

AS CARMELITAS DE COMPIÈGNE: A OBRA DE GERTRUD VON LEFORT COMO FONTE PARA O ESTUDO DAS RELAÇÕES ENTRE MEMÓRIA, LITERATURA E HISTÓRIA

Artur Cesar Isaia

Universidade La Salle, Brasil

<https://orcid.org/0000-0002-7195-8027>

Cleusa Maria Gomes Graebin

Universidade La Salle, Brasil

<https://orcid.org/0000-0002-2919-5687>

1 INTRODUÇÃO AO DRAMA

Ou quem é que permanecerá vivo na memória das gerações futuras: os tiranos que usam e abusam do poder ou o povo que, com dignidade, sobre ao patíbulo, testemunhando suas crenças e cantando seus hinos? (Tonin, apud Le Fort, 1988, p. 8).

A motivação para a escrita desse texto veio de uma coincidência na vida dos autores. Ambos guardávamos a lembrança do filme *Diálogo das Carmelitas*, a película de 1960, dirigida por Bruckberger e Agostini e ambos havíamos lido há muitos anos atrás a novela *A última ao cadafalso* de Gertrud Von Le Fort. Como nos ocupamos simultaneamente com estudos sobre memória social e religião, imediatamente passamos a refletir sobre a emergência, em determinados tempos, de temas que evocam “[...] o que não pode ser diretamente apresentado ou representado” (Seligman-Silva, 2003, p. 380). Passamos a discutir a obra de Le Fort tanto do ponto de vista da memória e sua narrativa, quanto da sua articulação a dois contextos diferentes: o da ação dramática narrada e o vivenciado pela autora.

Gertrud Von Le Fort escreve sobre dezesseis freiras carmelitas executadas na guilhotina, em 17 de julho de 1794, durante a Revolução Francesa. Posteriormente, Georges Bermanos escreveria a peça *Diálogo das Carmelitas* e Francis Poulenc comporia a ópera homônima.

Em comum, todas estas obras remetem não a um heroísmo hagiográfico super-humano, mas ao contrário, à superação da fraqueza em nome de um sentido de vida transcendente. Todas essas obras chegam a seu ápice ao subirem as religiosas os degraus da guilhotina, indo ao encontro do que acreditam ser a bem aventurança eterna, cantando o *Veni Creator*, o qual é substituído pela *Salve Regina* na ópera de Poulenc. A última a subir ao cadafalso é justamente Blanche de La Force, personagem a qual Le Fort constrói hipertrofiando a luta agonística entre a fraqueza e a fortaleza, vinda da fé no destino transcendental humano. Blanche aparece como uma jovem de alta linhagem, de natureza medrosa e frágil, apresentada pela autora em total oposição ao evocado por seu ilustre sobrenome: “O alto título da sua linhagem parecia ter-lhe sido infligido como pura etiqueta, por injustiça, e o nome de La Force, por derrisão” (Le Fort, 1998, p. p. 55).

O livro de Le Fort e as memórias de Irmã Maria de l’Incarnation constituíram-se no *corpus* sobre o qual nos debruçamos, indagando-nos sobre o que teria motivado Le Fort a construir uma obra literária que se constitui, na nossa concepção, como um aflorar de memórias subterrâneas (Pollak²⁶, 1989). As vozes das carmelitas chegaram até à autora, a partir de um diário, com fragmentos biográficos. Esses documentos e o que eles geraram, contemplam o registro da experiência das freiras carmelitas, reconstruindo suas trajetórias no Carmelo de Compiègne e pondo em discussão as narrativas sobre a Revolução Francesa, as quais não deram espaço para as vozes que foram caladas no cadafalso. Já a obra de Le Fort é escrita de forma epistolar. Trata-se de uma carta destinada a uma aristocrata emigrante, constrangida a abandonar a França revolucionária. A carta é datada de outubro de 1794, portanto, alguns meses depois de serem executadas as carmelitas.

De acordo com Camargo, esse tipo de documento permite “rastrear, identificar, analisar o modo como, através das cartas enquanto prática escrita [...], uma realidade social é construída, pensada, dada a ler e materializada” (2000, p. 205). Já um diário é um

²⁶ Recuperado de

<http://bibliotecadigital.fgv.br/ojs/index.php/reh/article/view/2278/1417>

Acesso em 20 maio 2020.

documento “unilateral e ambíguo”, como aponta Moreira²⁷ (1996, p. 16). Traz o tempo de seu autor, os silêncios propositais, a construção de uma determinada memória. Por outro lado, o tom coloquial epistolar permite observações agudas sobre a natureza dos personagens, que de outra forma poderiam ficar apenas implícitos. Assim já no começo da obra, a emigrante é informada que Blanche não é uma heroína. Trata-se de uma jovem medrosa, fraca, a qual, inclusive foge do convento, traindo o juramento de martírio feito pela comunidade. Assim, respondendo a uma carta da emigrada, na qual esta se refere à Blanche de La Force como uma heroína, pondera o missivista:

[...] ela não foi uma heroína no sentido em que emprega o termo. Essa delicada criatura não foi um exemplo da dignidade da natureza humana. Foi, antes, um signo da infinita fragilidade de toda a força e soberania humanas [...] Talvez ignores que Blanche de La Force foi uma religiosa fugida do Carmelo de Compiègne, ao qual pertencera durante algum tempo como noviça... Deixa-me, então falar-te desse episódio breve, mas muito importante, pois é nele – ao menos, assim me parece – que se inicia o hino cantado ao pé do cadafalso. (Le Fort, 1998, p.49).

