UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
INSTITUTO DE ESTUDOS DA LINGUAGEM

ISABELLE MERLINI CHIAPARIN

NO SILÊNCIO DO CLAUSTRO, POESIA: TERESA D'ÁVILA E O APAIXONAMENTO POR DEUS

CAMPINAS,
2023

ISABELLE MERLINI CHIAPARIN

NO SILÊNCIO DO CLAUSTRO, POESIA: TERESA D'ÁVILA E O APAIXONAMENTO POR DEUS

Dissertação de mestrado apresentada ao Instituto de Estudos da Linguagem da Universidade Estadual de Campinas como requisito para a obtenção do título de Mestra em Teoria e História Literária na área de Teoria e Crítica Literária.

Orientadora: Profa. Dra. Cristina Henrique da Costa

Este exemplar corresponde à versão final da Dissertação defendida pela aluna Isabelle Merlini Chiaparin e orientada pela Profa. Dra. Cristina Henrique da Costa

CAMPINAS,
2023

Ficha catalográfica
Universidade Estadual de Campinas
Biblioteca do Instituto de Estudos da Linguagem
Tiago Pereira Nocera - CRB 8/10468

C43n

Chiaparin, Isabelle Merlini, 1998-
No silêncio do caustro, poesia : Teresa D'Ávila e o apaixonamento por Deus / Isabelle Merlini Chiaparin. – Campinas, SP : [s.n.], 2022.

Orientador: Cristina Henrique da Costa.
Dissertação (mestrado) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Estudos da Linguagem.

1. Teresa, de Ávila, Santa, 1515-1582 - Crítica e interpretação. 2. Mulheres e literatura. 3. Mística. I. Costa, Cristina Henrique da, 1964-. II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Estudos da Linguagem. III. Título.

Informações Complementares

Título em outro idioma: In the silence of the cloister, poetry : Teresa D'Ávila and the passion for God
Palavras-chave em inglês:
Teresa, de Ávila, Santa, 1515-1582 - Criticism and interpretation
Women and literature
Mystical union
Área de concentração: Teoria e Crítica Literária
Titulação: Mestra em Teoria e História Literária
Banca examinadora:
Cristina Henrique da Costa [Orientador]
Jefferson Cano
Eduardo Guerreiro Brito Losso
Data de defesa: 07-12-2022
Programa de Pós-Graduação: Teoria e História Literária

Identificação e informações acadêmicas do(a) aluno(a)
- ORCID do autor: https://orcid.org/0000-0002-6361-219X
- Currículo Lattes do autor: http://lattes.cnpq.br/8421244709600689

BANCA EXAMINADORA:

Cristina Henrique da Costa

Jefferson Cano

Eduardo Guerreiro Brito Losso

IEL/UNICAMP
2023

Ata da defesa, assinada pelos membros da Comissão Examinadora, consta no SIGA/Sistema de Fluxo de Dissertação/Tese e na Secretaria de Pós Graduação do IEL.

Aos meus estudantes: aos que já foram, aos que são e a todos que ainda virão.

(...) Que todas as atividades mentais sejam incentivadas para que sempre exista um núcleo de mulheres que pensem, inventem, imaginem e criem com a mesma liberdade dos homens e, como eles, não precisem recear o ridículo e a condescendência.

(WOLF, Virginia. Ao Editor da News Statesman.)

AGRADECIMENTOS

O presente trabalho foi realizado com o apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) – Código de financiamento: 001.

À Profa. Dra. Cristina Henrique da Costa, pela escuta sempre atenta e reflexões tão caras para o desenvolvimento dessa pesquisa. Também pelo cuidado, empatia e paciência durante o meu processo de escrita.

Aos membros da banca, Prof. Dr. Eduardo Guerreiro Losso, Prof. Dr. Jefferson Cano, Prof. Dr. Antonio Manzatto e Profa. Dra. Cristiane Negreiros Abbud Ayub, pela disponibilidade em ler criticamente essa dissertação e pelas indicações tão assertivas.

À Profa. Ma. Sarah Bonfim, pela honestidade, cuidado e genialidade em tantas reflexões acerca de mulheres pensadoras. Também por me salvar de mim mesma em tantas ocasiões.

Aos meus avós, Romeu e Olga Merlini, por, mesmo sem compreenderem ou lerem essa pesquisa, me acolherem em sua casa durante a pandemia e torcerem comigo para o ingresso no Programa de Pós-Graduação em Teoria e História Literária.

À minha madrinha, Profa. Dra. Vera Lúcia Merlini, a primeira mulher Doutora em minha família, por ser uma grande referência e me incentivar, sempre de forma corajosa e brilhante, a perseguir meus sonhos e o caminho acadêmico.

A Rodrigo Andrade de Araújo, pelo aprofundamento em questões de raça e pelas inúmeras leituras históricas e contextuais presentes aos domingos à tarde, no sofá da minha casa.

Aos meus pais, irmão e tantos amigos, que acompanharam o desenvolvimento dessa dissertação de forma tão especial. Especialmente Douglas Oliveira e Vitor Santos, por me acompanharem em tantos momentos nos últimos anos e, por junto comigo, se reinventarem.

Resumo

Silêncio, angústia e Deus. Tais foram as companhias das mulheres pensadoras enclausuradas entre os séculos XIV e XVI. O medo dos processos inquisitórios levou muitas religiosas a esconderem suas obras e, com elas, seus pensamentos. Desafiando a Inquisição, Teresa D'Ávila (1515-1582), líder da reforma da Ordem do Carmelo e mística espanhola, define a Deus como "Amado", se opondo a uma tradição medievalista de afastamento das paixões e do corpo. Sua experiência mística, considerada herética e demoníaca por seus confessores, é objeto de extensa literatura escrita pela pensadora. Entre cartas, poesias e textos formativos, Teresa explora sua teoria do "amor esponsal", recorrendo ao texto erótico do Cântico dos Cânticos para tal. O objetivo dessa pesquisa é analisar os processos de escrita de Teresa, bem como o contexto histórico-filosófico de sua época, para bem investigar a relação de amor que Teresa narra com Deus nas *Poesias.*

Palavras-chave: Teresa D'Ávila; Literatura escrita por mulheres; Mística.

Abstract

Silence, agony and God. Such were the companies of the cloister thinkers women between the centuries XIX and XVI. The fear of Inquisition took many nuns to hide their works and with them, their ideas. Challenging the Inquisition, Teresa of Ávila (1515-1582), leader of the Carmelite Order Reform, mystique and spanish, defines God as “Beloved”, in contrast to the medieval tradition of passion and body disconnection. Her mystical experience, considered diabolical by her confessor, is the survey subject of the extensive literature written by her. Among letters, poetries and constitutions, Teresa explores the theory of “Nuptial Love”, involving Songs of Song’s erotic texts. The purpose of this research is to analyze Teresa's written process, as well as its historical and philosophical context in order to situate the love relationship Teresa describes with God in her Poetries.

Key-words: Teresa of Ávila ; Literature written by women; Mystique.

Siglas das obras de Teresa

O primeiro número indica o capítulo; o segundo, o parágrafo. Nas citações do Castelo Interior ou Moradas o primeiro número indica a Morada, o segundo indica o capitulo e o terceiro, o parágrafo. As siglas acompanham o padrão das Edições Loyola em parceria com a OCD (Ordem dos Carmelitas Descalços).

