «Ceux qui n’ont pas la foi»; Id., *Thérèse de Lisieux par elle-même, L’épreuve et la grâce*, ed. cit., pp. 304 e segs.: «*Les grands pécheurs... Les âmes religieuses*»; Noëlle HAUSMAN, “Thérèse, Nietzsche et l’athéisme moderne. La paternité de Dieu”, in: Várs. Auts., *Une sainte pour le troisième millénaire*, ed. cit., pp. 227-242; ainda Roger DELAUNAY, “Thérèse et l’incroyance en son temps”, in: Dominique POIROT, (dir.), *Thérèse carmélite*, ed. cit., pp. 49-64. Cf. o tema da “noite”, *supra* n. 154...

linguagem religiosa, certo obscurantismo em relação aos cuidados médicos, e sobretudo pesado fardo hereditário e de traumático desenvolvimento ao longo da infância, faz da vida desta precoce carmelita também *um caso clínico*.²¹¹

O assunto já foi devidamente salientado até para melhor salvaguardar como a santidade e a heroicidade de virtudes não tem de vir associada com a plena saúde, o equilíbrio de uma tipologia de perfeição natural.²¹² Mas acresce o facto de haver na época uma cultura, mesmo no ambiente profano, que propende para a valorização quase mórbida da doença, da melancolia ou até da morte na ‘flor da idade’, dentro de um ideário romântico e ultra-romântico, que projecta para este além túmulo o sentido do amor e da felicidade, reiterando o mundo como um ‘vale de lágrimas’...²¹³ Ali a flor da idade não seria o *akmé* da maturidade clássica sonhada ainda pelo renascimento e pelo humanismo progressista do séc. XVIII e XIX, mas a regressão infantil

²¹¹ Multiplicam-se os diagnósticos não só a respeito da fragilidade física, a sua pequenez, mas também a propósito de traços psíquicos e até de *nevrose*: Cf. J.-F. SIX, *La véritable enfance de Thérèse de Lisieux, Névrose et sainteté*, Paris, Seuil, 1972, sobretudo pp. 192 e segs. em que se relatam os diversos “lutos” e a depressão de TMJ; *vide* mais desenvolvidamente Jacques MAÎTRE, «*L’Orphéline de la Bérésina*», pp. 223 e segs.: «La prière aux petits frères et sœurs morts (1886)».

²¹² Cf. referências sobre a **tipologia da santidade** em nosso estudo: Carlos H. do C. SILVA, “Perfeição e modelo: - Santidade e tipologia espiritual a propósito de Edith Stein e Faustina Kowalska”, (Confer. na *XIX Semana de Espirit.*: «*A Santidade*», org^a. Padres Carmelitas Descalços, «Centro de Espiritualidade», Avesadadas, Marco de Canaveses, 26-31 Agosto, 2002), in: *Rev. de Espiritualidade*, X, n.º 40, Out.º/ Dez., (2002), pp. 272-306; (2ª parte): “Perfeição e modelo (II): -A Santidade segundo Edith Stein e Faustina Kowalska”, in: *Rev. de Espiritualidade*, XI, n.º 41, Jan./ Mar., (2003), pp. 27-54; (3ª parte): “Perfeição e modelo (III): - A aporia do modelo e a linguagem da exemplaridade”, in: *Rev. de Espiritualidade*, XI, n.º 42, Abril/ Junho, (2003), pp. 109-134.

²¹³ Cf. Jacques MAÎTRE, «*L’Orphéline de la Bérésina*», ed. cit., pp. 321 e segs.; ainda Odile ARNOLD, *Le corps et l’âme*, ed. cit., pp. 288 e segs.: «C’est si beau de mourir jeune», mas *vide ibid.*, p. 291: «...ce qui nous apparaît aujourd’hui piété conventionnelle ou morbide était peut-être, en réalité, dans ce climat, lucidité froide et détermination ardente». Grande parte dessa melancolia (nalguns casos Freud diria *histeria*...) é sobretudo “narrada” ou esteticamente desenvolvida, também pelos diários íntimos, as *autobiografias*... num certo pendor “narcísico” assim induzido. Cf. Ph. LEJEUNE, *Le moi des demoiselles*, ed. cit., p. 372 e seg., quando cita a *Lettre sur l’éducation des filles et sur les études qui conviennent aux femmes du monde de Mgr. Dupanloup*, bispo de Orleans, de 1879, quando este já adverte contra «*la manie du style sublime dans l’intime de la vie...Quand elles peuvent dire: moi! dans quelques écrits ou quelques récits, elles chaussent aussitôt le cothurne, passent aux temps héroïques (...).vous êtes presque toujours sûr qu’elle parle d’elle. C’est la personnalité vaine qui se déploie. Ne négligez pas de les prévenir de bonne heure contre ce défaut, leur en montrant le ridicule.*» Cf. *supra* n. 196 e *infra* n. 231. Tenha-se presente nesta mesma época o caso exemplar do Journal de Maria Bashkirtseff (*Mon Journal*, Paris, Biblioth. Nationale, 2000...; já referida *supra* ns. 45 e 180), também estudado neste contexto de literatura no feminino e segundo alguns dos códigos românticos da sensibilidade de então. Cf. Ph. LEJEUNE, *Le moi des demoiselles*, pp. 321 e 401 e segs.

a uma idealização tantas vezes malsã e de *fuga mundi* tipificada na morte da jovem virgem, da criança inocente.²¹⁴

Por outro lado os ambientes concentracionários, como sejam os da família da época, também dos quartéis e dos conventos, bem assim dos asilos e outras instituições quase presidiárias, tendem a reforçar esse clima de interiorismo e clausura.²¹⁵ Interioridade defensiva, por diversas vias, ora na descoberta pequeno-burguesa da dita privacidade, numa família mais nuclear e na sua progressiva definição em termos de lugar idealizado também de afectos, ora na instituição tipo de clausura que seria o asilo (ou a prisão) e com a qual acaba de se configurar o convento de vida contemplativa.²¹⁶

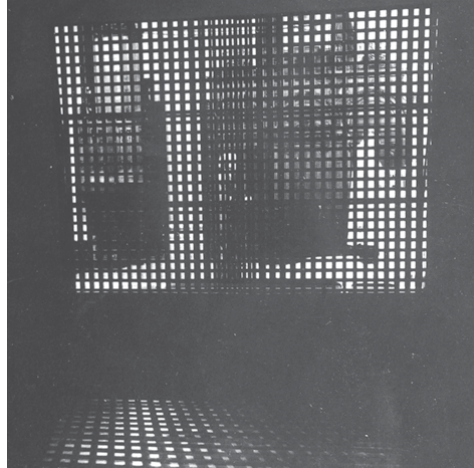
Mais do que a simbólica cerca desse *paradisus claustris* derivado da tradição medieva, a vida de clausura, até nos austeros dispositivos de grades e portões de acesso muitíssimo restrito, de um assinalar em

²¹⁴ Não sendo aqui de desenvolver esta alusão à *infância* até nos múltiplos sentidos, depois, valorizada como «infância espiritual» cf. referências em nosso estudo: Carlos H. do C. SILVA, “O miniatural em Santa Teresa do Menino Jesus – Da mudança de escala na via de santidade”, in: *Didaskalia*, XXXII – 2, (2002), pp. 147-243. Não se pode deixar de sublinhar o contraste entre a cultura religiosa beruliana e tradicional em que a criança era desvalorizada e o extraordinário realce dado à infância já na espiritualidade do séc. XIX. Claro que nisto houve uma evolução também muito ligada com a devoção ao Menino Jesus (aliás, desde o séc. XVII: cf. Henri BREMOND, *La conquête mystique, I – L’écologie française* (in: «Hist. littéraire du sentiment religieux en France...»), Tournai, Bloud & Gay, 1921, pp. 202 e segs.: «L’«esprit d’enfance» et la dévotion du XVIIe siècle à l’Enfant-Jésus...») e com uma outra maneira cultural e social de encarar e até romantizar a “pureza e candura” da criança. No caso de TMJ, apesar da diferente sensibilidade para com as crianças, por parte de Zélia, sua mãe e “mártir” de tantas filhas e também nados-mortos, lutos infantis, etc., há mesmo um tal exagero na sua identificação com o papel do “bebê”, também da menina mimada... que não deixa de fazer pensar num registo regressivo... Cf. J.-F. SIX, *La véritable enfance...*, ed. cit., pp. 186 e segs. *et passim* e vide Michael BALINT, *Thrills and Regression*, London, Hogarth Pr., 1959.

²¹⁵ Se se tiverem presentes as condições concretas da época o espírito que se vivia em muitas clausuras era o de uma “**prisão**” perpétua... (cf. J.-F. SIX, *La véritable enfance...*, ed. cit., pp. 252 e segs.: «À quinze ans, prisonnière au Carmel») muitas vezes estando ausente o sentido laboratorial e de transformação ascético-mística e sendo substituído pelo legalismo, pelo poder discricionário das priorias ou mesmo, indirectamente, dos Bispos, também frequentemente impregnados das concepções misógenas da moral da época e que levava a tratar com rispidez as religiosas. Vide Cf. Michel de FOUCAULT, *Surveiller et punir, Naissance de la prison*, Paris, Gallimard, 1975; e, sobretudo, Erving GOFFMAN, *Asylums, Essays on the Social Situation of Mental Patients and Other Inmates*, Harmondsworth, Penguin B., 1961¹, reed. 1974, pp. 13 e segs.: «On the Characteristics of Total Institutions».

²¹⁶ Cf. Jacques MAÎTRE, *Mystique et Féminité*, ed. cit., pp. 102 e segs.: «La répression». De notar como a própria linguagem é veiculo desta “**clausura**”, tendo em conta as diversas formas estruturantes e diferenciadas de prática dessa “interioridade” consentida... cf. Erving GOFFMAN, *The Presentation of Self in Everyday Life*, Harmondsworth, Penguin B., 1959¹, reed. 1990, pp. 166 e segs. Sobre esta temática ter também presente Pierre BOURDIEU, *La distinction, Critique sociale du jugement*, Paris, Minuit, 1979; Id., *Ce que parler veut dire, L’économie des échanges linguistiques*, Paris, Fayard, 1982, pp. 98 e segs.: «Le langage et le pouvoir symbolique».

tal insularidade no mundo representa a *morte para o exterior* (esse ‘estar no mundo, sem ser dele’).²¹⁷



Grade do coro do Carmelo de Lisieux

“The freest song comes not through bars and wires. And he to whom worshipping is a window, to open but also to shut, has not yet visited the house of his soul whose windows are from dawn to dawn.”

(Khalîl GÎBRAN, *The Prophet*, London, Heinemann, 1926¹, pp. 90-91)

E é nesta perigosidade de um mundo que cerca, quer como tentação de fuga, quer como risco de violação desse espaço sacro, que também se erigem os véus que cobrem de diversos modos a narrativa desta psicologia interiorista até narcisíaca ou autista desta fase da cultura cristã na Europa e sobretudo no catolicismo francês da época.²¹⁸

²¹⁷ Cf. Vide Odile ARNOLD, *Le corps et l'âme*, ed. cit., pp. 23 e segs.: «La fuite du monde». Sobre o sentido da **vida monástica**, cf. Thomas MERTON, *Monastic Peace (Abbey of Gethsemani)*, Kentucky, Abbey of Gethsemani, 1958; Id., *The Silent Life*, N.Y., Farrar, Straus & Giroux, 1980 reed.; Id., *The Monastic Journey*, ed. Br. Patrick Hart, London, Sheldon Pr., 1977.