É assim que o missivista introduz a narrativa da agonia de Blanche, dividida entre a comodidade da sobrevivência conseguida com a fuga do Carmelo e a aceitação do martírio no epílogo da obra, ao juntar-se às suas irmãs de comunidade no momento de sua execução pelo Comitê de Salvação Pública.

Os fragmentos biográficos sobre as carmelitas tratam-se de uma invenção literária a partir de produção de memórias que remetem a rastros de vividos que dizem algo sobre o seu passado. Os autos do

²⁷ Recuperado de

<http://bibliotecadigital.fgv.br/ojs/index.php/reh/article/download/2021/1160> Acesso em 20 maio 2020.

processo movido contra as carmelitas pelo Tribunal Revolucionário²⁸ estavam plenos de uma representação imaginária que abarcava duas categorias, ou seja: a existência de suspeitos e de contrarrevolucionários. Não havia defesa e as acusações eram montadas em função de boatos, de falsos testemunhos e de documentos forjados. Naquele contexto, as acusadas seriam inimigas da França, simpatizantes do despotismo e da tirania.²⁹ Consideradas como traidoras da nação pelo Tribunal Revolucionário, na novela elas são reabilitadas, sacralizadas. Há um quê de pedagógico na novela, com as personagens dando exemplos de fidelidade, uma espécie de hagiografia, um estudo exemplar. Ao atentarmos para o contexto histórico em que as obras sobre as carmelitas foram produzidas, saberemos mais sobre seus autores do que sobre a concretude da vida das freiras.

2 O TEMPO E A MEMÓRIA DO DRAMA

No quadro de relação com o passado, que é sempre, eletivo, um grupo pode fundar sua identidade sobre uma memória histórica alimentada de lembranças de um passado prestigioso, mas ela se enraíza com frequência em um “lacrimatório” ou na memória do sofrimento compartilhado. (Candau, 2011, p. 151).

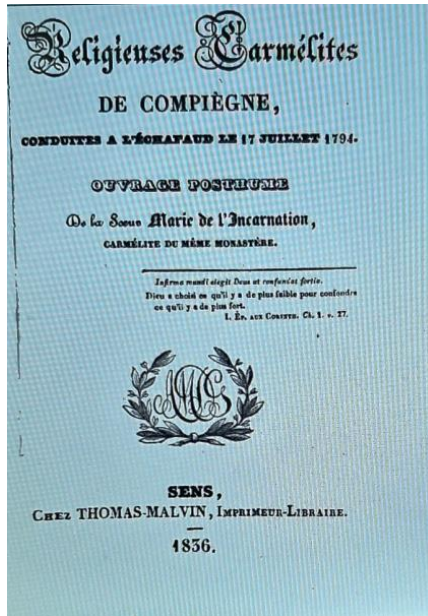
Para compreendermos como as memórias relativas às dezesseis carmelitas martirizadas durante a Revolução Francesa atravessaram o tempo, temos que nos ater à dimensão, a um só tempo, narrativa e social da memória. Neste sentido, Ricoeur nos mostra, concordando com Halbwachs, a impossibilidade de uma memória desvinculada de relações de sociabilidade; a necessidade de a memória estar inserida em “lugares socialmente marcados” (Ricoeur, 2007).

²⁸ Entre 1756 e 1794, Jean-Baptiste Carrier, advogado Jacobino criou os Tribunais Revolucionários. O de Paris passou a existir a partir de 1793, com amplos poderes. Carrier, como membro da Convenção Nacional, perseguiu clero, ordenando o afogamento de sacerdotes. A Lei dos Suspeitos de 1793 propiciava o aumento dos poderes desses Tribunais.

²⁹ Para saber mais ver Bibnotto, N. (2010). *As aventuras da virtude: As ideias republicanas na França do século XVIII*. São Paulo: Cia. Das Letras.

Ora, ao tentarmos compreender o drama das dezesseis carmelitas, a narrativa sobre elas construída e a forma como esta narrativa relacionou-se com o decurso do tempo, esses “lugares socialmente marcados” emergem como nexos de inteligibilidade para compreendermos a construção narrativa das mártires pela igreja ou das fanáticas pelo poder revolucionário.

Figura 1 – Reprodução da capa da obra com a narrativa de Irmã Marie de l’Incarnation, uma das sobreviventes do Convento de Compiègne serviu de fonte para a obra de Gertrud Von Le Fort.



Fonte: Disponível em

<https://play.google.com/books/reader?id=Ds8aAAAAAYAAJ&hl=pt&pg>

≡. A publicação em 1836, mesmo ano da morte da carmelita, é indício do projeto católico, no sentido de tornar conhecida a sua história, bem como reverter a laicização aprofundada com a Revolução Francesa.