V – Livro da Vida

C – Caminho de Perfeição

M – Castelo Interior ou Moradas

F – Fundações

Const – Constituições

Cta – Cartas

CAD – Conceitos de Amor de Deus

MVC – Modo de Visitar os Conventos

R – Relações

E – Exclamações da alma a Deus

P – Poesias

A – Avisos

Cert – Certame

Sumário

Introdução.....12

Capítulo 1 – Imaginário de Teresa.....16

Capítulo 2 – Mulheres bruxas, mulheres sábias 47

I. Sobre a maldade feminina: uma questão de natureza 47
II. Heresias e a institucionalização do sagrado 61
III. A amizade com as letras e o gosto pelo saber 77

Capítulo 3 – O amor como conceito: aproximações de leitura 84

I. Conceitos de Amor de Deus: chave de leitura para o erotismo 84
II. Temas do erotismo em Teresa D'Ávila 93

Considerações finais 101

Referências bibliográficas 104

Anexos 109

Introdução

Seja meu gozo no pranto;

Sobressalto, meu repouso;

Meu sossego, doloroso;

Minha ventura, quebranto.

Nas borrascas, meu amor;

Meu regalo, o ser ferida;

Na morte encontre eu a vida;

Nos desprezos, meu favor. [...]

(P XXVI)

Escrever sobre mulheres enclausuradas é sempre um desafio. E isso porque suas obras não foram feitas para serem lidas ou analisadas – foram feitas para serem escondidas. Cada uma delas floresceu entre perseguições e ameaças. Foram escritas no fundo de claustros, entre o silêncio e a escuridão. Marcaram-se pela agonia de suas escritoras ou por suas mortes, tendo ambas – obras e escritoras – o mesmo destino: a fogueira. As páginas que sobraram de séculos de perseguição às mulheres pensadoras jazem no fundo das prateleiras das bibliotecas: quem se atreveria a contestar suas condenações? Quem consideraria suas obras marcas históricas do pensamento feminino? Em um mundo ainda tão marcado pela misoginia, estudar mulheres enclausuradas e revelar suas obras se traduz um ato não só de resistência, mas de transgressão: quem se arriscaria a estudar as mulheres bruxas?

A escolha por estudar Teresa D'Ávila nasceu para essa pesquisa diante de uma experiência pessoal com a religiosidade e mística teresiana. Foi na busca pelo sagrado que a poética teresiana interpelou os caminhos desse projeto, se tornando, em um primeiro momento, lugar de fascínio e encanto. Tamanha foi a admiração por tais escritas que, aos poucos, o encontro com essa literatura passou de um lugar de prazer para um lugar de inquietação: se havia tantas obras em Teresa, tanto conteúdo a ser analisado filosoficamente, tanta literatura a ser descoberta, por que não se estudava Teresa? Onde estavam suas obras nos currículos das Universidades, nas disciplinas de filosofia, literatura e teologia? Onde estavam os especialistas em literatura teresiana, em que lugar se davam seus Congressos? As respostas para tais perguntas impulsionaram o que era um afeto inicial por Teresa a se tornar um objeto de pesquisa e uma defesa pelas mulheres pensadoras enclausuradas pela própria Igreja Católica.

Em Teresa, se revelam as nuances histórias da perseguição às mulheres conhecida como "caça às bruxas". Teresa, uma mulher mística e líder em sua comunidade religiosa, sofreu dentro do catolicismo, como monja consagrada, repressões, ameaças e silenciamentos – sem deixar de escrever sobre eles. Sua relação com Deus não foi apenas reprimida por seus superiores como condenada, a levando ao grande dilema tão presente em suas reflexões e em todas as suas obras: quem fala a verdade, Deus ou a Igreja? O caminho para tal resolução é repleto de dificuldades, uma vez que, se Teresa assume que sua experiência com o divino é verdadeira, tem por consequência que a Igreja erra sobre o divino. Se, por outro lado, a monja toma a Igreja como verdadeira em todas as suas resoluções, reconhece que sua experiência é com o demônio e não com Deus. Há aqui uma luta interior entre a experiência bruta e nua com Deus e o intermédio institucional religioso, a quem Teresa consagrou a própria vida. A obra de Teresa é então não apenas uma busca por Deus, mas uma busca por si mesma diante de uma crise existencial instaurada.

> Formosura que excedeis
>
> A todas as formosuras,
>
> Sem ferir, que dor fazeis!

E sem magoar desfazeis

O amor pelas criaturas!

Ó laço que assim juntais

Dois seres tão diferentes,

Por que é que vos desatais

Se, atado, em gozos trocais

As dores as mais pungentes?

Ao que não tem ser, juntais

Com quem é Ser por essência;

Sem acabar, acabais;

Sem ter o que amar, amais;

E nos ergueis da indigência.

(P VI)

A escolha de Teresa em validar sua própria experiência com o divino é o que guiará sua escrita e fará com que sua obra seja tão extensa. Teresa buscou falar sobre sua mística explorando diferentes gêneros e se dirigindo a diferentes pessoas. Compõem suas obras cartas, textos formativos, textos poéticos, uma autobiografia e textos teológicos que juntos formam a impressionante extensão teresiana: nove obras, trinta e duas poesias e quatrocentas e quarenta e seis cartas. Para essa pesquisa, selecionou-se um recorte das poesias como objeto principal e duas obras como textos de apoio: *Vida* e *Conceitos de amor de Deus.* Para a estruturação do texto de análise, essa dissertação foi dividida em três partes principais: Imaginário de Teresa; Mulheres bruxas, mulheres sábias; Imagens do erotismo.

A escolha desse trabalho é analisar o contexto de produção literária de Teresa, bem como a construção do conceito de “amor” em diferentes obras, sem, contudo, se ater à análises filológicas ou puramente históricas. É por isso que a bibliografia envolve críticas feministas, filósofos e críticos da teologia: o viés investigativo é, principalmente, contextual e de processos de escrita. Dada essa escolha, outras possibilidades de pesquisa – como a relação de Teresa com o barroco, por exemplo – foram deixadas para trás.

O caminho que se buscou seguir foi, em primeiro lugar, analisar o contexto histórico e filosófico em que Teresa se encontrava. Em “Imaginário de Teresa”, o leitor poderá conhecer não apenas a biografia da monja mas as questões que circundavam sua época, como forma de iniciar a discussão. Aqui há um aprofundamento no contexto em que cada uma de suas obras foi escrita bem como sua recepção diante da Igreja. Também são objeto de discussão os processos de escrita de Teresa, suas interrupções e revisões por superiores, assim como o destino de cada obra. A obra principal que norteia esse capítulo é *Vida*, autobiografia de Teresa.

Depois dessa primeira imersão, “Mulheres bruxas, mulheres sábias” trará a discussão específica sobre gênero, mística e religiosidade, analisando o fenômeno e a influência da caça às bruxas não apenas em Teresa mas em outras mulheres pensadoras. O capítulo se inicia com uma investigação acerca do aspecto “maligno” que o gênero feminino teria – justificativa principal para as condenações nos tribunais inquisitórios. Para aprofundamento nessa “questão de natureza”, essa dissertação apresenta uma análise breve e consistente dos argumentos teológicos sobre as mulheres herdados por Teresa. Então, com a ciência da argumentação empregada pela Igreja Católica, a institucionalização do sagrado será objeto de estudo, bem como as heresias, que são o objeto principal das condenações. A discussão sobre o que se considera heresia e o que não se considera é o objeto desse subcapítulo, que trará as obras de Marguerite Porete (1250-1310) e Catarina de Siena (1347-1380) para compor a análise. Por fim, o capítulo se encerra com a exposição do olhar de Teresa sobre tais processos inquisitórios e sobre sua concepção sobre o saber no gênero feminino.