²¹⁸ Vide os modos de convívio das comunidades religiosas, sobretudo de **conventos femininos** da época: CAMILLE e MARIE DE LA RÉDEMPTION, (Carmel de Lisieux), “Horizon de femmes à la fin du XIXe siècle à Lisieux: la bourgeoisie et le Carmel, cadre de la vie de Thérèse”, in: Dominique POIROT, O.C.D., (dir.), *Thérèse carmélite*, ed. cit., pp. 25-47. Vide também: F. MAYEUR e J. GADILLE, *Éducation et images de la femme chrétienne en France au début du XXe siècle*, Lyon, L’Hermès, 1980; Claude LANGLOIS, *Le Catholicisme au féminin*, Paris, Cerf, 1984; cf. ns. 215 e 216 e consultem-se ainda: Georges DUBY e Michelle PERROT, *Histoire des femmes en Occident*, ed. cit., t. IV, *Le XIXe siècle* e t. V: *Le XXe siècle*.

A loucura que se escondia nos asilos, os criminosos que se prendiam e se retiravam do convívio social por razões eugénicas e da dita “boa consciência” da sensatez pública,²¹⁹ estabelece um perigoso paralelo com a vida religiosa de clausura, não menos inquietante no seu exagero de perfeição por essa *mortificatio* que aqui se poderia traduzir por esse experimentar ‘a morte em vida’, um Céu antecipado na quase exclusiva vida orante.²²⁰

De facto, contra o ideal activo e contemplativo não só do *ora et labora* monástico e beneditino, bem assim com a inspiração de *contemplação na acção* quer da Santa de Ávila, quer do espírito inaciano que tanto abre para a intervenção pedagógica do magistério cristão *na sociedade e no mundo*,²²¹ a evolução da mentalidade de clausura acaba por mais se impor a partir do Concílio de Trento, aplicando-se até a ordens religiosas inicialmente concebidas para a vida assistencial e activa, como seja o caso da Visitação de São Francisco de Sales e Santa Joana de Chantal.²²²

E é ainda esta mentalidade que, até muito por via de Berulo e da influência de uma espiritualidade oratoriana muito especificamente *clerical* e privilegiando o grau de perfeição da consagração religiosa contemplativa em relação à das ordens activas, e obviamente em relação à vida de piedade dos leigos, que o próprio Carmelo francês da reforma teresiana há-de reflectir, sobretudo ao longo do séc. XIX, esse romantismo da vida claustral na analogia com o perfeito abandono do

²¹⁹ Cf. Michel de FOUCAULT, *Histoire de la folie*, Paris, Union d'Éditions, 1961, pp. 248 e segs., também: E. GOFFMAN, *Asylums, Essays on the Social Situation of Mental Patients and Other Inmates*, Harmondsworth, Penguin B., 1961¹, reed. 1974, pp. 157 e segs.

²²⁰ Cf. Odile ARNOLD, *Le corps et l'âme*, ed. cit., pp. 288 e segs.: “La pensée de la mort: ‘C’est si beau de mourir jeune...’”. Ainda um encratismo e um trauma em relação à *encarnação*... cf. *ibid.*, p. 289: “...le monde comme le lieu de tous les dangers, tentations et péchés, surtout les péchés de la chair et le mariage même – saint Louis de Gonzague étant l’illustration habituelle de la pureté et de la virginité –, tendant vers une vie toute angélique très caractéristique de l’époque (nous sommes ici en 1864)”. Cf. *supra* n. 197.

²²¹ Cf. Charles-André BERNARD, *Le Dieu des mystiques*, t. III – *Mystique et action*, Paris, Cerf, 2000, pp. 340 e segs., referindo ainda a posição de Lallemand...: «Contemplation-action». Vide MELQUIADES ANDRÉS, *La teología española en el siglo XVI*, Madrid, B.A.C., 1976, t. I, pp. 356 e segs. (Ascesis metódica), e *vide Ibid.*, t. II, pp. 529-530 (“contemplación y acción”), sobretudo na perspectiva inaciana.

²²² Cf. Étienne-Marie LAJEUNIE, *St. François de Sales et l’esprit salésien*, Paris, Seuil, 1962, pp. 157 e vide outras referências em nosso estudo: Carlos H. do C. SILVA, “Da ambiguidade devota à espiritualidade concepcional – O feminino em Santa Beatriz da Silva e Santa Joana de Valois”, in: *Rev. de Espiritualidade*, 49, Jan.-Março (2005), pp. 43-72.

mundo.²²³ Clausuras tão rigorosas que mesmo por falecimento dos pais dessas freiras não era consentida a saída para o funeral, como aconteceu no caso da morte do pai de Thérèse de Lisieux...²²⁴

Poderia reconhecer-se nestas periferias, não tanto das grades e véus do locutório e dos cerrados portões do convento, uma clausura física do lugar, – até ridícula quando se tratou, por exemplo, do médico que foi chamado a observar Teresa do Menino Jesus e teve de auscultar através da teia das grades do locutório!²²⁵ –, mas sobretudo o conservadorismo e uma ‘clausura’ de mente e de sensibilidade que cultivava a conversão como *penitência*, identificando a experiência espiritual pelas tonalidades do *pecado* e do *sofrimento*, numa obsessão pela *morte* que menos revelaria o louvor da vida e o sentido ressurrecto de uma outra vivência da Misericórdia divina, para a qual, aliás, outrossim se há-de virar Teresa.²²⁶

²²³ Foi determinante do Carmelo francês a *mediação beruliana*, também através de Mme. Acarie: cf. BRUNO DE JÉSUS-MARIE, *Madame Acarie, épouse et mystique*, Paris, 1942...; *vide supra* n. 193 e cf. referências em nosso estudo: Carlos H. do C. SILVA, “O miniatural em Santa Teresa do Menino Jesus – Da mudança de escala na via de santidade”, in: *Didaskalia*, XXXII – 2, (2002), pp. 147-243. Sobre o tema do *abandono* na acepção da ascético-mística, cf. Charles Anré BERNARD, *Le Dieu des mystiques*, t. II: *La conformation au Christ*, Paris, Cerf, 1998, pp. 702 e segs. «La confiance»; e art. M. VILLER e P. POURRAT, art. «Abandon», in: *Dict. de Spirit.*, I, cols. 1-49. Note-se que TMJ aprendeu de Mme. Swetchine, a importante destriça entre a resignação e o que seja a inteira aceitação positiva da vontade de Deus: «*La résignation est encore distincte de la volonté de Dieu, il y a la même différence qu’il existe entre l’union et l’unité. Dans l’union on est encore deux, dans l’unité on n’est plus qu’un.*» (L 65 (a Celina em 20/10/1888); in: ed. cit., p. 403).

²²⁴ Cf. *Ms A 82rº*, 23 (ed. cit., p. 263 e *vide* n. de comentário).

²²⁵ Cf. testemunho do Dr. Néele que observa assim TMJ pela grade do locutório... *vide* Pierre DESCOUVEMONT e Helmut Nils LOOSE, *Thérèse et Lisieux*, ed. cit., pp. 256-257. Críticas à actuação da então Madre Maria de Gonzague (por exemplo em Maxence Van der MEERSCH, *La petite sainte Thérèse*, ed. cit., pp. 73 e segs. seguindo ainda o testemunho do capuchinho, P. Ubaldo...; e *vide* outra opinião sobre o que seria uma tal “calúnia”, em parte posta a circular pelo clã Martin’ e pela Ir.ª. Agnès, J.-F. SIX, *Lumière de la nuit*, ed. cit., pp. 209 e segs. e *vide* p. 210 e n. 2 em crítica àquela interpretação negativa da Madre Gonzaga. Quanto à figura da Ir. Agnès, cf. Jean VINATIER, *Mère Agnès de Jesus*, ed. cit., supra n. 163. Outros elementos em Guy GAUCHER, *La passion de Thérèse de Lisieux, 4 avril – 30 septembre 1897*, Paris, Cerf/ Desclée, 1993, pp. 71 e segs.: «Les étapes de la tuberculose».

²²⁶ Teve muita influência nesta sensibilidade melancólica mais de um **romantismo cristão** do que de um **realismo evangélico**, os livrinhos devotos que tinham grande circulação na época: cf. até já no Carmelo a utilização da “Flor do Carmelo” como ideal de literatura que tipifica o paradigma da atitude carmelitana: *Trésor du Carmel ou Souvenir de l’ancien Carmel de France*, Tours, Carmel de Tours, 1879 – definida a vocação carmelitana como de «*imitation de sa [du Sauveur] vie cachée et souffrante et immolée (...) de prier pour les pécheurs, de s’offrir pour eux à la justice divine (...)*». Cf. *infra* n. 239. *Vide* também: Joseph BAUDRY, O.C.D., “Un livre sur le Carmel au temps de Thérèse: «Le Banquet sacré»”, in: Dominique POIROT, (dir.), *Thérèse carmélite*, ed. cit., pp. 97-108, pergunta se TMJ terá lido este manual de vida carmelitana: *Le Banquet sacré ou*

Toda uma *cultura* não apenas *pessimista* em relação ao progresso da mentalidade científica, ao desenvolvimento das ciências a até da medicina, etc., que ficará no *Syllabus*,²²⁷ mas uma pauta que plasma a vida individual nesses moldes de morte, como, entretanto, acontece com Thérèse de Lisieux, órfã de mãe, depois de vários partos e nascimentos de seus irmãozinhos que morrem em tenra idade, mais tarde rodeada das muitas mortes aquando de uma severa gripe e contágio entre as irmãs do Carmelo de Lisieux, ainda a dolorosa morte de seu pai, etc.²²⁸

Seja ainda o impressionante caso de Pranzini condenado à pena de morte e até da sua intercessão em relação ao evento,²²⁹ ainda na generosidade da sua piedade infantil, seja a morte de uma sua segunda mãe, a sua irmã Maria, a mais velha, em relação à qual havia feito a transferência aquando da sua orfandade, os vários lutos que sucessivamente tem de fazer em relação às amizades e na recordação daquele tempo de felicidade quase perfeita que de forma embora muito passageira havia conhecido em *Les Buissonets*, naquele idílio como a *benjamim* de seu extremoso pai...,²³⁰ – tudo isso é o recorte da sua

l'Idée d'une parfaite carmélite (=BS) da autoria da Madre JEANNE-MARGUÉRITE DE LA MISÉRICORDE (1654-1735), ed. pelo Carmelo de Albi, em 1844 e reed. em 1870. Além do tom piedoso geral, cada capítulo termina com um «Bouquet spirituel» com extractos e pensamentos espirituais de diversos autores. As ideias expressas apontam para a carmelita como interessadora pela conversão dos pecadores, tornando-se “*victime de charité, pénitences publiques pour les péchés du monde*” (pp. 26-27), a fim de reter a Justiça divina e, antes, atrair a Sua Misericórdia. Para tal supõe-se a perfeita *união* e o combate espiritual, na linha do testemunho de St^a. Teresa de Jesus. Há, de facto, nesta obra muitas fórmulas que se poderiam pôr em próximo convergência com as de TMJ... Apenas um exemplo: “...*saisissant avec soin toutes les petites occasions de chaque jour..., marchant toujours simplement et amoureusement en la présence de Dieu et sous les yeux de son Bien-Aimé..., ne perdant pas plus de vue ce divin objet dont elle doit être une image vivante et achevée qu'un excellent peintre ne cesse de regarder (...)*.” (BS, p. 36) e vide em paralelo TMJ, Ms B 4^o, 45 - 4^o, 3.

²²⁷ Sobre o *Syllabus* do Papa Pio IX, cf. J.-F. SIX, *Du Syllabus au dialogue*, Paris, Seuil, 1970. Cf. *supra* n. 185.