Mártires ou fanáticas, esses sentidos aparecem de forma predominante conforme nos voltamos para épocas e fontes diferentes. Conforme a documentação esteja inserida no que Foucault (1996) denominou regimes de verdade. Em outra apreensão teórica, Pêcheux

(1995) evidencia que os discursos são histórica e socialmente enraizados. Mostra que os discursos constituem-se a partir da memória ou do esquecimento frente a outros discursos. A partir dos estudos de Pêcheux, Orlandi (1995, p.20) remete a noção de interdiscurso exatamente para a memória. Como o domínio do “já dito”, como o domínio do “dizível” e da “memória do dizer”. Desta forma, a narrativa do Tribunal Revolucionário ao tentar simplesmente proferir o contradiscurso do passado cristão francês levava adiante a mesma pretensão de outra medida revolucionária, incapaz de triunfo na França do século XVIII: a extirpação do calendário gregoriano, ou seja, do Cristianismo como marco temporal, finalmente restabelecido no começo do império de Napoleão (Girard, 1985; Rosanvallon, 1985). No Brasil, um exemplo desta tentativa vã do poder, de virar as costas para a memória, temos na luta inglória da república recém-instituída em inaugurar uma simbologia não amparada nas relações vividas, conforme estudou José Murilo de Carvalho (1987, 1990).

Este “dizível”, sobre o qual nos falam Pêcheux e Orlandi, permanece como possibilidade de recordação, mesmo em conjunturas nas quais o poder tenta regulamentar verticalmente o que dizer, o que escrever e o que pensar. Uma questão de oportunidade histórica separa a publicização dos conteúdos do interdiscurso, da memória, da sua tentativa de regulação. Desta forma compreendemos como a narrativa do martírio hagiográfico, a partir das memórias de uma das carmelitas de Compiègne não guilhotinada, pode ser publicada em 1836, em uma conjuntura marcada pela liberdade de imprensa e pela tolerância religiosa sob a monarquia de Luiz Felipe I³⁰.

Devemos ter em mente a presença saliente que o culto e a narrativa referente às carmelitas de Compiègne tiveram na “batalha entre as duas França” a que se refere Zuber (2010): uma França católica, herdeira das tradições medievais e outra que escolhia aprofundar o processo de laicização. Nesse sentido, a beatificação das carmelitas pelo Papa Pio X em 1906 é bastante sintomática se articularmos esse fato, tanto com a situação interna do Catolicismo francês, quanto com as relações entre a França e a Santa Sé. A beatificação das carmelitas atestava o reconhecimento oficial da Igreja

³⁰ Essas memórias foram publicadas inicialmente no jornal católico L’Univers, edição de 19 de julho de 1836.

de que havia mártires, frutos do processo revolucionário francês (Butler, 1989). Em 1905 completou-se o processo de separação entre estado e religião na França, prontamente respondido por Pio X com duas encíclicas condenatórias: *Vehementer Nos* e *Gravissimo Officci*.

Figura 1 – Reprodução de uma aquarela pintada por uma carmelita, divulgada próximo à beatificação das Carmelitas de Compiègne em 1906.



Fonte: David (1906, n.p.). Obedecendo aos códigos visuais com que são apresentados os santos católicos, as religiosas aparecem portando a palma, símbolo do martírio. Por outro lado, o momento desta beatificação é particularmente importante. Pode ser lida como uma resposta de Roma à separação entre Igreja e Estado, a qual se completa em 1905. (Baubérot, 2004).

Assim, a divulgação da narrativa e da iconografia do martírio, favorecidas pela beatificação, cumpria um papel importantíssimo, conectando-as ao esforço mnemônico e identitário católico na país. A

narrativa e as imagens do martírio foram avivadas por publicações católicas francesas vindas a público por ocasião da beatificação (David, 1906; Pierre, 1906; Victor, 1906), cumprindo o papel de simplificação e radicalização da realidade, apontado por Boia (1998) como inerentes ao trabalho imaginário. Nelas vinham à tona imagens totalmente simétricas ao esforço revolucionário em deificar o povo e a nação; simétricas ao esforço da III República no sentido de atualizar a herança revolucionária e de ambos, no sentido de exaltar o triunfo das virtudes do estado republicano. Assim, à narrativa revolucionária e republicana, respondia o esforço católico em exaltar a santidade das freiras de Compiègne e de relacioná-las, de maneira heroica, a um martírio conhecido não apenas por clérigos e religiosos. Dessa maneira, Victor (1906) exaltava o reconhecimento das carmelitas como veneráveis³¹:

Quantos padres, religiosos e religiosas, mulheres e moças da nobreza, da burguesia e do povo foram perseguidas e condenadas à morte pela lei! Já muitas causas estão em processo: as dezesseis carmelitas, proclamadas veneráveis, abrem a brecha para que outras as sigam neste reconhecimento, sem dúvida. (Victor, 1906, p. 185).

Entre os anos 1906 com a beatificação das carmelitas e 1986, essas foram lembradas em obras ficcionais com narrativas de memórias associadas ao acontecimento histórico da Revolução, saturado da violência a que foram submetidos os que eram condenados no Tribunal Revolucionário. Le Fort valeu-se de fontes contemporâneas à execução das carmelitas, dando-lhes vida e voz como personagens da sua novela. Neste momento em que escrevemos este texto, refletimos que a novela, a peça teatral, a ópera e os filmes também estão colocados num determinado presente, sendo indícios de outros acontecimentos, conflitos, práticas políticas e trocas intelectuais, documentos, como indica Prost, que “[...] conservam traço

³¹ Quando Pierre Victor escreve esta obra, as carmelitas de Compiègne ainda não tinham sido beatificadas e sim reconhecidas na condição de veneráveis. O reconhecimento da santidade pela Igreja Católica passa por quatro etapas: servo de Deus, venerável, beato e a canonização (Nota dos autores).

de existências múltiplas, de paixões hoje extintas, de conflitos esquecidos, de análises imprevistas, de cálculos obscuros” (1999, p. 386).