No terceiro e último capítulo, “Imagens do erotismo”, a análise se dará justamente sobre a poesia teresiana e sua potência na definição do amor a Deus. A primeira parte explora as imagens de amor e apaixonamento presentes na poética teresiana à luz da obra *Conceitos de amor de Deus*. O objetivo desta primeira parte é dar base para o leitor, através dos *Conceitos*, sobre o modo com que Teresa vê sua relação com o divino. A segunda parte do capítulo trará uma aproximação da poesia teresiana ao conceito de “erotismo” de Georges Bataille (1897-1962), explorando um território investigativo ainda muito inóspito sobre o conceito de “amor” em Teresa D’Ávila.

CAPÍTULO 1. Imaginário de Teresa – mulher e mística

I. Contextos de escrita

> E é sem dúvida grande a aflição por que passamos, sendo necessária a prudência, em especial quando se é mulher, porque, sendo grande a nossa fraqueza, seria muito ruim dizer com clareza que se trata de obra do demônio; é preferível observar muito bem, afastando-as dos perigos que possa haver, avisando-as discretamente, e mantendo o segredo, porque assim convém. (V 23, 13)

O feminino, a aflição, o segredo. A obra de Teresa D’Ávila revela gradualmente tais faces temáticas a partir das nuances autobiográficas, das confissões e comentários da monja carmelita, sussurradas diante da sociedade espanhola do século XVI. Perante as experiências místicas, tão próprias de sua literatura, inegável é a relevância do gênero da autora diante de seu processo de escrita. Ser mulher no século que abrigou a Inquisição (1458) formou uma escritora rodeada pelas perseguições às mulheres bruxas, o que a fez constantemente temerosa das excomunhões e punições públicas. Qual palavra a condenaria? Qual escrito seria queimado e, com ele, ela mesma? Nas fagulhas de sua escrita, refletem-se tanto o desejo por Deus e por uma nova religiosidade, quanto as aflições próprias de uma mulher líder diante de uma Igreja masculina,

misógina. O ódio e a desconfiança que sua figura gera na sociedade eclesial da época é a razão pela qual Teresa pede ao leitor o silêncio, quase como em uma prece. De fato, a literatura teresiana é entrecortada pelos pedidos de uma autora temerosa pela própria vida. Como expor, então, a obra teresiana sendo que é a própria Teresa que pede ao leitor o silêncio, o segredo?

Investigar a obra de Teresa D'Ávila sem considerar e compreender os processos inquisitórios e persecutórios pelos quais a monja passou se revelaria em erro. E isso porque dissociar a autoria da obra é silenciar os contextos de escrita, tornando-os irrelevantes. Esconde-se nessa perspectiva também a concepção da não-relevância do gênero para a literatura: a obra literária seria "isenta" de características ou aspectos relativos à escrita de homens ou mulheres, sendo o texto escrito independente de tais considerações. Ora, o gênero não fora irrelevante na história de Teresa – os argumentos que a condenam se baseiam nas teorias acerca da natureza dos sexos e da relação próxima que o feminino mantém com o demônio –, como agora o poderia ser no estudo de sua literatura? Ignorar tais contextos seria considerar que Teresa gozou da mesma oportunidade, relevância e recepção em seu contexto que outros religiosos dentro da Instituição da Igreja.

Posta essa discussão inicial, se faz relevante destacar a tese de Ranke-Heinemann – "Eunucos pelo Reino" (2019) – a primeira teóloga a alcançar a titulação de doutora na Alemanha, em 1959. Em primeiro lugar porque seus escritos traçam um paralelo interessante entre a figura de Jesus, a representação de Deus encarnada para o cristianismo, suas ações em relação às mulheres e as ações de seus discípulos. Analisando diversas passagens bíblicas do Novo Testamento[1], Ranke-Heinemann argumenta como as ações narradas de Jesus foram um confronto para a cultura da época, evidenciando, contudo, como tais ações decididamente não foram continuadas pelos discípulos – e pelos homens cristão que se seguiram. Em segundo lugar porque, anos

[1] Podendo citar, a partir da análise de Ranke-Heinemann: a Samaritana (Jo 4, 4-27), a pecadora caída que unge os pés de Jesus (Lucas 7, 36 – 8, 3), a adúltera (Jo 8), além das passagens sobre Maria no Evangelho de João.

depois de sua titulação, em 1987, a própria Igreja a proibiu de lecionar teologia, restringindo seu título de doutora.

> **Jesus foi um amigo das mulheres, o primeiro e praticamente o último amigo que as mulheres tiveram na Igreja.** Causava sensação porque ele se relacionava com as mulheres, porque era rodeado por "muitas mulheres" (Lc 8, 3), o que para um rabino e professor de leis judaicas era absolutamente inaceitável e sem precedentes para seu tempo. [...] As pessoas que seguiram Jesus, entretanto, não o seguiram nesse ponto. Sua abertura às mulheres, o respeito que demonstrava por elas foram substituídos depois de sua morte, por parte dos oficiais masculinos da Igreja, por uma mistura peculiar de medo reprimido, desconfiança e arrogância. (RANKE-HEINEMANN, 2019, p. 141-142, grifos nossos)

Na tese argumentativa de Ranke-Heinemann e em sua própria história enquanto teóloga, é possível perceber o quão central a temática "mulher" é para a análise crítica e quanto as relações entre gênero e religiosidade são impossíveis de serem ignoradas. É diante desse debate, denso e extenso através dos séculos, e pelo viés da literatura de mulheres que a leitura crítica da obra de Teresa D'Ávila deve passar. É também transpassando a temática da natureza feminina[2] que é relevante discutir não só os contextos de escrita da carmelita, bem como o imaginário que circundava sua época para melhor compreender a obra teresiana.

Os conflitos interiores presentes no conjunto de obras escritas por Teresa se iniciam na motivação de sua escrita: uma boa parte de seus escritos, especialmente os em prosa, fora "encomendada" por seu confessor, o padre dominicano Pedro Bañez Díaz (1515-1565). As encomendas ou "recomendações" de escrita serviriam para a defesa da monja diante dos processos inquisitórios, como modo de provar a conformidade da própria vida com os preceitos católicos. A conformidade, contudo, fora forçada por Bañez, uma vez que as obras escritas por Teresa foram revisadas pelo dominicano, que apagou e alterou diversos excertos dos textos, suprimindo, por vezes, capítulos inteiros.

[2] Tema de discussão do próximo capítulo: "Mulheres sábias, mulheres bruxas".

A censura de obras também passou pela mão de outros padres, como Frei Luís de Léon (1527-1591), Bartolomeu Medina (1527-1580), Dom Francisco de Salcedo (1512-1580), Baltasar Álvarez (1533-1580), Gaspar Daza (XV – 1592), García de Toledo (1515-1590) e Jerônimo Gracián (1545-1614): todos, padres, freis e teólogos, tanto agiram como confessores de Teresa quanto como revisores da obra.[3] É importante destacar para a discussão o fato de que sempre será um homem e censor o primeiro leitor da obra teresiana: ainda que alguns tenham colaborado para a compreensão e divulgação da obra de Teresa, como se verá no decorrer desse capítulo, é importante destacar o papel do masculino diante dessa leitura, que é um papel de aprovação.[4] Como exemplos dessa análise, estão as anotações do Padre Gracián ao longo do exemplar original – destacadas nas notas da edição.