²²⁸ São mortes sucessivas... Cf. Jacques MAÎTRE, «*L'Orphéline de la Bérésina*», ed. cit., pp. 223 e segs.: «La prière aux petits frères et soeurs morts (1886)». Entre 1860, data do nascimento de Maria, a irmã mais velha de TMJ e 1873, data do seu nascimento há nove partos, 4 falecidos ainda crianças, e apenas 5 meninas sobreviventes! São lutos psicológicos, *vide ibid.*, pp. 321 e segs.: «Un bébé qui est à la mort». São ainda os muitos passamentos do Convento

²²⁹ O caso Pranzini, assassino de duas mulheres e uma criança em França, como o do primeiro “pecador” por quem TMJ se interessou ainda muito jovem, através de notícia lida no *La Croix*: cf. Ms A 46^o. Convence-se de que o mesmo se arrepende e converte à hora da condenação à morte. Cf. Guy GAUCHER, «Thérèse Martin et l'affaire Pranzini», in: *Vie Thérésienne*, n^o 48, pp. 275-286; Jean-François SIX, *La véritable enfance de Thérèse de Lisieux*, ed. cit., pp. 232-251; Jacques MAÎTRE, «*L'Orphéline de la Bérésina*», ed. cit., pp. 91: “La véritable attitude religieuse de Pranzini”, pp. 91-98.

²³⁰ A escrita do *Caderno* que constitui o Ms A reflecte essa felicidade *retroactiva*, cf. *supra* n. 117.

presença psicologicamente frágil e assim identificada segundo a psicologia infantil da época.²³¹

A menina prendada, a educação mimada típica de um certo desafogo da classe de comerciantes e pequenos artífices a que pertencia, um certo tipo de formação moral recebida no Colégio que já frequenta²³² e, sobretudo, o clima beato e providencialista da sua própria família,²³³ agravam as tendências reconhecidas de hiper-sensibilidade, de nervosismo e até de doença psíquica que se manifesta na pequena Teresa.²³⁴ As birras extremas, chegando a sufocar, as crises de choro por tudo e nada, numa tal hipersensibilidade doentia (mas pouco observada assim nessa época), a obstinação de certos desejos e a forma até caprichosa de precisar de ser o centro da atenção, o bebé da família... – são exemplos dessa neurose que depois se torna mais interiorizada e controlada.²³⁵

²³¹ Era a educação das meninas, como ‘devia ser’ (cf. supra n. 218), na longínqua herança – é certo – dos pioneiros desta formação como FÉNELON, («*De l'éducation des filles*» (1696), in: *Oeuvres*, Paris, Gallimard, «Pléiade», 1983, pp. 91 e segs.), mas também mais proximamente pelo figurino literário e da **educação estética** presente nas ideias românticas (cf. Albert BÉGUIN, *L'âme romantique et le rêve*, Paris, de Corti, reed. 1967, pp. 327e segs.: «Romantisme français»; ver ainda, de J. C. F. SCHILLER, *Über die ästhetische Erziehung des Menschen in seiner Reihe von Briefen*, (1795), reed. in: *Sämtliche Werke*, 1904-5, e reed. bilingue Paris, Aubier-Montaigne, 1943). Porém, o que mais de perto atinge os modelos para as meninas da pequena burguesia da época acabava por se tipificar na literatura para as jovens da ‘coleção azul’, caso das histórias da Condessa de Ségur, «*Les petites filles modèles*», etc.; cf. observações críticas sobre este tipo de “literatura” em: Jean-François SIX, *La véritable enfance de Thérèse de Lisieux, Névrose et sainteté*, ed. cit., p. 187: “il y a des lectures bien moins innocentes que M. Martin ne le pense: par exemple les héros de la comtesse de Ségur, héros dont on connaît le sado-masochisme, ou la Fabiola du cardinal Wiseman, Fabiola qui prend plaisir à frapper et blesser ses femmes et ses esclaves.”; Violette NAHOUM, “Historiettes pour fillettes”, in: *Les Temps modernes*, 31, n° 357 (1976), pp. 1829-1845; vide ainda referências em: Jacques MAÎTRE, *L'Orphéline...*, pp. 337 et passim; cf ainda Anne MARTIN-FUGIER, “Os ritos da vida privada burguesa” [O gosto pela recordação], in: Philippe ARIÈS e Georges DUBY, (dir.), *História da vida privada*, trad. cit., t. 4, pp. 193 e segs.

²³² Trata-se do Pensamento das beneditinas da Abadia de Notre-Dame-du-Près, em Lisieux, cf. Mère Saint-Léon, *La petite Thérèse à l'Abbaye*, Lisieux, N.-D.-du-Près, 1930. Dirá ainda TMJ que já «grande pensionnaire, couchant à l'Abbaye... Je ne puis dire le doux souvenir que m'a laissé cette retraite, vraiment ...j'ai beaucoup souffert en pension...» (*Ms* 33v°, 14; ed. cit., p. 108).

²³³ Cf. Zélie MARTIN, *Correspondence familiale, 1863-1877*, ed. cit., pp. 276, 313, 387...: *L 154* (Toujours des ambitions de sainteté pour ses enfants et pour elle-même); *L 170* (... Comment la petite Thérèse s'arrangerait pour entrer au ciel); *L 199* (... pèlerinage de Laval), etc. Retrato idílico, ou edificante, em Stéphane PIAT, *Histoire d'une famille*, ed. cit. supra; análise crítica em J.-F. SIX, *La véritable enfance de Thérèse de Lisieux*, ed. cit., vide n. seguinte.

²³⁴ É TMJ quem interioriza as observações que a seu propósito sua mãe fazia em cartas... cf. *Ms A 4v°* e segs. ao relatar a sua hiper-sensibilidade infantil. Cf. Jean-François SIX, *La véritable enfance...*, ed. cit., analisando já desde o meio familiar esse ambiente doentio, pp. 21 e segs.: «Le foyer Martin: un univers de mort». Cf. também supra n. 228.

²³⁵ Não sendo aqui ocasião para analisar esta questão da **doença** em TMJ, não se pode deixar de referir pelo menos três registos narrativos desses seus sofrimentos: 1) O que resulta de contar o que se

Após a entrada de outras suas irmãs no Carmelo de Lisieux, e não tendo ainda a idade mínima de dezasseis anos para ingressar Teresa, num estado de grande ansiedade, encontra, a continuadas insistências suas, eco no seu pai que viaja com ela até ao Vaticano a pedir ao Santo Padre uma autorização especial para o seu ingresso no Convento.²³⁶ E, embora o Papa não houvesse directamente consentido, esse pedido acabou por ser aceite de acordo com aquela extrema vontade que a pequena Teresa tinha de entrar o mais cedo no Carmelo.²³⁷ Aqui, ainda a mentalidade da época vai ao sabor desta sensibilidade em que a urgência de sair do mundo (também de ir ter com as suas irmãs de sangue agora carmelitas em Lisieux...) nem olha ao realismo da situação de ficar o pai, já idoso aos cuidados da irmã Leónia, que também tentara a vida religiosa, mas manifestava incapacidades mentais ou psíquicas.²³⁸

*lembra de um sofrimento passado, seja trauma ou revivido ainda com alguma emoção (caso da doença como paralisia histerica que lhe aconteceu aquando da ida da sua segunda mãe e irmã mais velha para o convento); 2) em segundo lugar, o sofrimento vivido e narrado como retórica da vida de piedade, o tom quase masoquista de um clima melancólico da época e que se traduzia na valorização de todas as doenças, penitências e dores... muitas vezes não experimentadas, mas cultivadas num ambiente psicológico e num convencimento literário (caso do desejo oblativo, do oferecimento victimal, etc.); 3) enfim, um último registo em que, de facto, a doença atinge actualmente TMJ e, então, a sua narrativa se torna muito mais directa: “Je souffre, je souffre...” – no dramatismo da tuberculose que padece, já não do sofrimento sublimado pela retórica religiosa, mas na inteira descolagem desses outros registos... Cf. também J.-F. SIX, *Thérèse de Lisieux au Carmel*, Paris, Seuil, 1973; e vide Dr. Robert MASSON, *Souffrance des hommes – Un psychiatre interroge Thérèse de Lisieux*, Versailles, éd. Saint-Paul, 1997, sobretudo pp. 56 e segs. Vide n. anterior.*

²³⁶ Relato detalhado em Ms A 54v^o- 67r^o, ed. cit., pp. 175-207; cf. ed. Conrad de MEESTER, *THÉRÈSE DE LISIEUX, Histoire d'une ame, Nouvelle édition critique*, pp. 198-220... Cf. Guy GAUCHER, *Histoire d'une vie*, ed. cit., pp. 72 e segs.

²³⁷ Da audiência com o Papa, Leão XIII, fica-lhe um pedido e uma resposta vaga deste: “*Vous entrerez si le bon Dieu le veut.*” Mas repare-se em certa decepção de TMJ perante até o aspecto de velhice do Santo Padre: cf. LT 36 (à Ir^a). Agnès: “*Le bon Pape est si vieux qu'on dirait qu'il est mort, je ne me le serais jamais figuré comme cela, il ne peut dire presque rien.*” Se toda esta história se tivesse passado de modo contrário, isto é, se perante a impossibilidade de ingresso no Carmelo com aquela idade, a atitude de TMJ fosse de conformação e sacrifício de si, esperando o que se achasse necessário, ainda aí o juízo posterior poderia reconhecer nisso um sinal de humildade e de capacidade de sacrifício de si. Ora, perante esta diversa e real situação há que reconhecer a **lógica do desejo** de TMJ mesmo neste aspecto da sua “ânsia” de vida de clausura. Vide observações complementares em Robert MASSON, *Souffrance des hommes*, ed. cit., pp. 46 e segs. Segundo Denis VASSE, *La souffrance sans jouissance ou le martyre de l'amour*, ed. cit., pp. 13 e segs, sem aquele desejo a atitude de TMJ seria ainda mais de uma «nevrose gravíssima».

²³⁸ Cf. Marie BAUDOIN-CROIX, *Léonie Martin, Une vie difficile*, Paris, Cerf, 1989, pp. 79 e segs. Isto reflecte-se também e paradoxalmente sobre os **deveres familiares** de assistência ao pai já idoso e, enfim, doente... Celina, também Leónia, teriam de assegurar esse cuidado ao pai, não sendo tão compreensível que o desejo da vida religiosa, sem dúvida considerada na época como privilegiada em relação ao estado de vida imperfeito da vida laical, pudesse sobrepor-se de tal modo em relação ao amor filial. A própria insistência de TMJ já no Carmelo sobre a sua irmã Celina, afastando-a de

Se assim a alma religiosa se retira do mundo e da morte nesta periferia da imperfeição exterior, aspira a uma *ars moriendi* que é antes um convívio no abrigo da *janua coeli*... Ou seja, Teresa torna-se uma irmã de muitas outras regulando a sua vida pelo horário e calendário da *ordo* cristã e carmelitana de uma *regra de vida*.²³⁹ O estar tudo já previsto segundo essa *ordem* dá-lhe um período de particular serenidade em que, de forma mais precocemente adulta, pode assumir essa morte de si mesma como uma libertação positiva, até de atitudes ainda muito reactivas de ‘morte’ própria quando se livra do seu ser mimada no célebre Natal de 1886,²⁴⁰ ou quando se reconhece preterida nos muitos desejos que tem, nesse seu ser ambicioso, etc.²⁴¹

Mas, psicologicamente, poder-se-ia dizer que esta aparente valorização do padrão anónimo, do querer ocultar-se sob a veste do comum labor do convento, ainda que depois advertida para a singularidade da experiência desta mesma humildade como *petitesse* e

um eventual noivado, para o único matrimónio com o divino Esposo, mostra bem este quase sentido único da vida de perfeição segundo esta mentalidade. Cf. *Manuscrpts Autobiographiques*, ed. cit., pp. 261 e segs. e notas respectivas... O caso das várias entradas e saídas de Leônia da vida religiosa, da sua fragilidade psíquica, porém também das ajudas recebidas de TMJ, e até por ela testemunhadas no Processo Ordinário relativo à Beatificação, está bem documentado em: M. BAUDOIN-CROIX, *op. cit.*, pp. 110 e segs.