Acreditamos que essas obras, na sua busca em esclarecer os eventos traumáticos pelos quais as freiras passaram, alinham-se ao movimento de insurgência de memórias subterrâneas por parte da Igreja Católica, lutando contra o que considera como injustiças pretéritas, estimulando e apoiando, inclusive financeiramente, a reconstrução do passado. Pollak (1989) nos ajuda a pensar a memória enquadrada, isto é, disputada por diferentes atores e construída em meio a conflitos sociais e políticos. Dessa maneira, entende-se que não há unicidade e estabilidade das construções memoriais, uma vez que estão vinculadas a atores sociais em confronto. Assim, entendemos que Le Fort, com sua novela, “A última do Cadafalso”, e as obras decorrentes, podem ser compreendidas como elementos de um trabalho de memória, no esforço de fazer aflorar, de subverter o silêncio e dar sustentação à memória das carmelitas como vítimas, afirmando identidades e restaurando-lhes a voz.

3 O DRAMA E O CENÁRIO

Somente a autopoisição do presente social parece compensar o ato que remete o passado à sua ausência. Então a ausência não é mais um estado, mas o resultado de um trabalho da história, verdadeira máquina de produzir separação, de suscitar heterologia, esse *logos* do outro. (Ricoeur, 2007, p. 378).

Gertrud Von Le Fort, ao transformar o drama vivido por dezesseis carmelitas guilhotinadas pela Revolução Francesa em obra literária, dava um suporte material a uma legenda. Falamos em legenda, por claramente a autora compor a narrativa a partir da construção do martírio hagiográfico, apesar de acrescentar conteúdos claramente ficcionais, dos quais o principal é, justamente, a criação da personagem Irmã Blanche.

Figura 2 – Reprodução de gravura sobre o momento em que as freiras deixam o Convento de Compiègne para embarcar nas carroças que as levariam a Paris.



Fonte: *Les Carmélites* (1897, p. 13). Em torno da narrativa dos episódios vividos pelas carmelitas de Compiègne produziu-se uma iconografia a serviço do ideal católico de retomada da ascendência cultural sobre a sociedade francesa, vulgarizada no século XIX e na primeira metade do XX.

A mesma opção, igualmente, seguiria Georges Bernanos, ao transformar o seu romance em peça teatral em 1949. Bernanos, em suas obras, propunha uma denúncia social e política, inconformado com a não renovação espiritual da França após o término da Segunda Guerra (Santidrián, 1997).

De 1794 a 1931 (ano da publicação do romance de Gertrud Von Le Fort), a imaginação popular, a iconografia e as transformações sócio-históricas acontecidas na Europa, certamente foram responsáveis por captarem singularmente os acontecimentos. Assim, temos a narrativa do Tribunal Revolucionário, a partir de cuja documentação as religiosas aparecem como fanáticas, como loucas, como supersticiosas ou como criminosas monarquistas. A essa narrativa opunha-se a desenvolvida pela piedade católica pós-

revolucionária, a partir da qual as dezesseis religiosas apareciam como mártires da fé contra a opressão antirreligiosa. A memória das mártires católicas foi, sem dúvida, avivada pelos escritos de Irmã Marie de L'Incarnation, bem como pelos testemunhos das irmãs dominicanas inglesas, contemporâneas das carmelitas durante sua prisão na Conciergerie, as quais conseguiram retornar ao seu país.

Segundo a narrativa do Tribunal Revolucionário, as carmelitas representavam o atraso obscurantista, que deveria se curvar às luzes da razão. O Carmelo de Compiègnes era visto como uma forja de doentes mentais, exercendo a religiosidade mórbida aí cultivada um efeito deletério sobre mulheres indefesas. Nessa narrativa o Catolicismo, seus ritos e doutrina apareciam como resquícios opressores de uma França dominada pela Igreja e libertada pela ação revolucionária. Por outro lado, devemos contextualizar a morte das carmelitas de Compiègne no momento político vivido em Paris, onde desde 1792 intensificavam-se as acusações dentro e fora do governo contra membros da nobreza e do clero, vistos como mancomunados com os estados absolutistas estrangeiros. Essas acusações reforçavam para Saborit (2009) a imagem deificada do povo como entidade onisciente e onipresente, em uma clara referência interdiscursiva, mnemônica à religião. Dessa forma, como uma divindade pessoal e providencial, o povo que tudo via, tudo sabia, castigava os maus a fim de salvar os bons, a revolução e a nação. Sintomáticas nesse sentido são as palavras de um jornal revolucionário no qual o povo aparece com atributos divinos, punindo os contrarrevolucionários, inimigos da humanidade e da revolução:

O povo que como Deus tudo vê, está presente em toda a parte, e sem o consentimento do qual nada ocorre aqui em baixo, uma vez tendo tomado conhecimento desta conspiração infernal, optou por uma decisão extrema, mas a única que convinha: a de prevenir os horrores que lhes estavam sendo preparados e mostrar-se sem misericórdia para com as pessoas que não teriam tido nenhuma com ele (Révolution, apud Saborit, 2009, p. 140).