> 2. À margem do seu exemplar, o Padre Gracián anotou "Chamava-se Juana Juárez". Ela era monja carmelita no Mosteiro da Encarnação de Ávila e, na época, a Santa costumava visitá-la. [...]
>
> 3. Gracián anotou à margem do seu exemplar "Dia de Finados". Era, provavelmente, 2 de novembro de 1535. (NOTAS, V 1, nota 2; V 4, nota 3)

A primeira obra de Teresa, redigida e publicada, é *Vida* (1562-1565), um relato autobiográfico extenso que contempla desde sua infância, formação familiar e motivações para o ingresso no Carmelo às experiências místicas e contemplativas, alvo maior das perseguições. Na obra, Teresa relata seu intenso desejo por Deus, que a motivou a fugir da casa paterna em dois de novembro de 1535, aos vinte anos, para ingressar no convento da Encarnação. A data é sabida, inclusive, por anotação do padre Gracián, que escreveu à margem do exemplar no referido capítulo as palavras "dia de finados" (V 4, 1, nota 3). O desejo por Deus, contudo, longe de ser alienante da realidade, fazendo com que

[3] A lista dos padres e confessores se encontra na Introdução Geral das obras completas utilizadas nessa pesquisa, escrita e organizada por Frei Tomaz Alvarez. A lista completa está em "Autógrafos e difusão" e em "Unidade orgânica da mensagem". Outras considerações também podem ser encontradas na Introdução de Vida, escrita pelo mesmo editor.

[4] O fato de serem homens os líderes da Igreja e, por consequência, o poder de aprovação ou censura estarem em suas mãos fala muito sobre a própria organização da Instituição. O porquê dessa extensa lista de censores e o que levou essa Igreja a se tornar tão demasiado masculina é tema de discussão do próximo capítulo: "Mulheres sábias, mulheres bruxas".

Teresa desprezasse a própria família, por exemplo, enfrentou grande resistência e "batalha" (V 3, 6). Isso porque Teresa afirma possuir grande apreço pela família e o sentimento para com ela era recíproco, uma vez que o pai a proibiu de ir para o convento quando ela assim decidiu. Diz a monja que o pai a amava sobremaneira. A decisão pela vida consagrada é posta por Teresa como unicamente possível através de uma desobediência à ordem do pai e uma rejeição à família.

> Afligiam-me nessa época constantes desmaios, bem como febres. Minha saúde nunca foi muito boa. O que me ajudou foi ter me tornado amiga dos bons livros. (...) Era tanto o amor que meu pai me dedicava que de forma alguma pude convencê-lo, nem o conseguiram as pessoas que pedi lhe falassem. O máximo que ele disse foi que, depois de sua morte, eu faria o que quisesse. [...]
>
> Lembro-me, e creio que com razão, que o meu sofrimento ao deixar a casa paterna não foi menor que a dor da morte. Eu tinha a impressão de que os meus ossos se afastavam de mim e que o amor de Deus não era maior do que o amor ao meu pai e à minha família, sendo necessário fazer tamanho esforço que, se o Senhor não me tivesse ajudado, as minhas considerações não teriam bastado para que eu prosseguisse. No momento certo, o Senhor me deu ânimo na luta contra mim mesma e, assim, levei adiante o meu propósito. (V 3, 7 - 4, 1)

Apesar do episódio da fuga não ser relatado como uma rebeldia ou um desamor ao pai, ele constitui, de fato, uma desobediência em detrimento da vontade de Teresa – ou do próprio Deus. Desobedecer ao pai terreno para obedecer ao pai divino, contudo, não parece contraditório à Teresa, mas antes uma escolha apaixonada em direção à figura divina do Amado. De fato, o relato possui elementos para constituir uma tragédia amorosa: Teresa quer se entregar a Deus e, por ocasião da resistência do pai, foge para o encontrar. A mesma relação poderia ser estabelecida em relação à ordem do Carmelo, bastaria trocar a figura paterna pela Igreja. Os primeiros anos como noviça e, posteriormente, como professa em 1538, não demonstram, contudo, a "determinada determinação" (C 23) com que Teresa ingressou na Encarnação. De fato, a conversão de Teresa só se dará em 1554, depois de longos vinte anos na vida

consagrada. A conversão de que fala Teresa diz respeito ao início das experiências místicas: visões, êxtases e arroubos preenchem as orações da monja que, extasiada, relata a seus confessores as tais sensações, com medo de que proviessem do demônio.

Como a vida de Teresa é comunitária, repleta de muitas irmãs monjas, não há como conter os rumores de que a carmelita estaria tendo experiências místicas com o próprio Deus. A escrita de *Vida* é motivada, inclusive, pela denúncia de uma das noviças que, abandonando o convento, juraria ter visto a monja levitando em uma oração.[5] A repercussão desse relato é tamanha que os confessores da época, Dom Salcedo e Padre Gaza, encomendam com urgência à Teresa um escrito autobiográfico sobre a natureza de suas experiências, como comenta a Introdução de *Vida.*

> De 1555 a 1562, uma série de graças mística invade a vida da Santa, transforma as mais profundas convicções de sua alma e por fim a confronta com a necessidade de empunhar a pena para referir suas desconcertantes experiências, a fim de submetê-las ao controle de técnicos profissionais, capazes de apurar os fatos e autenticas suas experiências interiores.
>
> Mas a Santa não teve sorte: sua alma e seus papeis não caíram em boas mãos. Os conselheiros de primeira hora (um cavaleiro espiritual, Salcedo, e um padre secular, Daza) não estavam preparados para afrontar fenômeno de tamanha envergadura. Receosos da Santa e da própria incompetência, obrigaram sua alma a peregrinar de mão em mão, por entre consultores, jesuítas e dominicanos, que se alternaram na demanda de minuciosos informes escritos. (V, Introdução)

Ao entregar o relato à Igreja por via do padre García de Toledo em junho de 1562, Teresa se dispõe à “correção” dos eclesiásticos, isto é, submete a obra à investigação e censura – colocando-se a disposição da Inquisição. Havendo muitas correções a serem feitas e muitos trechos a serem mais detalhados, García de Toledo recomenda fortemente que Teresa refaça o escrito. Obedecendo ao padre dominicano, outra versão, expandida e revisada, é

entregue em 1564, sendo outra vez censurada até chegar à versão final, divulgada em 1565.[6]

> Obedecendo ao que vossa mercê me mandou, fui extensa, mas com a condição de que cumprirá de seu lado o que prometeu, rasgando o que lhe parecer mal. Não o tinha acabado de ler, depois de escrito, e já vossa mercê o manda buscar. Pode ser que algumas coisas estejam mal explicadas, e outras repetidas, porque disponho de tão pouco tempo, que não podai reler à medida que escrevia. Suplico a vossa mercê que o emende, e o mande copiar no caso de o remeter ao Pe. Mestre Ávila, porque alguém poderia conhecer a letra. (Cta 3)

À época, Teresa já havia iniciado a reforma da ordem carmelita. A busca por uma vida mais ascética, distante dos luxos que os conventos gozavam até então, a motivara a reformar a ordem, propondo mosteiros extremamente simples e voltados para a contemplação do divino. Tal ordem se intitularia, posteriormente, como a Ordem das Carmelitas Descalças (OCD), em referência à pobreza com que escolhiam viver a vida religiosa. A proposta, contudo, não agradara nem às monjas do convento da Encarnação, onde vivia Teresa, nem às autoridades eclesiais da época. Para as monjas carmelitas, Teresa era esnobe por achar que poderia servir a Deus de modo melhor do que já se fazia na Encarnação, sendo que, segundo elas, haviam monjas muito melhores que Teresa que não sentiam a necessidade de uma outra ordem (V 33, 3). A revolta foi tamanha que algumas monjas queriam punir Teresa a prendendo no cárcere, uma cela escura que o mosteiro conservava como castigo às monjas que desobedeciam à ordem (V 33, 5). Já para as autoridades da Igreja, Teresa era pretensiosa demais por querer fundar, enquanto mulher, uma nova ordem, redigindo suas constituições e arrecadando fundos para tal. Como mulher, ela poderia ser acusada de pecar por soberba, o maior dentre todos os pecados, ao querer assumir uma posição de poder diante de sua Ordem.