²³⁹ Nessa época e de acordo, mais do que com a *Regra*, com o **preceituário** e o *costumeiro* do Carmelo de Lisieux, a entrada na vida religiosa era bem uma “morte” total para o mundo, impondo-se às religiosas não só práticas ascéticas muito rigorosas, mas impedindo-as de contacto com o exterior até no que se refere a relação familiar muito próxima com pais. Era uma morte, também no eco da antiga *mortificatio* e preparação para essa *única saída, janela para o Céu*... - donde até a noção monástica do *paradisus claustrii*. Trata-se da tradição regular já inscrita no «*Papier d'exaction*» sobre a vida quotidiana da comunidade: Cf. Emmanuelli RENAULT, *Thérèse de Lisieux carmélite, La Règle, la Liberté et l'Amour*, Paris, Cerf, 1998, pp. 58 e segs. Cf. em particular e evado pelo espírito do ‘voto de escravidão’ da espiritualidade do séc. XVII francês, o *Trésor du Carmel ou Souvenir de l'ancien Carmel de France. Recueil des avis, règlements et exhortations de plusieurs visiteurs apostoliques...*, Tours, Carmel de Tours, 1879 (cf. *apud* A. COMBES, «Note sur la signification historique de l'offrande thérésienne à l'Amour miséricordieux», in: *Revue d'ascétique et de mystique*, 25 (1949), pp. 492-505), onde está bem marcado o rumo victimal e de oblação à Justiça divina, que TMJ bem conheceu e aí leu também. *Vide supra* n. 226.

²⁴⁰ Cf. célebre passo *Ms A 45r* e segs.: «La grâce de Noël» (ed. cit., pp. 140 e segs.) Ainda na perspectiva de consciência crítica do seu *desejo*, veja-se como TMJ repara no seu grande amor-próprio mesmo durante a oração e nesse ensejo de fazer a sua *profissão solene*: “...*Je méditais alors «les fondements de la vie spirituelle» par le Père Surin, un jour pendant l'oraison je compris que mon désir si vif de faire profession étant mêlé d'un grand amour-propre; puisque je m'étais donnée à Jesus pour lui faire plaisir, le consoler, je ne devais pas l'obliger à faire ma volonté au lieu de la sienne, (...)*” (*Ms A 73v* - 74r^o; ed. cit., p. 233).

²⁴¹ Dois passos se devem aqui invocar ainda nesta sua “periferia” de motivos de desejos, depois cada vez mais concentrados e, enfim, absolutivos no **único querer** de acordo com a vontade de Deus: *Ms A 45v*, 8 (ed. cit., p. 142): “...*je sentis un grand désir de travailler à la conversion des pécheurs...*”; e *Ms B 3r*, 29 e segs. (ed. cit., p. 297) sendo todos os seus desejos resumidos na *Caridade*, como em S. Paulo, *1Cor 13*, 1 e segs. Cf. *supra* n. 237.

de um seu descoberto caminho *petit...*,²⁴² poderia revelar uma perigosa conversão do medo de morrer num místico ‘desejo de morte’, uma transformação da incapacidade de aceitar a realidade numa simbolização que a exorciza, posto que na linguagem da desistência, do “bater em retirada”, do abandono quietista.²⁴³

Desde há muito que este vício quietista tinha sido advertido e criticado pelos mestres espirituais e pela teologia ascética, mas associado a uma nota melancólica e até jansenista ou semi-jansenista persistente na religiosidade da época, pode dizer-se que enquadra uma sensibilidade piedosa em que habita Teresa do Menino Jesus.²⁴⁴

No entanto, e abreviando razões, pode afirmar-se que todas estas periferias “negativas” do retrato de Thérèse de Lisieux, que lhe moldam uma identidade religiosa, também política, social, cultural e moral, até estética e assim psicológica, correspondem a uma *personalização* que,

²⁴² Cf. muitas referências em nosso estudo: Carlos H. do C. SILVA, “O miniatral em Santa Teresa do Menino Jesus – Da mudança de escala na via de santidade”, in: *Didaskalia*, XXXII – 2, (2002), pp. 147-243; vide também Jean GUITTON, *Le Génie de Thérèse de Lisieux*, ed. cit., pp. 30 et *passim*. Quanto a um **sentido regressivo** e até psicanalisável como patológico sintoma de um certo “infantilismo”, cf. Jacques MAÎTRE, «*L’Orphéline de la Bérésina*», pp. 368 e segs.

²⁴³ Linguagem pela negativa deste **“bater em retirada”**... cf. *Ms C 7r^o*: “...*A chaque nouvelle occasion de combat, lorsque mes ennemis viennent me provoquer, je conduis en brave, sachant que c’est une lâcheté de se battre en duel, je tourne le dos à mes adversaires, sans daigner les regarder en face, mais je cours vers mon Jésus, (...)*”, etc. Ora, apesar desta linguagem de *abandono* há em TMJ uma nota essencialmente *activa*, e até de *caridade activa*, que não se coaduna com o «desejo de morte»... Sobre a interpretação «nevrótica» do seu *desejo* de «ir para o Céu», cf. J.-F. SIX, *La véritable enfance...*, ed. cit., pp. 252 e segs.; *supra* n. 215 e Odile Odile ARNOLD, *Le corps et l’âme*, ed. cit., pp. 23 e segs.: «La fuite du monde». Na última fase da sua vida, specialmente em 1897, TMJ afasta de forma explícita esse “desejo de precoce morte”: cf. *L 258* (ao abade Bellière, de 18/07/1897), in: ed. cit., p. 1039: “Jamais je m’ai demandé au bon Dieu de mourir jeune.”

²⁴⁴ Cf. crítica ao **quietismo** já na devotio moderna, por J. RUYSBROECK, *Orn. Nup. Spir.*, II, 3340... contra os “falsos místicos”, e depois sobretudo a partir do séc. XVI, vide Melquiades ANDRES, *La Teologia Española en el siglo XVI*, Marid, B.A.C., 1977, pp. 601 3 segs. Quanto à nota rigorista e até jansenista neste combate contra o abulismo indiferentista e à passividade perante a Graça, cf. Jean-Louis QUANTIN, *Le rigorisme chrétien*, ed. cit. É de notar como a persistência de um **semi-jansenismo** e de uma nota de pessimismo no Cristianismo do séc. XIX ainda está presente no ambiente religioso do meio de TMJ, cf. M. VILAIN, “Influence du jansénisme en Thérèse de Lisieux”, in: *Vie Thérésienne*, juillet (1979), pp. 189-210; Jean-François SIX, *Vie de Thérèse de Lisieux*, ed. cit., pp. 119 e segs.: «Le Dieu des jansénistes»; Jean-Pierre CHANTIN, “Le jansénisme contemporain à l’épreuve de la modernité: un projet de société des «Amis de la Vérité» du Lyonnais au XIXe siècle”, in: Laurence VAN YPERSELE e Anne-Dolorès MARCELIS, (dir.), *Rêves de chrétienté, réalités du monde: Imaginaires catholiques*, («Actes du colloque, Louvain-la-Neuve, 4-6 nov. 1999»), Paris/ Louvain-la-Neuve, Cerf/ Univ. cathol. de Louvain, 2001, pp. 229-236. Mais do que num olhar da Igreja “para os tempos passados, anteriores ao seu declínio”, importava manter a pureza da fé, de acordo com numerosos *regulamentos* da “santa vida”, em particular contra as sequelas da Revolução francesa (*ibid.*, pp. 231 e segs.). Vide também Jean GUITTON, *Le Génie de Thérèse de Lisieux*, ed. cit., pp. 35 e segs.: «L’antijansénisme de Thérèse».

afinal, mais agrava a busca de uma sua identidade própria.²⁴⁵ Repita-se que muitas das suas Irmãs de comunidade quando chamadas a depor no Processo de Beatificação se mostravam surpreendidas com a ênfase no caso daquela irmãzinha, dado que olhavam para Thérèse sem lhe reconhecerem, não obstante o testemunho de santidade de vida dela, qualquer coisa de excepcional ou sequer de notável.²⁴⁶

A questão está, pois, nesta espécie de biografia *contada do avesso*, não de quem se suponha que ela era para os contextos, mas destas cercaduras que, afinal, dão à fotografia a moldura, a escala inteligível, etc. E residindo o problema da *identidade espiritual* ainda na questão de saber se uma vida é *um conjunto de tais fragmentos* contextuais, tais vestes do personagem, ou se não será mesmo que *há várias identidades, uma pluralidades de vivências* – quais fragmentos de vida –²⁴⁷ no que fosse apenas a *identidade geral de um contexto*, de uma época.²⁴⁸

²⁴⁵ A *personalização* é o procedimento tipicamente «especular» da literatura (cf. *supra* n. 138; Erich AUERBACH, *Mimesis, Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur*, Bern, Francke V., 1946 e reed.), ainda como um modo de re-conhecimento de si nessa “terceira pessoa”: cf. J.-P. SARTRE, *L’Idiot de la famille*, ed. cit., I, pp. 665 e segs.: *La personnalisation*: «Inaction et langage». O horizonte de *alteridade* é assim constitutivo e a realidade espiritual aparece como “*totalité détotaalisée, il y a toujours vérité d’un groupe pour un autre groupe ou un individu.*” (Id., *Vérité et existence*, p. 131). Este mesmo existencialista conclui em *Cahiers pour une morale*, Paris, Gallimard, 1983, p. 422: “*Et je me saisis moi-même comme Autre que moi et en tant que vu par un Autre que l’homme. Ainsi quand je me comprends et me détermine à agir à partir de la notion commune d’homme, je me soumetts à une hétéronomie, je suis amené à affirmer la priorité de l’Autre. Et du coup cette Altérité se glisse jusque dans mon action. C’est l’homme* (en tant que vu par Dieu et Autre que moi-meme) qui agit en moi.” (sublinhámos).

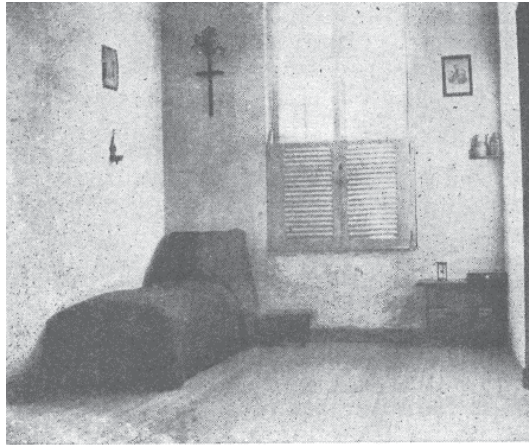
²⁴⁶ Testemunhos no *Procès Apostolique*, ed. cit.; cf. o que reporta Jean DAUJAT, *Thérèse de Lisieux*, ed. cit., p. 17: «...*Le jour de sa mort ses sœurs se demandaient ce qu’elles pourraient bien trouver à dire d’elle en annonçant son décès aux autres monastères de leur ordre.*» Vide também Guy GAUCHER, *Histoire d’une vie*, ed. cit., p. 222 reportando o testemunho da Ir^{ma}. Anne du Sacré-Coeur: «*Il n’y avait rien à dire sur elle; elle était très gentille et très effacée, on ne la remarquait pas, je ne me serais doutée de sa sainteté.*»...

²⁴⁷ Vide o que refere Roland BARTHES, em *Roland Barthes par Roland Barthes*, Paris, Du Seuil, 1975, reed. in: Id., *Œuvres complètes*, t. IV: 1972-1976, éd. Éric Marty, Paris, Seuil, 2002, pp. 573 e segs., cf. p. 672: «Le fragment comme illusion»: «*J’ai l’illusion de croire qu’en brisant mon discours, je cesse de découvrir imaginaiement sur moi-même, j’atténue le risque de transcendance; mais comme le fragment (...) est finalement un genre rhétorique et que la rhétorique est cette couche-là du langage qui s’offre le mieux à l’interprétation, en croyant me disperser, je ne fais que regagner sagement le lit de l’imaginaire.*» Vide outras referências em nosso estudo: Carlos H. do C. SILVA, “*Diário da Misericórdia e dom imaginário da Linguagem – Condições diferenciais e regime redacional da mensagem mística de Santa Faustina Kowalska*”, in: *Rev. de Espiritualidade*, X, nº 39 Julho/ Set., (2002), pp. 165-224.