Essas palavras acenam, portanto, para a criação e reprodução da oposição imaginária entre o povo francês e o catolicismo; entre a razão revolucionária e a desrazão católica. Construía-se narrativamente a periculosidade das religiosas, aliadas com os contrarrevolucionários, com aqueles capazes de afrontar e vilipendiar o povo para levar adiante o seu intento de retomada do poder. Já na denúncia apresentada em 1794, antes da sua ida à Paris, as carmelitas apareciam como fanáticas perigosas, como:

[...] antigas religiosas permanecendo sempre em comunidade, vivendo sempre submissas ao regime fanático de seu antigo claustro, podendo trocar correspondência criminosa com os fanáticos de Paris e manter na sua casa reuniões criminosas marcadas pelo fanatismo. (*Les Carmélites*, 1897, p.10).

Como fanáticas, as freiras apareciam como perigo potencial à nação. Como capazes de qualquer ato em prol da antiga ordem há pouco deposta. O assassinato de Marat por Charlotte Corday ocorrido em 1793, atestava o evidente do perigo dessas mulheres fanáticas... É interessante a peculiaridade semântica das acusações do Tribunal Revolucionário sobre homens e mulheres fieis à fé católica. Os padres são vistos como refratários, enquanto as freiras são tachadas de fanáticas (Bannon, 1992). A documentação revolucionária parecia aprofundar uma divisão de gênero, segundo a qual os homens apareciam como sujeitos ativos, senhores de uma ação volitiva e racional que os fazia refratários e reacionários à ordem revolucionária, enquanto as mulheres apareciam como seres irracionais, vivendo morbidamente a religião. Ou seja, a ação contrarrevolucionária masculina era vista como estribada na vontade e a feminina na emoção que as contagiava até o fanatismo (Bannon, 1992). Obviamente que a fonte geradora, tanto da oposição volitiva masculina, quanto da oposição ilógica feminina era a religião católica, contra quem a revolução devia lutar e retirar a direção ideológica.

Para complicar a situação das religiosas, somava-se o fato de o Carmelo de Compiègne abrigar uma descendente em linha indireta da casa de Bourbon, justamente Irmã Maria de L'Incarnation, braço direito da priora. Além de todos os fatos, indícios e suposições levados

adiante contra as freiras, aparecia uma questão simbólica de não menos importância como agravante da sua situação. A cidade de Compiègne notabilizou-se por sua ligação com a casa real francesa e, particularmente sob Luiz XIV e Luiz XV, essa relação foi realçada. A topografia, a vegetação e fauna de Compiègne fizeram dela um cenário ideal para as caçadas reais, principalmente no reinado de Luiz XV. Os elos do Carmelo com a casa real francesa seriam intensificados com a familiaridade com Ana da Áustria, casada com Luiz XIII, o que continua com Maria Teresa e Madame de Maintenon (primeira e segunda esposas de Luiz XIV), bem como Maria Leszczyńska, casada com Luiz XV (Pierre, 1906).

Esse elo manteve-se no reinado de Luiz XVI, com Maria Antonieta conservando a condição de benfeitora das rainhas antecedentes. Por seu turno, a espiritualidade mantida intramuros no Carmelo, como o culto ao Menino Jesus, ornado com coroa e manto real, bem como o costume carmelitano de referir-se a Deus com o pronome de tratamento real, “Sua Majestade”, só intensificavam as implicações do Comitê de Salvação Pública. A própria representação da realeza divina (ISAIA, 2016), no futuro tão explorada pela Igreja, chegando à festa de Cristo Rei ser proclamada por Pio XI em 1925, gerava uma leitura indiciária da obsessão monárquica das carmelitas, o que aparece claramente no interrogatório das religiosas. Isso fica claro quando as carmelitas são perguntadas do porquê de as religiosas ornarem o altar do Santíssimo Sacramento com atributos reais como coroa e manto (Soeur, 1836).

O importante é que os acontecimentos que culminam com as mortes das carmelitas ocorrem em uma conjuntura na qual eram muito mais importantes as acusações do que a compreensão dos fatos. Se havia a memória de uma França católica, indissolavelmente ligada à monarquia, não é menos verdade que essa narrativa perdia terreno dia após dia, intensificada pela propaganda laica e anticlerical. Não é sem razão que, tanto o romance de Gertrud Von Le Fort, quanto a peça de Bermanos começam com menções ao parto de Blanche.

As duas obras fazem menção às comemorações do casamento do príncipe herdeiro da França. É durante as festas pelo casamento do delfim da França com Maria Antonieta, que uma pedra atinge a carruagem que conduzia a mãe de Blanche, a marquesa de Le Fort, em

adiantado estado de gravidez, acompanhada de gritos e palavras de vingança do povo contra a nobreza, quando um homem lhe diz:

-Madame [...] vós gozais neste momento do conforto de vossa carruagem, enquanto o povo é massacrado pelas patas de vossos cavalos. Mas não passará muito tempo sem que morra a gente de vossa laia e nós ocuparemos os vossos lugares! (Le Fort, 1998, p. 53).