Relevante destacar que ambas as recepções, tanto das monjas da Encarnação quanto das autoridades de Teresa, perpassam necessariamente por uma questão de gênero. Diferentemente dos religiosos, as religiosas não

[6] Referências às datas podem ser encontradas na Introdução à Vida, escrita pela edição das obras completas.

gozavam dos prestígios do sacerdócio e do poder dentro da Igreja, isto é, enquanto os homens de Deus herdaram a primazia da Instituição, a herança feminina fora a obediência a ela. A raiz de tal concepção está em uma moralidade misógina, que estabelece uma "natureza feminina" pecadora e desviante ao remeter-se a Eva, incapaz de ordenar nada por ser o caos, o erro, o desvio. Para justa estima de si mesmas, tal teologia exigia que as mulheres se reconhecessem inábeis, pecadoras, ignorantes, estúpidas e más – fato que Teresa não nega, interiorizando a limitação apesar de nela não permanecer.

O modo com que a fundação do novo mosteiro se dava refletia as mesmas complicações que a monja já havia enfrentado na época dos relatos místicos: a acusação de ser uma mulher líder diante de uma Igreja masculina, ou ainda, a acusação de ser desobediente à ordem estabelecida, rebelde diante da manutenção do poder. Os confessores, distantes de auxiliá-la na fundação, buscavam entraves para negar a existência da ordem de Teresa, que caracterizavam como um "disparate de mulheres" (V 33, 1). Apesar de obedecer às ordens de encerrar a reforma, Teresa tinha certeza de que ela se realizaria de algum modo – fato que fez com que ela fosse, outra vez, associada ao demônio.

> Nesse ponto, o demônio também começou a espalhar, de boca em boca, que eu tinha tido alguma visão sobre o caso [fundação do Mosteiro de São José]; por isso, as pessoas me procuravam, com muito medo, para me dizer que vivíamos tempos ruins e que poderiam levantar contra mim falsos testemunhos, denunciando-me aos inquisidores. Achei muita graça e ri, porque nunca tive temor disso, pois bem sabia que, em qualquer matéria de fé, eu antes morreria mil vezes do que me oporia a qualquer coisa da Igreja ou a qualquer verdade da Sagrada Escritura. Eu lhes disse que não temessem quanto a isso, pois em estado bem ruim estaria a minha alma se houvesse nela algo que me levasse a recear a Inquisição; se achasse que havia, eu mesma iria procurá-la. (V 33, 5)

O processo de escrita de *Vida* acompanhava os trâmites da fundação do Mosteiro de São José, uma vez que o primeiro escrito é entregue apenas seis meses depois da autorização eclesial para a fundação da nova ordem, em 1562. Apesar da autobiografia ter a utilidade de defesa da monja diante dos processos

inquisitórios – e, por isso, não ser possível confirmar a autenticidade do pensamento de Teresa nele – , é inegável o retrato feito de Teresa, monja e mística perseguida, mas alcançada pelo socorro divino. Na conclusão da obra, a monja e priora das carmelitas descalças evidencia a ação divina em meio às perseguições que sofrera entre os anos de 1554 e 1562.

Uma das últimas imagens que a autora evoca é a da aflição: a monja narra uma visão em que se via sozinha em um campo, rodeada por muitas pessoas armadas, prontas para a agredir. Não havia ninguém ao lado para ajudá-la e nem um modo de escapar da morte. A salvação vem do próprio Cristo, que "(...) bem acima de mim, no ar, estendendo-me a mão e amparando-me de tal modo que eu não tinha temor de toda aquela gente, nem as pessoas, embora quisessem, não podiam me fazer mal" (V 39, 18). Teresa enxerga em sua persistência em obedecer aos processos eclesiais a mão de Deus, aceitando a ordem das autoridades sem, contudo, desistir da fundação da Ordem e negar suas experiências místicas.

> Em outras ocasiões, é tal o meu estado que não me sinto viver nem pareço ter vontade de morrer. Fico com um tédio e um acabrunhamento em tudo, como disse, muito frequentes por causa dos meus grandes sofrimentos interiores. E, tendo o Senhor desejado tornar públicas as graças que me faz, como Ele mesmo previra há alguns anos, eu muito me afligi, e não é pouco o que eu tenho padecido até agora, como o sabe vossa mercê, porque cada um o interpreta a seu modo.
>
> Consola-me saber que tudo isso não ocorreu por minha culpa; porque tenho tido muito cuidado e grande reserva em não o contar senão a meus confessores ou a pessoas a quem eles o tenham comunicado. E ajo assim não por humildade, mas porque, como já disse, tenho vergonha de contá-lo até aos confessores. Agora, graças a Deus, embora falem muito de mim com bom zelo, **havendo ainda os que temem ter relações comigo e até me confessar**, e outros que me dizem muitas coisas, como vejo que o Senhor quis dar dessa maneira um corretivo a muitas almas (porque tenho visto isso com clareza e me recordo de quanto passaria pelo Senhor em benefício de uma só alma), **pouco me importa o que dizem de mim.** (V 40, 21, grifos nossos)

Depois de *Vida*, sua confissão autobiográfica, Teresa tem a permissão de redigir obras de caráter didático para suas noviças, compartilhando seu conhecimento místico, bem como obras em que explora a própria figura do divino, desenhando uma nova teologia. Assim, são escritos *Relações* (1560-1581), *Caminho de perfeição* (1566), *Constituições* (1567-1581), *Modo de visitar os conventos* (1576), *Castelo interior* (1577) e *Fundações* (1582). Para além deste gênero de obras, Teresa também se dedicou às obras menores ou mais fragmentadas, como *Exclamações* (1560-1582), *Conceitos de amor de Deus* (1577), *Certame* (1570)*, Desafio* (1573) e o conjunto de suas *Poesias* (1537-1582). Nestas obras, a finalidade se distancia da pedagogia mística e alcança jogos literários, como *Certame* e *Desafio*, que foram escritos como provocação para os interlocutores de Teresa ou como modo de respondê-los, além de encontrar a linguagem poética como meio para descrever o divino. Juntam-se às obras escritas mais de quatrocentas cartas, que constituem o *Epistolário* (1560-1582).

Apesar de Teresa obter a licença para fazer as fundações e ser reconhecida pela Igreja como Priora, a recepção de suas obras pelas autoridades da época não fora positiva, resultando em mais e mais acusações e perseguições à monja. Exemplo concreto disso é a queima do original *Conceitos de amor de Deus* pelo Padre Diego Yanguas (1535-1606), dominicano que posteriormente defenderia a beatificação e canonização de Teresa. O acesso à obra se dá graças às cópias que dela se fizeram pelas carmelitas descalças antes da sentença de Yanguas.