²⁴⁸ Cf. Jean STAROBINSKI, *La relation critique*, («L’œil vivant II»), Paris, Gallimard, 1970 e reed. 2001, pp. 109 e segs.: «Le style de l’autobiographie», vide p. 110: «(...) *Le style ne s’affirmera que sous la dépendance des conditions que nous venons de mentionner: il pourra se définir comme la façon propre dont chaque autobiographe satisfait aux conditions générales – conditions d’ordre éthique et «relationnel», lesquelles ne requièrent que la narration véridique d’une vie, en laissant à l’écrivain le soin de régler la modalité particulière, le ton, le rythme, l’étendue, etc.*». Starobinski salienta também o *valor autoreferencial* típico deste processo *contextual* da «autobiografia».

Pois se, de facto, se apura no que é a mensagem própria de Thérèse de Lisieux algo que não se identifica nem com este meio, nem sequer com a filtragem que à luz do mesmo foi feita dos seus escritos na referida versão de 1898 da *Histoire d'une Âme*, então dir-se-ia até que *no âmago da experiência espiritual se pode concluir não haver biografia possível*, não sendo a vida mística «biográfica».²⁴⁹

Não há mapa para tal *viagem* em pessoa, não porque seja assim “pessoal” esse percurso, mas porque, afinal, é o próprio *caminho* a fazer-se possibilidade de ser, o caminho a viajar, ainda que nas muitas pessoas que a Ele se abrem: «*Eu sou, o Caminho, a Verdade e a Vida.*»²⁵⁰



Cela de Teresa do Menino Jesus

“False recollection occurs when we try by our own efforts to block out all material things, to isolate ourselves from people and nature by main force, hoping that there will be nothing left in our soul but God. When we attempt this, we usually divide our being against itself, call one half (the one we like) God, and call the other our “nature” or our “self”. What madness (...)!”
(Thomas MERTON, *No Man Is an Island*, Turnbridges Wells, Burn & Oates, 1955, reed., 1991, p. 201)

²⁴⁹ «*L’esprit ne doit pas s’occuper des personnes; De personis non curandum.*» (Paul VALÉRY, “Quelques pensées de M. Teste”, in: *Œuvres*, ed. cit., t. II, p. 70. Glosando o *ni ange, ni bête...*» do «humanismo» de B. PASCAL, *Pensées*, ed. Brunshvicg, 378; ed. Lafuma, 678: «...*et le malheur veut que qui veut faire l’ange fait la bête.*», – poder-se-ia retomar de F. NIETZSCHE, “Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben”, em: *Unzeitgemässe Betrachtungen*, II, in: ed. cit., t. I. p. 249, a afirmação de que o “animal vive de maneira não histórica” (“*So lebt das Thier unhistorisch: denn es geht auf in der Gegenwart...*”), acrescentando que também o *místico já não pertence à malha temporal da memória narrativa*. Como o iniciado órfico bebe da memória, outrossim, do *eterno...* Cf. Otto KERN, *Orphicorum Fragmenta*, 32A (Dublin/ Zürich, Weidmann, 1972², pp. 104 -105...).

²⁵⁰ Cf. Jo 14, 6: ‘*egó eimi he hodòs kai he alétheia kai he zoé.*’ Não o contexto *fenomenológico*, muitas vezes citado a partir do poeta António Machado, de que “não há o caminho, mas o caminhar”,

VIII

“*Le moi se dit moi ou toi ou il. Il y a les 3 personnes en moi. La Trinité. Celle qui tutoie le moi ; celle qui le traite de Lui.*”

(Paul VALÉRY, *Cahiers*, Paris, «Pléiade», Gallimard, t. I., p. 440)

Conclusão: A tutela gramatical da vida e o tempo absoluto da equação de alma

A experiência espiritual tem sido reconhecida nessa abertura ao *infinitivo verbal* do amor e da graça, – um amar ‘sem porquê’ nem a ‘quem’, senão ao mesmo Amor – como um viver no *abandono* assim real, tal Santa Teresa do Menino Jesus o soube naquele *tout est grâce...*, sem conjugações finitas de tempos, nem flexões pronominais e de pessoas.²⁵¹

Porém, encontramos-nos num mundo tão confinado e afligido pela mitologia da personalidade²⁵² que, olhando por demais para o ‘umbigo’ da

porém o sentido da *hora extática*, da autêntica “**viagem parada**” como refere Fernando Pessoa, até no seu drama «O Marinheiro»... (in: *Obra Poética*, ed. cit., pp. 441 e segs.)

²⁵¹ Experiência análoga à que o filósofo tem perante as formas por demais limitadas e do interesse, do que M. HEIDEGGER, *Was ist Metaphysik*, Frankfurt-a.-M., V. Klostermann, 1969¹⁰, pp. 26 e segs.; e em *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen, Max Niemeyer, 1966, pp. 57 e segs.: «Die Frage nach dem Wesen des Seins»..., designa pelo *ôntico*, apelando um *ontológico essencial*, que ainda segundo o anti-psicologismo deste pensador do *lógos*, se manifesta mesmo na gramática do verbo *ser*, em especial, no seu *modo infinitivo*...: (*ibid.*, pp. 40 e segs.: «Zur Grammatik und Etymologie des Wortes “Sein”»), – assim no sentimento espiritual de *aperidade universal* não se deixa lugar para particularidades personalísticas. A questão é discutida no paralelo de TMJ com Dietrich Bonhoeffer no estudo já citado de Sylvain DESTREMPES, *Thérèse de Lisieux et Dietrich Bonhoeffer, Kénose et altérité*, ed. cit., pp. 95 e segs. e pp. 137 e segs. O clima é o do *abandono místico*, cf. M. VILLER, art. “Abandon [1ère partie: Le véritable abandon]”, in: *Dict. de Spiritualité*, I, cols. 2-25, e no eco daquele apuramento de *amor e dom* como em ANGELUS SILESIUS, *Cherubinischer Wandersmann*, I, § 289: «*Ohne Warum*». Cf. Rudolf GASCHÉ, “Like the Rose – Without Why”, in: Id., *Of Minimal Things, Studies on the Notion of Relation*, Stanford, Stanford Univ. Pr., 1999, pp. 154 e segs. Repare-se, entretanto, como do *dom* assim infindo, aparentemente indizível, há, afinal, a letra, a *carne*, o único de um tal “*photográfico*” dizer, como se poderia meditar a partir de Bernardo SOARES (F. PESSOA), *Livro do Desassossego*, § 19 (25/4/1930), ed. cit., vol. I, p. 22: “...e terei dito bem; terei fallado em absoluto, photographicamente, fora da chateza, da norma, e da quotidianidade. Não terei fallado: terei dicto.”

²⁵² Até no dito *hiper-individualismo* pós-moderno, como referem Gilles LIPOVETSKY, *L'ère du vide, Essais sur l'individualisme contemporain*, Paris, Gallimard, 1989, ainda Christopher LASCH, *The Culture of Narcissism*, N.Y./London, W.W. Norton & Co., 1991; etc. Segundo P. VALÉRY, “Tel Quel”, II, «Rhumbs – Suite», in: Id., *Oeuvres*, («Pléiade»), Paris, Gallimard, 1960, t. II, p. 777 a etiologia deste “culto do eu-moi” vem da Sagrada Escritura: «*C'est dans les Écritures que l'on trouve le culte du Moi le plus ingénument, le plus brutalement, le plus absolument exprimé. Mais il s'agit du Moi de Dieu.*»

nossa cultura e adentro desta ‘fulanização’, inclusive da vida de santidade,²⁵³ como se em alguma concorrência ou competitividade de ‘capitalização’ de virtudes..., nem sequer nos damos conta do que a montante e como estrutura estruturante desta interpretação e valorização do mundo se encontra.²⁵⁴ Referimo-nos às estruturas de linguagem que determinaram certas categorias mentais de ulterior leitura da realidade e do modo como nelas surge, ainda que num contexto de divisão da sociedade e de concepção antropológica muito diverso, o que se poderia formular como a ‘dança’ dos pronomes.²⁵⁵

Não sendo aqui ocasião para se tratar dessa temática e do seu desenvolvimento deste as formas pessoais, às possessivas, demonstrativas, etc., e também afectadas pelo seu equacionamento no singular, até no dual, e no plural, bastará fixar a atenção na identidade modernamente reconhecida no contexto dizível de alguém como podendo ser o nome assim substituído *pro-nominalmente*.²⁵⁶ No caso de

²⁵³ Referimo-nos a esta questão quando na nossa reflexão sobre a **tipologia da santidade**: cf. Carlos H. do C. SILVA, “Perfeição e modelo: - Santidade e tipologia espiritual a propósito de Edith Stein e Faustina Kowalska”, in: *Rev. de Espiritualidade*, X, nº 40, Outº./ Dez., (2002), pp. 272-306; Id., “Perfeição e modelo (II): - A Santidade segundo Edith Stein e Faustina Kowalska”, in: *Rev. de Espiritualidade*, XI, nº 41, Jan./ Mar., (2003), pp. 27-54; Id., “Perfeição e modelo (III): - A aporia do modelo e a linguagem da exemplaridade”, in: *Rev. de Espiritualidade*, XI, nº 42, Abril/ Junho, (2003), pp. 109-134.

²⁵⁴ Ao arrepio daquela capitalização das “vantagens” espirituais, ou de uma **“acumulação de méritos”** como na tradicional *via da prática das virtudes* (cf. a tradição desde o *siglo d’oro*: Melquiades ANDRES, *La teologia española en el siglo XVI*, Madrid, B.A.C., 1977, t. II, pp. 108 e segs., confrontando esta *via de virtudes* com a do *recogimiento* também de Stª. Teresa de Jesus, além da *via do benefício* de Juan de Cazalle, aliás no lema que TMJ ainda usa de *“amor pagado com amor”*: cf. Ms B 4º, 3: *“...en te rendant Amour pour Amour.”*), recorde-se que TMJ não tem já outro desejo senão o da *perfeita oblação*, como exemplarmente o diz no *“Acto de Oferecimento”*: cf. *supra* n. 111: *“...les mains vides... É claro que aqui há uma diversa “sintaxe de alma” como diria P. Valéry, onde a própria linguagem religiosa se exercita em deixar as formas possessivas e, outrossim, atender à verbalidade de um aparente “impessoal”, que afinal é a única “matéria” linguística capaz de se adaptar ao realismo de cada um e em cada novo momento. Cf. P. VALÉRY, «Mauvaises pensées et autres», in: Œuvres, ed. cit., t. II, pp. 835-836: «Je m’appelle: Personne»: “Ceux qui portent en eux quelque chose de grand ne l’attachent pas à leur personne. Au contraire. Qu’est-ce qu’une personne? Un nom, des besoins, des manies, des ridicules (...). Mais le biographe les guette, qui se consacre à tirer cette grandeur qui les a signalés à son égard, de cette quantité de communes petitesse e de misères inévitables et universelles”.*

²⁵⁵ A fórmula “dança” é nossa mas inspira-se na impressão que nos fica do movimento circular, ou ao menos em espiral, não só da dialéctica de um pensar em teses, antíteses e sínteses, mas deste **“diálogo”**, melhor “triálogo” (Bateson), **estrutural das pessoas** na linguagem. Recordar-se-ia o símile que o PSEUDO-DIONÍSIO, em *De Div. Nominibus*, in: *PG*, t. III, cols. 704d e segs., invoca desse arquétipo “angélico” de dança em redondo, ou do que já viria dos modelos sapienciais da Antiguidade (cf. James MILLER, *The Measures of Wisdom, The Cosmic Dance in Classical and Christian Antiquity*, Toronto/ Buffalo/ London, Univ. of Toronto Pr., 1986), para retomar também em termos ontológicos o que não é uma mera questão gramatical: a dos pronomes pessoais...