A mãe de Blanche não resiste ao medo do incidente e morre ao dar-lhe a luz prematuramente. Assim, se a intenção de Le Fort e de Bermanos é de acentuarem a característica agonística da personagem Blanche, dividida entre o medo e a fé, a menção desse fato é sumamente indiciária da disputa entre a memória religiosa e a crença no futuro revolucionário. Luta entre a crença na legitimidade dinástica e na igreja, por um lado, e a crença no povo como entidade autônoma, livre, política, com capacidade de decidir racionalmente o seu destino, para além do costume e da tradição (HUNT, 2007).

Estas diferentes concepções estariam no cerne de lutas pela representação e pela narrativa do passado francês: a luta entre uma história e uma memória católica e monárquica, contra uma narrativa laica e revolucionária. Luta que em breve apareceria com saliência nas oposições historiográficas da segunda metade do século XIX, entre a sobrevivência de uma França católica e monárquica, representada pela “Revista das Questões Históricas” e uma França laica e republicana, representada pela “Revista Histórica” (Monod, 1876).

Por outro lado, o período pós-revolucionário francês intensificaria a luta pela superação da memória de uma França, “filha predileta da Igreja”, cujo marco era a conversão e o batismo do rei Clóvis no final do século V. Particularmente, o século XIX acirrará a luta pela narrativa de uma França católica contra outra construção memorial, a que punha em evidência o passado pré-cristão, dando centralidade às tradições célticas. Um exemplo dessa batalha por dar um sentido ao passado e, logicamente, ao presente francês, vamos encontrar na ficção literária. Neste sentido inscreve-se a tragédia escrita em versos, “Norma ou l’infanticide”, de Alexandre Soumet, de 1831, que, posteriormente, serviu de libreto à ópera de Bellini.

Igualmente, inscreveu-se a luta do Espiritismo francês do século XIX para reabilitar o passado céltico como próximo a uma projetada identidade francesa (Isaia, 2017, p. 77). Pensamos que esses dados são importantes para dar inteligibilidade à característica política e ética da memória proposta por Gondar: “a memória é tecida por nossos afetos e por nossas expectativas diante do devir, concebendo-a como um foco de resistência no seio das relações de poder, como propôs Foucault” (2016, p. 24).

4 BLANCHE/GERTRUD: TEMPOS DE MEDO/ESPERANÇA

O medo, de certa maneira, é também filho de Deus, resgatado na noite de Sexta-Feira Santa. Não se apresenta sob um belo aspecto – ao contrário – ora amaldiçoado, ora ridicularizado, por todos repudiado... Mas não se iludam: presente à cabeceira de cada agonia, o medo intercede pelo homem. (Bermanos, 1960, p. 9).

Gertrud Von Le Fort, ao voltar-se para as memórias de Irmã Marie de L’Incarnation, parece muito longe de evocar simplesmente o passado. Dessa maneira, o drama vivido por Irmã Blanche no ocaso dos dias do terror revolucionário francês aparece claramente como imagem do presente vivido pela autora. Não nos referimos simplesmente às “coincidências” entre a personagem Blanche e a autora (ambas têm o mesmo sobrenome, descendem de uma linhagem aristocrática e provêm de famílias distantes do Catolicismo — o pai de Blanche professava um indiferentismo religioso, enquanto a família de Gertrud era protestante. Para Bush, Gertrud Le Fort, “testemunhando a ascensão de Hitler criou uma heroína totalmente ficcional, Blanche de La Force, em quem projetou seu próprio medo metafísico” (2013, p.9).

Pensamos que o passado de Blanche e o presente de Gertrud se entrelaçam na mesma característica de ruptura, violência e medo, capaz de aproximar os dias do terror revolucionário, da Alemanha dos anos 1930. Em ambas as conjunturas, personagem e autora escolhem o Catolicismo como via de superação das agruras do presente. Escolhem a memória de uma Europa cuja solidez e organicidade era afiançada pela Igreja. Assim, as memórias da Irmã Marie de

L'Incarnation e a narrativa de Gertrud Von Le Fort podem ser vistas como documentos denunciatórios da violência e do arbítrio, mas, ao mesmo tempo, encomiásticos frente a uma condição historicamente ligada à constituição histórica do Cristianismo: o martírio. A origem grega da palavra remete-a para testemunho, que é exatamente o que, tanto Irmã Marie de l'Incarnation quanto Gertrud Von Le Fort se propõem a dar através da sua escrita. Se a primeira não é mártir, segundo o estrito ensinamento da Igreja, ambas propõem-se a testemunhar a adesão ao Cristianismo em épocas diferentes.

Assim, a narrativa de Le Fort a conecta com a memória do Cristianismo, avivada ritualisticamente no ano litúrgico católico a ela tão familiar. Nesse sentido, a memória católica e o cotidiano dos conventos acenam para a antítese das acelerações revolucionárias, das confusões e das convulsões sociais. Cotidiano conventual a que a própria Gertrud Von Le Fort buscou, na proximidade intelectual e religiosa com sua amiga Edith Stein³² (Blanco, 1999) e como abrigo no período que antecedeu à escrita da obra (Burguera Nadal, 2013). A repetição cíclica das horas litúrgicas aparecia como alternativa a um tempo “acelerado”, devorador do que para Le Fort deveria ser intrínseco aos “exsules filii Hevae”: a esperança de um porvir de beatitude eterna. O etos hostil e estranho deste mundo, assumidamente assustador a Blanche/Gertrud aparece para Kosseleck (2006, p. 320) como marcado pelo conflito generalizado, no qual o “velho e o novo entram em choque nas ciências e nas artes, de país para país, de classe para classe”. Realidade esta a qual “a partir da Revolução Francesa se converteu em experiência cotidiana” (Kossleck, 2006, p. 320).