Há um grande simbolismo no fato de Yanguas queimar uma das obras de Teresa – na frente dela, inclusive.[7] Das cinzas, emerge o extenso poder eclesial que, assim como encaminhou a obra às chamas, poderia também indiciar Teresa e garantir a ela o mesmo fim. Além da evidente demonstração de autoridade, há

[7] "Um comentário ao Cântico dos Cânticos nos anos sessenta-setenta do século XVI! Escrito por uma monja!! Não é de estranhar que tenha tido história tão acidentada. Redigido, como outros livros, não apenas com o consentimento do confessor, mas por estrita obediência, foi lançado às chamas, por ordem de outro confessor, Padre Diego Yanguas, OP em 1580. Santa Teresa o fez, 'sem replicar, nem mostrar mudança no rosto' (B. M. C., t 18, p.320)
Felizmente o livro foi várias vezes copiado, antes que se cumprisse a sentença do precavido e temeroso Yanguas. Padre Báñez afirmava que ele não continha nada que o ofendesse e aprovou o livro pela cópia de Alba de Tormes" (CAD, Introdução)

também algo de extremamente perigoso no escrito para que ele seja destruído e não censurado e recortado, como fora *Vida*, por exemplo. O conteúdo da obra é a interpretação dos *Cânticos dos Cânticos,* um livro bíblico do Antigo Testamento muito conhecido por suas relações com o erotismo.

De fato, os *Cânticos* narram o encontro de dois apaixonados em meio a cenas de nudez, grande paixão e enamoramento. O livro bíblico desponta como desafio à concepção racionalista e puritana do divino – muito representada pelos primeiros padres –, que exime de Deus qualquer paixão, desejo ou descontrole. São justamente essas as características exploradas por Teresa para descrever seu relacionamento com o divino, baseada na poética dos *Cânticos,* que se inicia com o provocativo versículo: "Que me beije com beijos de sua boca! Teus amores são melhores do que o vinho" (Cânt 1, 1). Na interpretação teresiana, o divino e o humano em Cristo mesclam-se por amor à alma humana.[8]

> Parece-me, nisso que falei no princípio, que fala uma terceira pessoa, mas que é a mesma: que dá a entender que há em Cristo duas naturezas, uma divina e outra humana (...) *Beije-me com o beijo se sua boca*. Ó Senhor meu e Deus meu, que palavras são estas para que as diga um verme ao seu Criador! Bendito sejais Vós, Senhor, que de tantas maneiras nos tende ensinado! Mas quem ousaria, Rei meu, dizer essas palavras se não fosse por Vossa permissão? É coisa que me espanta e assim espantará dizer eu que a diga alguém. Dirão que sou uma néscia, que não quer dizer isto, que tem muitos significados, que está claro que não haveríamos de dizer essas palavras a Deus, que por isso é com que as pessoas simples não leiam essas coisas. Reconheço que elas têm muitos sentidos; mas a alma que está abrasada de um amor que a desatina não quer saber de nenhum deles, mas apenas de dizer essas palavras. Sim, porque o Senhor não o impede. (CAD 1, 9-10)

As palavras que despontam da boca da carmelita ultrapassam muitos limites teológicos em busca de uma definição mais específica, diante de sua experiência mística e religiosa, de quem seria Deus. O modo com que Teresa escolhe traçar tal percurso é estabelecendo a figura de Deus como *Esposo* e

[8] Há aqui, e na citação feita logo sem seguida, um vestígio fortíssimo da consciência aguda do fenômeno "leitor" em Teresa. O fenômeno da leitura mística em Teresa será importantíssimo para suas formandas e noviças, principais leitoras de suas obras. Esse ponto será melhor discutido no terceiro capítulo.

Amado da alma, e a alma como vítima de tal amor, a *amada*. Ao assumir o lugar da *noiva*, escolhida por um Deus apaixonado para ser inteira dele, Teresa coloca a si mesma no lugar da alma atraída por Deus, que a enamora. A sugestão da carmelita é que parte do divino a atração em direção a alma, que afeta ao mesmo tempo o corpo e alma da vítima de tal amor.

Teresa aventura-se no caráter corpóreo do amor divino ao citar o beijo (Cânt 1, 1), contudo, como se daria um beijo entre dois sem lábios, sem corpo? Isso significaria estabelecer um corpo a Deus, e um corpo divino que beija um corpo humano? As questões ultrapassam a lógica teológica e repousam nas possibilidades do fenômeno literário, que permitem a Teresa imaginar seu *Esposo* como o Deus cristão corporificado, Jesus Cristo. A união entre a monja e Cristo se daria no lugar do transcendente, uma vez que esta teria visões, não encontros. Tal encontro, que ultrapassa a lógica dos fenômenos físicos, ocorre no interior de Teresa. Seria Teresa, então, teóloga da interioridade ao mesmo tempo que poetisa de Deus? Poderia a teologia habitar o transcendente sem sistematizá-lo?

A escrita de Teresa diante dos gêneros literários constitui-se como uma grande questão. Não é possível intitular seus relatos como ficcionais, porque são verdadeiros para a própria Teresa, mas pode-se pensá-los como supra reais, uma vez que não obedecem à lógica dos fenômenos humanos. Talvez seja por isso que a monja encontre tamanha dificuldade em descrever suas relações com Deus, esforçando-se em diferentes gêneros para assim o fazer. Apesar disso, não há como desconsiderar que o conjunto da obra forma uma nova teologia, baseada na *esponsalidade*. A grande diferença que se coloca nesta teologia – e que se difere de outras sistematizações acerca de Deus – é que Teresa parte de um encontro individual e pessoal com Deus para a experiência literária-poética com os *Cânticos*, baseando-se tão somente na veracidade do transcendente que ultrapassaria os limites da razão.

Além disso, diferentemente de outras escritas sobre Deus, Teresa expressa sua latente dificuldade em falar sobre o divino, chegando a dizer, em *Caminho de perfeição*, que se a alma entende a Deus, “(...) entende mas não sabe como entende, tendo apenas a clareza de que se vê no Reino, ou ao menos

perto do Rei que lhe há de dar o Reino.” (C 31, 2). Ora, a sistematização do pensamento em Teresa encontra dificuldades tanto de expressão quanto de compreensão do outro divino. A dificuldade é evidente e até mesmo necessária na escrita teresiana: não seria soberba querer conhecer os limites daquele que, por essência, seria ilimitado? Não seria esnobe da parte de Teresa buscar a essência daquele que, de tão sagrado, intitula-se apenas como aquele que *é*?[9] A pensadora que tem por dificuldade conhecer o *ser* por essência deixa-se transparecer como criatura, confirmando, até mesmo nesse momento, suas limitações como mulher e mística.

Ainda que o entendimento de Teresa não saiba expressar a Deus na linguagem escrita, é inegável para a carmelita a veracidade da experiência – e o esforço em descrevê-la. Talvez seja possível afirmar, inclusive, que a dificuldade em explicar o fenômeno místico seja parte intrínseca da experiência. Através do fenômeno, Teresa redesenha a própria vida e, na crença da existência de Deus e de um chamado específico para ela, se torna teóloga, revolucionária nas Ordens para religiosas. O que poderia ser intitulado como “fé” de modo comum, isto é, a crença irrevogável em uma hipótese que não pode ser provada como verdadeira, em Teresa assume motivos existenciais: Teresa existe tanto quanto sua experiência mística – e existe por conta dela. O mistério místico repousa na vida de Teresa, que se torna mistério para seu próprio tempo – e para os decorrentes. A necessidade de falar acerca desta verdade leva Teresa às obras teológicas, ainda que o gênero a distancie das discussões.