²⁵⁶ Cf. Émile BENVENISTE, “L’antonyme et le pronom en français moderne” (*Bulletin de la Société de*

Thérèse, mais do que o seu apelativo variado, os seus nomes,²⁵⁷ o que está em causa como na abordagem testemunhal em geral é a possibilidade, como diria Paul Valéry, de um *moi* poder equivaler o universal da certeza de se ser um *il*, e sobretudo *lui-même comme moi...*²⁵⁸

Como reflectiu Émile Benveniste, em «*La nature des pronoms*», esses pronomes pessoais vão abolir a própria “pessoa” comportando-se como instâncias da exclusiva “realidade do discurso”, pelo que adquirem, mais do que uma valência identificativa, uma função *deíctica* de mostrarem ou apontarem para a conteúdos linguísticos ou substitutivos de referência que em nada se podem assimilar a “pessoas”.²⁵⁹ É por isso que, no caso, do “eu” narrador autobiográfico se transita da “pessoa” de alguém para aqueles contornos de contexto que, como se viu, são a periferia negativa desta real ausência de identidade própria em “primeira pessoa”.²⁶⁰

Linguistique de Paris, fasc. 1, (1965), pp. 71-97), reed. in: Id., *Problèmes de linguistique générale*, t. II, Paris, Gallimard, 1974, pp. 197-214; e *vide* Id., “La nature des pronoms” (1956), in: Id., *Problèmes de linguistique générale*, Paris, Gallimard, 1966, pp. 251-257. Neste «jogo» pronominal se funda grande parte da ficção «autobiográfica»: cf. ainda Philippe LEJEUNE, *Le Pacte autobiographique*, nouv. éd., cit., pp. 13 e segs.: «Le pacte autobiographique», sobretudo pp. 18 e segs. sobre o «*je soussigné*», etc. ainda sobre a análise de Benveniste. *Vide* também Michael SPRINKER, “Fictions of the Self: The End of Autobiography”, in: J. OLNEY, (ed.), *Autobiography: Essays Theoretical and Critical*, ed. cit., pp. 321-342.

²⁵⁷ Tal o tratámos em nosso estudo: Carlos H. do C. SILVA, “O miniatural em Santa Teresa do Menino Jesus – Da mudança de escala na via de santidade”, in: *Didaskalia*, XXXII – 2, (2002), pp. 147-243.

²⁵⁸ Cf. *supra* n. 138, e ainda Paul VALÉRY, «Mauvaises pensées et autres» in: *Œuvres*, ed. cit., t. II, p. 814: «*Ô Moi, ce n'est pas toi qui trouve ton idée; mais au contraire, c'est une idée qui te trouve et t'adopte. Ce que tu appelles Moi, ton Moi, n'est pas du tout dans la substance de ton système vivant... À la lueur subite d'une idée, le Moi en retour est excité et se déclare.*» Aliás, este ser assim o «mundo», o «ele» a vibrar-me de sentido (como disse F. PESSOA, no conhecido poema «A Múmia...»), corresponde ainda ao que mais desenvolvidamente foi aquele nosso pensar a “autobiografia” de TMJ pelas suas periferias... Mas *vide* ainda em P. VALÉRY, em «Hypothèse», in: *Ibid.*, p. 943: «*Notre MOI, peut-être, est-il isolé du milieu, préservé d'être Tout, ou d'être N'importe quoi, à peu près comme l'est dans mon gousset le mouvement de ma montre? (...)*». Cf. Ph. LEJEUNE, *Je est un autre*, ed. cit., pp. 32 e segs.: «*L'autobiographie à la troisième personne*», p. 58: “Valéry lui semblait avoir l'art de se placer d'emblée au cœur du problème, à l'endroit où s'articulaient le sujet linguistique et le sujet psychologique, frayant la voie où depuis s'étaient engagés Lacan, Benveniste et bien d'autres. Il restait à en tirer les conséquences pour le récit autobiographique, aussi pour l'énonciation que pour la communication.». *Vide* também observação em James OLNEY, *Memory and Narrative*, ed. cit., pp. 229 e segs.: «Not I», *vide* p. 229: “The first-person personal pronoun is not, in the ordinary grammatical sense, reflexive, nor does its occurrence or nonoccurrence have anything to do with say, and whether it is always, sometimes, or never ‘plethoric’ would doubtless depend on the attitude of the person making the judgement (...).”

²⁵⁹ Cf. É. BENVENISTE, “La nature des pronoms” (1956), in: Id., *Problèmes de linguistique générale*, ed. cit., pp. 251-257, *vide* p. 252: «*Quelle est donc la ‘réalité’ à laquelle se réfère je ou tu? Uniquement une ‘réalité du discours’ (...)*. Ainda, *ibid.*, p. 253: «*L'essentiel est donc la relation entre l'indicateur (...) et la présente instance de discours.*»

²⁶⁰ *Vide* Paul RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, ed. cit., pp. 180 e segs.: «Entre décrire et prescrire: raconter...mas o que aqui o filósofo francês antecipa é já a possível identificação (e

Mas também no caso do “ele” (ou “ela”), o distintivo da terceira pessoa com a qual aparentemente se identifica a *vida de alguém*, não envolve senão uma possibilidade geral sem capacidade reflexiva e, sobretudo, sem a conjugação limitativa, circunstancial de poder também ser eu como tal particular.²⁶¹

O *tu*, perdendo sexo ou gênero e distância geral, aparece como possibilidade mais complexa, aliás na condição não narrativa, mas dialógica, não de uma fala mas de conversação, assim na dialética sempre permutante, escorregadia, prenhe de sentido, como bem reflectiu Martin Buber no *Ich und Du*.²⁶²

Uma biografia em “primeira pessoa”, ou seja uma “autobiografia” seria, por conseguinte um discurso do “eu” tal como se encontraria na *Histoire d'une Âme*;²⁶³ uma outra biografia dialogada como o

responsabilização) «ética» do sujeito narrador (assim lembrado de si) e não tanto da própria incompletude, que reconhece, na *opera aperta* da narratividade... (ainda Id, *Temps et récit*, t. II, pp. 301 e segs.). Compare-se, por outro lado, com a tremenda evidência narrada por Bernardo SOARES (F. PESSOA), *Livro do Desassossego*, ed. cit., § 28 (1/12/1931), ed. cit., p. 30: “Cheguei hoje, de repente, a uma sensação absurda e justa. Reparei, num relâmpago íntimo, que não sou ninguém. Ninguém, absolutamente ninguém. Quando brilhou o relâmpago, aquilo onde supuz uma cidade era um plano deserto; e a luz sinistra que me mostrou a mim não revelou céu acima d’ella. (...)” Vide também: P. VALÉRY, Cahiers, Paris, «Pléiade», Gallimard, 1973, pp. 379 e segs.: «Langage»; e cf. *supra* n. 258. Vide ainda a observação de É. BENVENISTE, “La nature des pronoms”, ed. cit., p. 254: «L’habitude nous rend facilement insensibles à cette différence profonde entre le langage comme système de signes et le langage assumé comme exercice par l’individu.»

²⁶¹ “Il y a des énoncés de discours, qui en dépit de leur nature individuelle, échappent à la condition de personne, c’est-à-dire renvoient non à eux-mêmes, mais à une situation «objective». C’est le domaine de ce qu’on appelle la «troisième personne». “(Ibid., p. 255; sublinhamos) Cf. também: Ph. LEJEUNE, *Je est un autre*, ed. cit., pp. 32 e segs.: «L’autobiographie à la troisième personne».

²⁶² Vide Martin BUBER, *Ich und Du*, Leipzig, Insel, 1923 e reed.; ainda em D. BONHOEFFER, «une ouverture du soi fondamentale, même si cette ouverture à l’Autre découle aux yeux de Bonhoeffer de la réalité du Christ et ne constitue pas une structure ontologique de l’humain» (in: Sylvain DESTREMPES, *Thérèse de Lisieux et Dietrich Bonhoeffer*, ed. cit., p. 128), porém perante a **Alteridade** de Deus e do mundo, dos outros irmãos e a caridade activa, como equacionar a **kénosis** e o anulamento de si? BONHOEFFER reconhece que «la Parole est plus faible que l’idée», que sobretudo o gesto concreto do Amor na obediência pode conciliar este anulamento próprio com esse «secret de l’abaissement de Dieu. Cette faible Parole... qui convertit les pécheurs au fond de leur cœur.» (apud Ibid., p. 145, citando *Nachfolge*, 1937). Donde que, longe da autosuficiência de um *mit-sein* constitutivo do *Dasein* heideggeriano, haja em Bonhoeffer, – como em TMJ no paralelo de concepção com este passo (cf. Ms A 2vº 23: «...le propre de l’amour étant de s’abaisser...»; e C 6º, 4-7: «...elle accepte de manger ...le pain de la douleur...de cette table remplie d’amertume où mangent les pauvres pécheurs...») – uma docilidade obediencial que conjuga a **alteridade** realista e a **experiência** espiritual desta **kénosis** a partir da **compaixão em Cristo**. Cf. ainda É. BENVENISTE, “L’antonymie et le pronom en français moderne”, ed. cit., p. 202: «tu a un régime direct, te, et un seul, car tu et te renvoient à la même personne, unique; (...).”; cf. *supra* n. 256.

²⁶³ Cf. *supra* ns. 116, 128... Isto, apesar de em muitos passos TMJ falar de si em “**terceira pessoa**“, posto que tanto na observação “retórica”, quanto na referida universalização do seu caso pessoal.

pretendeu Jean-François Six, poderá fruir da deriva do “tu” e de uma espécie de teatro psicológico interior;²⁶⁴ enfim, uma biografia como a que Guy Gaucher traçou em *Histoire d'une vie* a propósito ainda de Santa Teresa do Menino Jesus, constituiria o esboço historiográfico de “ela”, o discurso em “terceira pessoa”.²⁶⁵ Todavia, observando com mais atenção reconhece-se que a ‘dança’ dos pronomes faz da Autora da *Histoire d'une Âme* um “ela” que pode ser *qualquer um*, na ‘objectividade’ de um testemunho espiritual transformador do *sujeito* em *Alma*, em ‘Ego arquetípico’;²⁶⁶ que, no caso de Guy Gaucher, por objectiva que seja a sua reconstituição histórica, não deixa de ser a presunção de um “eu” dela que, afinal, como *personagem* se está a construir segundo a inevitável convicção subjectiva do autor;²⁶⁷ que, enfim, no caso de Jean-François Six, se reconheceria a flutuação própria da linguagem enquanto tangência do entre-dito (e também interdito) em que já nem se sabe se o eu é «tu», e o tu «eu», dada a simetria perfeita da relação e a cumplicidade da linguagem assim.²⁶⁸

Ms A 2rº: “*Histoire printanière d'une petite Fleur blanche écrite par elle-même...*”; 3vº, 12; 35º, 12 e segs.; 64rº, 26 e segs.; B 4vº 42 e segs.; C 20rº...; 22º, 20...; sobretudo cf. final do *Ms B 5vº*, 32..., já numa mensagem para todas as *petites âmes*...

²⁶⁴ Cf. Jean-François SIX, *Thérèse de Lisieux, son combat spirituel*, ed. cit.: «Dialogues avec Thérèse», pp. 33-38; 64-67; 87-91; 113-117; 137-139; 163-164; 188-190; 214-215; 245-248; 273-276; 294.