Esse mundo que parecia para Blanche/Gertrud caótico, aterrorizante, ainda conservava a reserva de sentido implícita na esperança cristã. Apesar da violência e do arbítrio, tanto do terror revolucionário francês quanto do nazismo, a história “ipsa” no sentido agostiniano sobreviveria, apontando para a certeza escatológica da

³² Como Gertrud Von Le Fort, a qual se converte do Luteranismo ao Catolicismo, Edith Stein converteu-se do Judaísmo à Igreja Católica. Nascida na Alemanha, Edith Stein foi levada, já como religiosa carmelita, ao campo de concentração de Auschwitz, onde morreu em 1942, tendo sido canonizada pelo Papa João Paulo II em 1998.

realização do plano divino. E onde Blanche/Gertrud visualizavam de forma mais clara esta sobrevivência? É nesta resposta que o Carmelo aparece como a antítese do que de pior o gênero humano podia gerar. A vida conventual aparece como capaz de dar sentido e dignificar o medo e a fraqueza de Blanche e, como contraponto simbólico, aos mesmos sentimentos de Gertrud, em uma época que, igualmente, o mal era banalizado. Por um lado, o Carmelo aparece como um lugar no qual era possível viver a repetição cíclica de um tempo mítico, marcado pelo ano litúrgico e pelas horas litúrgicas em meio à convulsão, ao caos, à tirania. Também, o Carmelo aparece como a reiteração da ordenação de um mundo, conforme mostrou Canetti (1983) ao abordar o caráter simétrico, previsível, ordeiro do cotidiano conventual vigente até o Vaticano II, com suas procissões, suas hierarquias, seus gestos marcados, com cada um devendo saber o seu lugar e devendo contentar-se, resignadamente a ele.

O Carmelo, para Burguera Nadal (2013), aparece como o lugar do desenvolvimento das virtudes femininas, dos aspectos noturnos, lunares, que se opõem ao domínio das paixões políticas que levam à violência, à opressão, à miséria, os quais este autor remete para a constelação arquetípica masculina, para um imaginário no qual a ideia de conquista, de poder se afirma de forma estruturante. Burguera Nadal acena para a relação entre a peça que Bermanos escreveu a partir de *Le Fort e Antígona*. Seu ponto de vista é estribado na leitura feita por Derrida sobre a peça de Sófocles, calcada no embate entre o mundo masculino, público, solar, e o âmbito do oculto, do lunar, que remete ao mundo feminino. Daí, talvez, a valorização dos temas da reclusão, da ascese, da virgindade, da submissão à Regra de Santa Teresa, da repetição cíclica litúrgica, apenas indiciando o elogio maior à submissão à Vontade de Deus. As carmelitas de Compiègne se constituem como a antítese de um mundo que se rebela, que se divide, que desafia a própria ordem que se quer cosmológica. Está no elogio à obediência, a possibilidade de Blanche transmutar o medo em determinação ao martírio.

5 CONCLUINDO

A criação ficcional da personagem Blanche de La Force por Gertrud Von Le Fort parece-nos ir ao encontro, tanto do caráter extratextual da literatura estudado por Sevckenko (1985), quanto da articulação da autora ao que Halbwachs (1990) denominou quadros sociais da memória — ambos autores remetem às relações entre indivíduo e sociedade.

A obra de Le Fort revela, tanto o gênio individual da autora como a sua inserção axiológica e social a um presente vivenciado, a um passado rememorado e a um projeto de futuro. É no presente da autora na Alemanha nazista dos anos 1930, que o passado revolucionário francês adquire significado. O medo de Gertrud dando significação ao medo de Blanche, ambos tendo no Cristianismo a fonte capaz de redimensioná-lo.

Como nos mostra Sevckenko, todo o escritor possui uma liberdade “condicional de criação, uma vez que seus temas, motivos, valores, normas ou revoltas são fornecidos ou sugeridos pela sua sociedade e seu tempo” (Sevckenko, 1985, p. 20). A obra de Le Fort, assim, está conectada com a memória discursiva, com o interdiscurso, com o dizível, inseparável da “relação de forças e de sentidos” capaz de situar histórica e socialmente os sujeitos (Orlandi, 1995, p. 21).

Desta forma, Le Fort, descendente de uma linhagem nobre, apostava na restauração cristã e monárquica da Europa (Meis, 1997). Esta restauração aparecia como caminho para vencer a agressão sistemática do homem sobre o homem, a qual vivencia na Alemanha dos anos 1930. Sendo assim, Le Fort produziu uma obra denunciatória do espírito de rebelião que, em seu ponto de vista, possibilitou a Revolução Francesa. Ambos os momentos foram marcados e unidos pelo medo, por um medo capaz de ser iluminado e transcendido, renascido em coragem e esperança. Daí a valorização temática de Gertrud, daí a decisão final de Blanche, optando pela morte no epílogo da obra.