> Voltando ao que comecei a dizer, grandes coisas e mistérios deve haver nessas palavras, pois dizem coisas de tanto valor que, disseram-me os letrados (rogando-lhes eu que me declarassem o que o Espírito Santo quer dizer e o verdadeiro sentido dessas palavras), os doutores têm escrito muitas exposições e ainda não conseguiram atribuí-lo. Parece demasiada soberba a minha, sendo isso assim, querer dizer-vos algo; e não é minha intenção, por menos humilde que eu seja, pensar que encontrarei a verdade.
>
> O que pretendo é que, assim como eu me regalo com o que o Senhor me dá a entender quando ouço algumas dessas palavras, o dizer-vos

[9] Êxodo 3, 14

> talvez vos console como a mim. [...] Assim, nós, mulheres, também não haveremos de ficar tão longe de gozar das riquezas do Senhor, fiquemos fora, sim, de entrar em disputas a seu respeito e de ensiná-las com a impressão de acertar, sem consultar letrados. (CAD 1, 8)

Acerca das teorizações de Teresa sobre Deus, duas questões se levantam: é interessante chamá-la de teóloga? Quais seus interesses em teologia? Ainda que Teresa não se considere teóloga, ou "letrada" – apenas "amiga das letras" (V 5, 3) – , ela mesma afirma que tecerá considerações acerca de Deus, ainda que de maneira livre. Por trás de tal fala, há a consideração acerca do saber feminino: a própria Teresa afirma que os embates teológicos não são para mulheres (M 4,3; F 19, 1), reforçando a tese de que o espaço das religiosas era o silêncio e a contemplação, não o pensamento. Ora, é paradoxal que Teresa recuse o posto de teóloga, mas fale sobre Deus. O contexto da carmelita talvez traga reflexões acerca de tal fato: ao se humilhar como incapaz, se subjugando ao saber dos letrados e recusando as discussões públicas, Teresa estaria driblando as possíveis acusações de soberba, decorrentes de ser uma mulher escrevendo sobre Deus. Une-se a essa questão o interesse de Teresa sobre livros de teologia e sobre a própria Escritura, ainda que a experiência direta com Deus seja sua maior fonte de conhecimento.

O desejo pelo saber de e sobre Deus se revela na obra teresiana a partir dos constantes atravessamentos de passagens bíblicas como recurso dialógico em sua escrita. A todo momento, a palavra proferida por Deus será vista como um tesouro a ser explorado, com ganhos espirituais imensos, chegando Teresa a dizer: "Olhai as palavras proferidas por aqueles lábios divinos e, logo à primeira, compreendereis o amor que Ele vos tem." (C 26,10). Além da palavra divina escrita no livro sagrado, Teresa, ao considerar-se "amiga das letras" (V 5, 3), abre-se também às experiências literárias: a monja cita, como obras essenciais para sua conversão, as *Epístolas de São Jerônimo* (1520),[10] a *Terceira parte del libro llamado Abecedario espiritual* (1537)[11] e *Los morales de San Gregorio, Papa, Doctor de la Iglesia* (1514)[12] Tais obras

[10] V 3, 7
[11] V 4, 7
[12] V 5, 8

produzirão grande transformação no modo com que se relaciona com Deus, dizendo Teresa que “(...) com livros e solidão não corria o risco de perder tanto bem” (V 4, 9). O desejo pelo conhecimento de Deus, expresso na busca por livros de caráter teológico, alcança até mesmo as *Confissões* (397 a.C), uma das maiores obras teológicas da Antiguidade Tardia – essencial para a constituição do cristianismo.

> Deram-me nessa época as *Confissões* de Santo Agostinho. Parece que o Senhor o ordenou, porque nunca as procurei nem as tinha visto. Sou muita afeiçoada a Santo Agostinho, porque o mosteiro onde fui secular era de sua Ordem, e também por ele ser pecador. [...] Começando a ler as *Confissões*, tive a impressão de me ver ali. Passei a encomendar-me muito a esse glorioso Santo. Quando cheguei à sua conversão e li que ele ouvira uma voz no jardim, senti ser o Senhor quem me falava, tamanha foi a dor do meu coração. Passei muito tempo chorando, com grande aflição e sofrimento. (V 9, 10)

Enquanto o *Abecedario espiritual* despertará Teresa para a via mística, ainda no início de suas descobertas, *Confissões* a fará compreender ainda mais que a busca por Deus é, essencialmente, uma busca interior. A obra, inclusive, terá grande influência para a escrita de *Moradas.* Tendo citado tais obras em *Vida*, Teresa as reconhece como parte fundante de sua espiritualidade, sendo possível afirmar, contra a própria autora, que Teresa era uma mulher letrada. A recusa a qualquer tipo de título ou reconhecimento provém, muito provavelmente, das implicações persecutórias que se lhe acarretariam. O interessante, contudo, é o fato de que a própria Igreja a reconhecerá não só como teóloga, mas isentará de erro todo e qualquer escrito seu, atribuindo-lhe o título de Doutora da Igreja em 1970 por meio do Papa Paulo VI. Com a outorga do título, a monja também fora reconhecida como *Mater Spiritualium*, ou seja, como a mãe da espiritualidade católica, tendo sua Ordem reconhecida como caminho de santidade. Apesar dos títulos, nada foi dito por parte da Igreja acerca das perseguições incessantes contra Teresa.

Ainda assim, falando sobre Deus que habita o transcendente, Teresa redefine a pessoa e sua dignidade a partir do amor divino. Amante das letras e do saber, em busca de si mesma e da sistematização do conhecimento para

suas noviças, não seria Teresa filósofa? Provavelmente a autora o negaria, senão por humildade, por temor. Qual seria a relevância de considerá-la como tal? As reflexões apresentadas pela professora emérita da Universidade de Paris VII, Michelle Perrot, em sua obra "As mulheres ou os silêncios da história" (2005), lançam luzes sobre tais categorizações. Ao metaforizar o lugar do feminino como um "oceano de silêncio", Perrot evidencia o apagamento de figuras femininas na história do pensamento humano. Além de serem consideradas inaptas ao pensamento pela tradição medievalista – herança do Ocidente –, às mulheres também fora proibido o ato de pensar: não eram permitidas nas Universidades, nem nas bibliotecas. Para a mulher pensadora, enclausurar-se era a maneira mais concreta de alcançar algum tipo de conhecimento formal.

Ainda que houvesse bibliotecas nos Mosteiros, nem todos os livros eram permitidos, obviamente. O *Index* católico já demonstrava o potencial destrutivo que algumas obras poderiam exercer sobre os cristãos. Nesse sentido, as obras que tivessem o poder de despertar qualquer tipo de paixão eram consideradas demoníacas, pois poderiam despertar heresias no povo de Deus e insubmissão nas religiosas. Revela-se aqui o perigo do saber, especialmente para o público feminino: já Eva teria quisto obter o conhecimento do bem e do mal e, assim condenado toda à humanidade; os homens não poderiam deixar o feminino "cair" em tal tentação novamente[13]. O melhor para ele e para a estrutura construída pelo cristianismo era que se mantivessem as mulheres silenciadas, submissas e pacíficas, como convém - aos homens.