²⁶⁵ Cf. Guy GAUCHER, *Histoire d'une vie, Thérèse Martin (1873-1897), Sœur Thérèse de l'Enfant Jésus de la Sainte-Face*, ed. cit. TMJ poderia dizer de si: «*nous nous affirmons en nous oubliant dans le don de nous-mêmes à Dieu et à nous semblables.*» (BONHOEFFER, *Ethik*, 1949, *apud* Sylvain DESTREMPE, *op. cit.*, p. 164). De facto, como o próprio BONHOEFFER diria no mesmo texto (ed. cit., p. 176; in: *ibid.*, p. 164): «*Ma vie est en dehors moi-même et de mes dispositions; elle est un autre, un étranger, Jésus-Christ.*»

²⁶⁶ Como já se salientou, cf. *supra* ns. 60, 72... Comparar-se-ia aqui com todo o sentido *heteronímico* na busca de tal identidade profunda, não só no que é bem conhecido na experiência poética pessoana (cf. referências em Carlos H. do C. SILVA, “Da Experiência Poética em Fernando Pessoa” (Comun. ao Ciclo de Confs. sobre F. Pessoa, org. Assoc. Estudantes da Secção Lisboa, da Fac. Filos. da U.C.P., Lisboa, Março, 1985), in: Várs. Aut., *Fernando Pessoa – Retrato – Memória, Lisboa, 1989*, pp. 29-63), mas de outros “*outrar-se*”, como em W. B. YEATS, *Autobiographies*, London, MacMillan, 1955, e em Samuel BECKETT, por exemplo em *Not I* e em *The Unnamable* (in: Id., *Trilogy: Molloy, Millone Dies, The Unnamable*, London, Picador, 1979, p. 371 *et passim*). Cf. também n. 172, sobre a “personalidade múltipla”..., hoje preferentemente designada (no DSM (=The Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders) -IV), por “*dissociative identity disorder*”, vide também Daniel L. SCHACTER, *Searching for Memory: The Brain, the Mind, and the Past*, N.Y., Basic B., 1996.

²⁶⁷ É o próprio Guy GAUCHER, em *Histoire d'une vie*, ed. cit., p. 3, quem, apesar de afirmar a necessidade de retomar «*tous ces textes authentiques [des Manuscrits] dans leur ordre chronologique, de les éclairer les uns par les autres et de les confronter aux nombreux témoignages des contemporains (...)*», cita TMJ num texto ao Abbé Bellière, em que ela afirma: «*Vous ne me connaissez pas telle que je suis en réalité.*» (cf. também L 261, in: ed. cit., p. 1052...) De facto, TMJ tem a consciência que ainda historicamente hoje aqui se retoma da *inviável coincidência* em quem se julga e quem se abisma no mistério próprio... Vide n. seguinte.

²⁶⁸ Cf., por exemplo: J-F. SIX, *Thérèse de Lisieux, Son combat spirituel...*, ed. cit., pp. 34 e segs. De facto,

Foi isso ainda que Roland Barthes percebeu no horizonte da crítica e na inevitável reescrita do Autor por esse outro ‘pronomes’ do diálogo,²⁶⁹ e é o que, num plano mais esquecido mas não menos aqui interveniente da teológica definição da *pericorese* das Pessoas na Trindade Santa, representa essa misteriosa ‘inhabitação’²⁷⁰ aqui entendida como comunicação de vários *numa mesma linguagem* de ser. Os ‘vasos comunicantes’, não só da dita *comunicação dos santos*, mas

como diz Gertrude STEIN na sua obra com o significativo título de *Everybody's Autobiography*, N.Y., Random Nouse, 1937, p. 68 (cit. *apud* J. OLNEY, *Memory and Narrative*, ed. cit., p. 239): “*And identity is funny being yourself is funny as you are never yourself to yourself except as you remember yourself and then of course you do not believe yourself. That is really the trouble with an autobiography you do not of course you do not really believe yourself why should you, you know so well so very well that it is not yourself, it could not be yourself because you cannot remember right and if you do remember right it does not sound right and of course it does not sound right because it is not right. You are of course never yourself.*” Como se se pudesse dizer, no limite, que a “**minha**” história é a do outro e sempre alheia, neste mesmo impossível esforço mnésico de me identificar... Cf. *supra* ns. 266.

²⁶⁹ Cf. Roland BARTHES, «Dire Racine», in: Id., *Sur Racine*, Paris, Seuil, 1963, pp. 133 e segs. Ainda Id., «Histoire ou littérature?», in: *ibid.*, p. 166: «*De toutes les approches de l'homme, la psychologie est la plus improbable, la plus marquée par son temps. C'est qu'en fait la connaissance du moi profond est illusoire: il n'y a que des façons différentes de le parler.*» Acrescenta este crítico: «*Mais reconnaître cette impuissance à dire vrai sur Racine, c'est précisément reconnaître enfin le statut spécial de la littérature. Il tient dans un paradoxe: la littérature est cet ensemble d'objets et de règles, de techniques et d'œuvres, dont la fonction dans l'économie générale de notre société est précisément d' institutionaliser la subjectivité.*» Vide também R. BARTHES, *Roland Barthes par Roland Barthes*, in: ed. cit., pp. 573 e segs., cf. p. 668: «*Cette œuvre, dans sa continuité, procède par la voie de deux mouvements: la ligne droite (...) et le zigzag (le contre-pied...)*» - eis o diálogo de *double figure* que acontece na auto-biografia...

²⁷⁰ Sobre este tema vide J.-F. SIX, que no final do seu estudo sobre a “missão espiritual” de TMJ – *Thérèse de Lisieux, Son combat spirituel*, ed. cit., pp. 418 e segs.: «Post-scriptum» –, salienta (o que se poderia pôr em paralelo com a vocação da Bt^a. Isabel da Trindade e do seu dom de *inhabitação trinitária*... cf. referências em nosso estudo: Carlos H. do C. SILVA, “Oração da Presença – Tempo psicológico e experiência mística da *inhabitatio* divina em Isabel da Trindade” (Conf. na II^a. Semana de Espiritualidade, «A Oração e o Homem orante», org. Padres Carm. Desc., Centro de Espiritualidade, Avessadas /Marco de Canaveses, 8/29 Ag., 1985), in: Várs. Aut., *O Homem Orante*, Paço d’Arcos/Oeiras, ed. Carmelo, 1987, pp. 71-149) o *carácter trinitário* na experiência de Deus: “*Thérèse est essentiellement une mystique trinitaire.*” (p. 424). Sem ser aqui ocasião de discutir esta “leitura”, com a qual discordamos, não se deixará de reconhecer o que tal apreço pela espiritualidade de TMJ leva nesta obra de J.-F. Six a uma “evolução” desde os seus primeiros estudos sobre TMJ. Tenha-se, por outro lado, presente essa *perikhôresis* trinitária, que TMJ designa pela imagem “infantil” do *caleidoscópio* (cf. GENEVIÈVE DE LA SAINTE-FACE, (Céline), *Th. de L., Conseils et souvenirs*, Paris, Cerf, 1956 e reed. 1996, pp. 70-71: “...*Ce fut [le kaléidoscope] pour moi l'image d'un grand mystère. Tant que nos actions, mêmes les plus petites, ne sortent pas du foyer de l'amour, la Sainte Trinité, figurée par des glaces convergentes, leur donne un reflet et une beauté admirables...*”), mas que está tipificada sobretudo na formulação da teologia ortodoxa sobre a relação das Pessoas na Santíssima Trindade: cf. Vladimir LOSSKY, *Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient*, Paris, Cerf, reed. 1990, pp. 65 e segs.; bem assim da teologia ocidental: Karl RAHNER, “Der dreifaltige Gott als transzendenter Urgrund der Heilsgeschichte” in: *Die Heilsgeschichte vor Christus*, («*Mysterium Salutis, Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik*», t. 2), Einsiedeln, Benziger V., 1967; e consulte-se ainda: Roland MAISONNEUVE, *Les mystiques chrétiens et leurs visions de Dieu un et trine*, Paris, Cerf, 2000, pp. 155-156 et *passim*; e não se deixe de ter em consideração o carácter também formal do «círculo hermenêutico», no dizer de Jean STAROBINSKI, *La relation critique*, ed. cit., pp. 198 e segs. - *d'origine théologique*...

desta Palavra de Deus, Verbo vivo e circulante,²⁷¹ mesmo que na sombria decadência do humano pecado, são, pois, os balizamentos *do que é* Santa Teresa do Menino Jesus, aliás como ela mesma pediu a Nossa Senhora: “*je l’ai suppliée de guider ma main afin que je ne trace pas une seule ligne qui ne lui soit agréable.*”²⁷²

As «biografias» e as «apresentações» da Santa poderão continuar a reinventar-lhe um “eu” que é por demais da colectiva sensibilidade religiosa e cultural, até da pastoral dos nossos dias e da pretensão de ver nela a Doutora do Amor²⁷³ e o exemplo profético e de santidade para o novo século e milénio,²⁷⁴ mas nem por isso atingirão o enigma de *um*

²⁷¹ Cf. Ms B 4vº, 15-18 (ed. cit., pp. 305-307): “...ô Jésus, cette Église du Ciel, voulant jouer avec son petit enfant, jettera, elle aussi, ces fleurs ayant acquis par ton attouchement divin une valeur infinie, elle les jettera sur l’Église souffrante afin d’en éteindre les flammes, elle les jettera sur l’Église combattante afin de lui faire remporter la victoire!...”; todavia, além desta circulação de dons pela tradicional divisão da Igreja, assim considerada, TMJ salienta a **comunhão dos santos** na proliferação das graças: CJ 15.7.5, (in: DE, ed. cit., p. 265): “...C’est donc cette petite lampe à demi éteinte qui a produit ces belles flammes qui, à leur tour, peuvent en produire une infinité d’autres et même embraser l’univers. (...) Il en est de même pour la Communion des Saints. Souvent sans le savoir, les grâces et lumières que nous recevons sont dues à une âme cachée, parce que le bon Dieu veut que les Saints se communiquent les uns aux autres la grâce par la prière, afin qu’au Ciel ils s’aiment d’un grand amour, (...)”

²⁷² Cf. Ms A 2rº; e vide supra n. 95. Vide também *esquema* sobre a linguagem *supra*.

²⁷³ Cf. Mgr. G. GAUCHER, “*Je me sens la vocation de Docteur*” (Ms B 2vº)”, in: Várs. Aut., *Thérèse de l’Enfant-Jésus, Docteur de l’Amour*, ed. cit., pp. 13-30; M. PAISSAC, “*Sainte Thérèse, docteur de la Charité*”, in: *Ibid.*, pp. 183-200; François-Marin LÉTHEL, “*Le docteur de l’Amour de Jésus*”, in: Várs. Aut., *Thérèse au milieu des Docteurs*, ed. cit., pp. 245-261; Card. Frédéric Etsou Nzabi BAMUNGWABI (Zaire), “*Sainte Thérèse de Lisieux, Docteur de l’Amour*”, in: Várs. Aut., *Une sainte pour le troisième millénaire*, («Actes du colloque international pour le centenaire de la mort de ste Th. De l’E.-J. et de la S.-F.»., Lisieux 30 sept.- 4 oct. 1996)., Venasque, éd. du Carmel, 1997, pp. 151-162; também Jean VANIER, “*Thérèse ouvre la voie pour les pauvres de notre temps*”, in: *Ibid.*, pp. 213-226... Não esquecer a homilia do Papa JOÃO PAULO II, quando do Doutorado de TMJ como **Doutora da Igreja**, reed. in: *Vie Thérésienne*, nº 149, janv.- mars, (1998), pp. 23 e segs.; cf. Mgr. Guy GAUCHER, (éd.), *Une «petite voie» qui conduit au secret de l’existence, Textes de Jean-Paul II sur Thérèse de Lisieux*, Saint-Maur, Parole et Silence, 1999; vide também outros documentos neste numero spécial – *Doctorat*. Não se esqueçam, entretanto, as *paroles fortes, dignes de Thérèse* – no entender de J.-F. SIX, *Thérèse de Lisieux, Son combat spirituel, sa voie*, ed. cit., p. 425, quando cita o bispo de Bayeux-Lisieux, Mgr. Pican (*Ouest France*, 7/10/1997): «*Trahir Thérèse, pour moi, c’est toujours refuser de prendre en compte la totalité de son histoire. Actuellement, ou bien c’est les reliques et seulement les reliques, et cela n’a pas de sens; ou bien c’est le doctorat et la perspective d’un titre dont on n’a strictement pas le besoin et l’Église pas beaucoup plus. La prise en compte de toute la réalité d’une vie, la consistance d’une réponse, toute la forme d’un combat spirituel, tous ces éléments-là doivent réapparaître d’une manière permanente.*» Vide também Maurice BELLET, *Thérèse et l’illusion*, ed. cit., pp. 13 e segs.: «Thérèse docteur, Les interprétations».