REFERÊNCIAS

- Bannon, E. (1992). *Refractory men, fanatical women*. Fidelity to conscience during the French Revolution. Harrisburg: Gracewing.
- Baubérot, Jean. (2004). La séparation et son contexte sociohistorique. In Baubérot, J. & Wieviorka, M. (Dir.). *De la séparation des Églises et de l'État à l'avenir de la laïcité*. La Tour d'Aigues: L'Aube.
- Bermanos, Georges. (1960 [1949]). *Diálogo das Carmelitas*. Rio de Janeiro: Livraria Agir.
- Burguera Nadal, M L. (2013). Sobre “Antígona” y “Diálogo de Carmelitas”: La interacción de los gêneros y la pervivencia del mito. *XVIII Simposio de la Sociedad Española de Literatura General y Comparada*. Alicante: Biblioteca Miguel de Cervantes, p. 79-87.
- Bush, W. (2013). *To quell the terror*. The true story of the Carmelites of Compiègne. Washington, USA: ICS.
- Butler, A. (1989). *A vida dos santos*. Petrópolis: Vozes.
- Camargo, M. R. R. M. (2000). *Cartas adolescentes*. Uma leitura e modos de ser... In Camargo, M. R. R. M. (Org.). *Refúgio do eu: educação, história e escritos autobiográficos*. Florianópolis: Mulheres.
- Caneti, E. (1983). *Massa e Poder*. São Paulo: Melhoramento.
- Carvalho, J. M. (1987). *Os Bestializados*. O Rio de Janeiro e a República que não foi. São Paulo: Companhia das Letras.
- Carvalho, J. M. (1990). *A Formação das Almas*. O imaginário da República no Brasil. São Paulo: Companhia das Letras.
- Candau, J. (2011). *Memória e identidade*. São Paulo: Contexto.
- David, L. (1906). *Les seize carmélites de Compiègne*. Paris: H. Oudin.

Foucault, M. (1996). *A ordem do discurso*. São Paulo: Edições Loyola.

Girard, L. (1985). *Les Libéraux Français 1814-1875*. Paris: Aubier Montaigne.

Gondar, J. (2016). Cinco proposições sobre memória social. *Morpheus*, v. 9, n. 15, p. 19-40.

Halbwachs, M. (1990). *A memória coletiva*. 2a ed. São Paulo: Revista dos Tribunais.

Hunt, L. (2007). *Política, Cultura e Classe na Revolução Francesa*. São Paulo: Companhia das Letras.

Isaia, Artur Cesar. (2016). Congressos Eucarísticos. Cristo Rei celebrado no Brasil da primeira metade do século XX. *Artélogie*, v.9, n.4, [n.p].

Isaia, A. C. (2017). Espiritismo: Educação e Estado Laico. *Revista Brasileira de História das Religiões*, v. 10, n. 28, p. 63-80.

Koselleck, R. (2006). *Futuro passado*. Contribuição à semântica dos tempos históricos. Rio de Janeiro: Contraponto: Editora PUC-Rio.

Le Fort, G. (1998 [1931]). *A última ao cadafalso*. Medo e esperança. São Paulo: Quadrante.

Les carmélites mortes pour la foi. (1897). *Bulletin des Congrégations*, n. 104, p. 10-13.

Meis, A. (1997). La actualidad teológica de la obra literaria de Gertrud Von Le Fort. *Teología y Vida*, v. XXXVIII, p. 216-227.

Monod, G. (1876). Du progrès des études historiques em France depuis le XVIe. Siècle. *Revue Historique*, v.1.n.1. p. 05-38.

Moreira, R. L. (1996). Os diários pessoais e a (re)construção histórica. *Estudos Históricos*, n. 17.

Orlandi, E. P. (1995). *As formas do silêncio*. No movimento dos sentidos. Campinas: UNICAMP.

Pierre, V. (1906). *Les bienheureuses carmélites de Compiègne: les saints*. Paris: V. Lecoffre.

Pollak, M. (1989). Memória, esquecimento, silêncio. *Estudos Históricos*. Rio de Janeiro, v. 1. 2. n. 1, , p. 3-15.

Pêcheux, M. (1995). *Semântica e discurso: uma crítica à afirmação do óbvio*. 2a ed. Campinas: Editora da Unicamp.

Prost, A. (1999). Les pratiques et les méthodes. In : RUANO-BORBALAN, Jen-Claude (Coord.). *L'histoire aujourd'hui : nouveaux objets de recherche, courants et débats, le métier d'historien*. Auxerre : Sciences Humaines.

Rosanvallon, P. (1985). *Le moment Guizot*. Paris: Gallimard.

Ricoeur, P. (2007). *A memória, a história, o esquecimento*. Campinas; UNICAMP.

Saborit, I. T. (2009). *Religiosidade na Revolução Francesa*. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais.

Santidrián. P. R. (1997). *Breve Dicionário de pensadores cristãos*. Georges Bernanos. São Paulo/Aparecida: Ed. Santuário.

Sevcenko, N. (1985). *Literatura como missão*. São Paulo: Brasiliense.

Soeur Marie I. (1836). *Religieuses Carmélites de Compiègne*. Sens: Thomaz Malivin.

Victor, P. (1906). *Les carmélites de Compiègne: les saints*. Paris: V. Lecoffre.

Zuber, V. (2010). A laicidade republicana em França ou os paradoxos de um processo histórico de laicização (séculos XVIII-XXI). *Ler História*, n. 59, p. 161-180.