²⁷⁴ Cf. [Fr. Camilo MACCISE, O.C.D.; e Fr. Joseph CHALMERS, O. Carm.], *Lettre des Supérieurs Généraux OCD e O. Carm.*, «*Un Docteur pour le troisième millénaire – à l’occasion du Doctorat de sainte Thérèse de Lisieux*», ed. in: *Vie Thérésienne*, nº 149, janv.- mars, (1998), pp. 31-47, sobretudo: «**II. Thérèse de Lisieux, docteur pour le troisième millénaire**», pp. 35 e segs. Ter também em conta: Por um lado, TMJ no “diálogo” ecuménico (cf. Jean GUITTON, *Le Génie de Thérèse de Lisieux*, ed. cit., pp. 119 e segs.: «Thérèse et la pensée protestante»; F. FROST, “La

pronomes sem identidade, que tem, por um lado a ‘objectiva’ delimitação passada e passadista de, inclusive, um certo estilo de linguagem romântica e decadentista do final do séc. XIX,²⁷⁵ por outro o rasgão para um *ensinamento objectivo de Misericórdia* e correspondência nova ao mistério da Vida que poderá rever-se em Teilhard de Chardin e em Henri le Saux, ou em Teresa de Calcutá ou Thomas Merton...²⁷⁶

doctrine thérésienne dans la convergence oecuménique”, in: Thérèse de l’Enfant-Jésus, *Docteur de l’Amour*, ed. cit., pp. 273-284), ainda em paralelo com a espiritualidade oriental (vide por exemplo Mgr. S. LOKUANG, “La voie d’enfance et la pitié filiale confucéenne”, in: *Ibid.*, pp. 285-296; outras referências em nosso estudo: Carlos H. do C. SILVA, “A «via rápida» de auto-realização numa óptica transpessoal – Exemplo da experiência mística de Teresa de Lisieux”, (Comun. ao “Semin. Internac. «A Vivência do Sagrado», Fac. de Psicologia e Ciências da Educação, Lisboa, 6-8 Nov. 1996), in: Várs. Aut., *A vivência do Sagrado*, Coord. Núcleo de Psicol. Transpessoal, Fac. Psicologia, Univ. Lisboa, Lisboa, Huguin, 1998, pp. 65-99; vide também vários textos in: *Une sainte pour le troisième millénaire*, ed. cit.). Por outro lado, tenham-se presentes as indicações pastorais dos vários documentos em *Vie Thérésienne*, n.º 149, janv.- mars, (1998), supracit. e cf. também as peregrinações, o culto, etc. em Lisieux... cf. B. GOULEY, R. MAUGER e E. CHEVALIER, *Thérèse de Lisieux ou La grande saga d’une petite soeur*, ed. cit., pp. 213 e segs.: «En route pour le XXIe siècle». Ficam-nos, no entanto, algumas interrogações, aliás também implícitas nos últimos capítulos de Bernard BRO, *Thérèse de Lisieux*, ed. cit., pp. 253 e segs., quanto a uma *actualidade* de TMJ para os nossos dias, pois trata-se de uma «figura-mensagem» forçosamente ligada à “moldura” (clerical e claustral) da época... Vide também nota seguinte.

²⁷⁵ Santa Teresinha como **figura datada** de uma certa espiritualidade sentimentalista daquela época... como ainda ecoa em Karl RAHNER (“Gedanken zur einer Theologie der Kindheit”, in: *Geist und Leben*, 36 (1963), pp. 104-114) e outros teólogos do séc. XX... Cf. Pierre MABILLE, *Thérèse de Lisieux – Une mystique décadente*, ed. cit., supra n. 178, e vide noutro contexto as invectivas do capuchinho P. Ubaldo..., conjuntamente com a interpretação negativista em relação ao Carmelo de Lisieux, pelo escritor Maxence Van der Meersch...: cf. B. GOULEY, R. MAUGER e E. CHEVALIER, *Thérèse de Lisieux ou La grande saga d’une petite soeur (1897-1997)*, ed. cit., pp. 253 e segs. Também crítica a esta perspectiva em nosso estudo: Carlos H. do C. SILVA, “O miniatural em Santa Teresa do Menino Jesus – Da mudança de escala na via de santidade”, in: *Didaskalia*, XXXII – 2, (2002), pp. 147-243. Escute-se, entretanto, o desvio do modelo actual de paradigma de realização humana da perfeição, segundo a síntese de Catherine RIHOIT, *La petite princesse de Dieu*, ed. cit., p. 12: “Aujourd’hui, les modèles féminins sont le mannequin (ordre sexuel), la femme d’affaires (ordre marchand), la jeune mère (ordre réproductif), et à la rigueur l’artiste (ordre créatif). Mais l’instance spirituelle de la féminité a disparu avec la raréfaction des vocations religieuses. (...)» - donde que TMJ não tenha a «modernidade» de uma Teresa de Calcutá, de uma Edith Stein... (Opinião contrária, porém, in: René LAURENTIN, “Thérèse pour nous aujourd’hui”, in: Id., *Thérèse de Lisieux, Mythes et réalité*, ed. cit., pp. 135-159). Entretanto, não deixa de admirar que enquanto figura feminina, sobretudo mais menina do que mulher, quase a criança que sempre se quis afinal “prisioneira” de uma tradição claustral muito rígida, ainda a pessoa nevrótica e também obsessivamente heróica mesmo na providencial missão,... – TMJ possa ser apresentada como modelo para os nossos dias (Cf. Mgr. Philip BOYCE, O.C.D., “Thérèse, modele de la femme pour un nouveau millénaire”, in: Várs. Aut., *Une sainte pour le troisième millénaire*, ed. cit., pp. 81-103; em especial para a juventude!) em que, pelo contrário, a emancipação, a maturidade social e até de consciência política e a responsabilidade, mais até a *normalidade* de uma visão religiosa mais positiva da vida parece determinada pelo espírito do Concílio Vaticano II: da *Lumen Gentium*, da *Gaudium et Spes*... Vide vários elementos, até comparativos, em Jean-Jacques ANTIER, *Le mysticisme féminin, Épouses du Christ*, Paris, Perrin, 200; e vide supra n. 197. Haveria, assim, uma discrepância entre a *figura de santidade* «datada» e outra actualidade da mensagem do Amor misericordioso e da libertação espiritual de que TMJ é efectivamente *testemunho*. Cf. ainda Maurice BELLET, *Thérèse et l’illusion*, ed. cit., pp. 13 e segs.

²⁷⁶ Esta essencial **mensagem de Deus-Misericórdia**, com todo o eco num conjunto de Espirituais, desde Bt. Consolata Ferrero a Santa Faustina Kowalska, passando por Josepha Menéndez e Sr.ª.

Não, pois, uma questão de tempo relativo da história do discurso em que se possa apresentar essa sua ‘mensagem’, mas o acerto deste *absoluto tempo* de uma Vida *que se é*, mesmo quando para tal se haja de abandonar *quem se diz ser*.²⁷⁷

«Ma vie n’est qu’un instant, une heure passagère,
Ma vie n’est qu’un seul jour qui m’échappe et qui fuit.
Tu le sais, ô mon Dieu ! pour t’aimer sur la terre,
Je n’ai rien qu’aujourd’hui !...»

(...) Je volerais bientôt, pour dire ses louanges,
Alors je chanterai sur la lyre des Anges,
Quand le jour sans couchant sur mon âme aura lui :
*L’Éternel Aujourd’hui !... »*²⁷⁸

Thérèse de Lisieux ausente, Thérèse de Lisieux, outrossim, presente.

Gemma Galgani, ainda por Charles de Foucauld e S. Maximiliano Kolbe... - embora numa linguagem ainda de *reparação* e até de *oferimento victimial* (como ainda no célebre passo que enquadra o Acto de Oferimento em TMJ, Ms A 84^r, 5 e segs.: “*Je pensais aux âmes qui s’offrent comme victimes à la Justice de Dieu afin de détourner et d’attirer sur elles les châtiments réservés aux coupables, cette offrande me semblait grande et généreuse, mais j’étais loin de me sentir portée à la faire. (...) Votre Amour Miséricordieux n’en a-t-il pas besoin lui aussi?...*”), - linguagem essa que é depois traduzida na de *transfiguração do real*, “consagração do Mundo”, talvez mais em consonância com o timbre e a mudança de escala do Deus sempre Novo de TMJ. Donde se salientar a palavra deste eco no “Cristo cósmico” do Autor da *Missa sobre o Mundo* (cf. P. TEILHARD DE CHARDIN, *Hymne de l’Univers...*, Paris, Seuil, 1961, pp. 31 e segs.), ou do *abandono* à Bondade universal expressa em Henri le SAUX, (Swâmî Abhishikâtânda), (por exemplo em, *Écrits*, ed. org. M.-M. Davy, Paris, Albin Michel, 1991, pp. 49 et *passim*...), para já não falar da *caridade activa* de Teresa de Calcutá, ou da paciência monástica em Thomas Merton... Não esquecer, entretanto, o “realismo espiritual” de TMJ, Ms C 19^v, 12-13: «*Les plus belles pensées ne sont rien sans les oeuvres (...)*»; 21^v, 21: «*L’amour se nourrit de sacrifices (...)*»; e 17^r, 13: «*...j’ai pu contempler la charité en action!*» Claro que a montante do *exemplum* de TMJ, está por certo a inspiração que S. João da Cruz tem na sua radicalidade espiritual interpelando na experiência do seu *Nada* (como “noite escura”) o que é também a linguagem para o *niilismo* da segunda metade do séc. XX... (cf. G. MOREL, *Le sens de l’existence selon S. Jean de la Croix*, t. III- *Symbolique*, Paris, Aubier, 1961, pp. 77 e segs.: «*Les chemins de la nuit*...»). Cf. ainda Bernard BRO, *Thérèse de Lisieux*, ed. cit., pp.267 e segs.: «*Thérèse: Jesus ou Bouddha?*».

²⁷⁷ Eis a crua evidência em que TMJ se consciencializa de que: «*Je ne puis me nourrir que de vérité.*» (CJ, 5.8.4, in: *DE*, ed. cit., p. 303), e *vide* também Ms B 4^v 24: «*sje cherche la vérité...*»... - a **verdade** interior. Cf. Yvette PÉRICO, “Thérèse et les philosophes: la passion du réel”, in: Várs. Auts., *Une sainte pour le troisième millénaire*, ed. cit., pp. 123 e segs.

²⁷⁸ Cf. *PN (=Poésies)* 5: «*Mon Chant d’Aujourd’hui*» [de 1. juin 1894], estrofes 1 e 14 (in: «*Oeuvres complètes*», ed. cit., pp. 57-58). Talvez ainda o eco romântico de LAMARTINE, «*L’Homme*»: «*Et nous n’avons à nous que le jour d’aujourd’hui.*»... *apud* n. in *Ibid.*, p. 56. Ainda na poética TMJ se desdobra e *infinitiza* neste **espelho de absoluto**, como muito bem o reconhece Jean GUITTON, «*Préface*» a *Poésies*, ed. cit., p. 9: “*Tout s’est passé comme si elle avait, selon un conseil de Lamartine, «Donné un miroir à sa vie». La poésie était ce miroir (...)*”.

RE

revista de
ESPIRITUALIDADE

Ano XIV – Nº 53 – Janeiro / Março 2006

PORTUGAL, Alpoim Alves

Deus é Amor

*A Vida Religiosa
como expressão de Deus que é Amor*

SILVA, Dr. Carlos Henrique do Carmo

*A Questão Autobiográfica ou
do Tempo Absoluto - II*

*A propósito da “Histoire d'une Âme” e da
sua Autora*

2ª Parte – Tempo Almejado

3ª Parte – Tempo Absolvido