> Todavia, sua postura normal é a escuta, a espera, o guardar as palavras no fundo de si mesmas. Aceitar, conformar-se, obedecer, submeter-se e calar-se. Pois este silêncio, imposto pela ordem simbólica, não é somente o silêncio da fala, mas também o da expressão, gestual ou escriturária. O corpo das mulheres, sua cabeça, seu rosto, devem às vezes ser cobertos e até mesmo velados. "As mulheres são feitas para esconder a sua vida" na sombra do gineceu. do convento ou da casa. E o acesso ao livro e à escrita, modo de comunicação distanciada e serpentina, capaz de enganar as clausuras e penetrar na intimidade mais bem guardada, de perturbar um imaginário sempre disposto às tentações do sonho foi-lhes por muito

[13] Essa discussão será aprofundada no próximo capítulo: "Mulheres sábias, mulheres bruxas"

> tempo recusado, ou parcimoniosamente cedido, como uma porta entreaberta para o infinito do desejo. (PERROT, 2005, p.10)

A clausura, condição do pensamento feminino de então, é outra questão presente na obra de Teresa, que não nega a culpa do gênero, nem recusa os limites impostos, mas, como suscita Perrot (2005), entreabre as portas do Mosteiro, sendo capaz de enxergar o mundo com outros olhos, os olhos da mística. A partir das leituras dos livros sagrados, Teresa revê a própria religiosidade e a reinventa, reimagina a Deus e redesenha os modos da vida consagrada. A capacidade de pensamento e de compreensão de mundo da monja é imensa, ainda que trancafiada na Encarnação. E isso porque Teresa encontra imenso tesouro em analisar o próprio interior, passando décadas visitando e descobrindo cada *morada* que compõe o que a monja metaforiza como *castelo interior*, a alma. A metáfora do castelo é tão rica em detalhes acerca das habitações, ou moradas, que poderia ser uma saída ao enclausuramento proposto por Perrot (2005). De fato, o diálogo no *castelo* é intenso, e isso porque o interlocutor é sempre Deus: a chave para entrar nesta santa habitação é a oração.

Ainda que distanciada das discussões universitárias, que não aceitavam mulheres, Teresa não se permitiu ser silenciada: escreveu, ainda que com dificuldade; discutiu, mesmo que com religiosos específicos; dialogou, já que o encontro com o divino constituiu a maior parte de sua vida. Diante da crise da figura divina e da reação violenta da Igreja para mantê-la intocável, surge uma mulher que chama a Deus de *esposo*, aproximando o transcendente do sujeito, e prega a pobreza nos mosteiros, restaurando a imagem dos religiosos.

Apesar do pensamento de Teresa se constituir como agudo ruído à sua época, sendo mais um incômodo à instituição religiosa, já tão debilitada, é impossível negar que a via espiritual oferecida por Teresa se tornou um refrigério para uma religiosidade desgastada: poucos eram os religiosos e religiosas que prometiam e cumpriam os conselhos evangélicos – obediência, pobreza e castidade. Feriam a obediência por não se enclausurar, vivendo a vida secular, ainda que devessem estar nos Conventos; os banquetes, o luxo e os empregados dos Mosteiros ofendiam a pobreza; as relações sexuais entre os

religiosos envergonhavam a castidade. A proposta de Teresa é uma vida religiosa ascética, coerente e violenta – poucos foram os que aceitaram e "descalçaram-se" dos privilégios.

> Pensais, irmãs, ser pouco benefício procurar entregar-nos sem reservas ao Todo? [...] No tocante ao exterior, já se vê quão afastadas estamos de tudo. Ó irmãs, entendais, pelo amor de Deus, a grande graça que o Senhor concedeu às que trouxe para cá, e que cada uma pense nisso profundamente consigo mesma: sendo apenas doze, quis Sua Majestade que cada uma de vós fosse uma delas. [...] O que vos peço muito é que quem se der conta de que não foi feita para levar a vida habitual daqui não deixe de dizê-lo; há outros conventos onde também se pode servir ao Senhor. Que ninguém perturbe estas poucas almas que Sua Majestade aqui reuniu. Em outros lugares há liberdade para se consolarem com os parentes; aqui, quando se admitem alguns deles, é para que eles se consolem. (C 8,1-3)

Diferentemente da tradição da época, que enclausurava nos conventos mulheres solteiras que haviam passado da época de casar, rebeldes ou desejosas pelo estudo, Teresa funda uma Ordem que possui como prioridade a oração e o diálogo com Deus. De fato, seus principais tratados escritos para a formação das noviças, *Moradas* e *Caminho de perfeição,* são sobre a vida contemplativa. A perfeição, como um dos tratados invoca, é uma escolha em detrimento de outras que poderiam ser feitas; a escolha pela perfeição, ou seja, pelo abandono das honrarias e valores terrenos em busca dos divinos, deve ser feita por cada carmelita descalça.

Teresa será muito rígida em sua forma de vida, preferindo que as noviças procurem outra Ordem a permitir que a nova fundação sucumba aos privilégios religiosos. O modo como Teresa vê o consolo revela mais uma de suas visões acerca da vida consagrada: os religiosos não são condenados a viver nos Mosteiros, antes, são os que não vivem a vida religiosa que se condenam. Para a carmelita, o religioso, ao escolher viver para Deus, fez a melhor escolha, ganhou o Tudo, o próprio Deus; o fiel, que decidiu viver a vida cotidiana, aflige-se e deve ser consolado pelos consagrados. Essa visão é muito interessante, pois revela que, para Teresa, a escolha pela vida consagrada é, de fato, uma escolha livre por Deus e para Deus. Isso porque há muitos registros históricos

de mulheres consideradas “rebeldes” que foram enclausuradas à força em Ordem diversas, ou ainda, mulheres solteiras que não conseguiram casamento na juventude. Para Teresa, a vida consagrada é um consolo para os fieis que não puderam entregar-se completamente a Deus – o que enfatiza ainda mais a visão de Teresa acerca de uma escolha livre e determinada pela vida consagrada.[14]

Da jovem que fugiu de casa para tornar-se noviça à consagrada que reformou a Ordem do Carmelo, muitas semelhanças são percebidas. A urgência por responder ao chamado divino mescla-se historicamente à urgência por uma outra forma de perceber a Deus e se relacionar com ele. A persistência em enfrentar a decisão do pai, que a proibiu de tornar-se noviça, é vista nos intensos diálogos com vários confessores que, ainda que desaprovassem a reforma teresiana, não a podiam impedir de continuar tentando fazê-la acontecer. Na escrita fragmentada de *Vida* ou na pura expressão do pensamento nas *Poesias*, nas formações em *Caminho de perfeição* ou na exploração da compreensão mística de Deus em *Moradas*, Teresa invade os limites que separam literatura, filosofia e teologia, redesenhando-os ao mesmo tempo que descobre a si mesma. É, contudo, a partir da capacidade poética que sua visão de Deus alcança maior proximidade com o texto escrito.[15]

II. Contextos histórico-filosóficos

Para além das constatações acerca dos contextos de escrita em Teresa D’Ávila, é mais do que necessário se deixar aprofundar nos contextos histórico-filosóficos que circundavam a produção e ação da carmelita. Como já dito e reforçado antes, é inegável que as questões relativas a gênero moldaram, limitaram e censuraram Teresa. Contudo, para além das questões de gênero, é

[14] Sobre esses contextos históricos e para mais exemplos de mulheres enclausuradas à força, procurar por: CALDEIRA, A. M. Mulheres Enclausuradas. Porto: Casa das Letras, 2021.

[15] O modo como mística e poesia enlaçam-se na obra teresiana é tema do próximo capítulo.

necessário um olhar histórico e principalmente filosófico em relação não apenas aos pares de Teresa, mas ao contexto religioso em que a carmelita se inseria. A análise que deve emergir dessa constatação deve ser baseada, portanto, em uma análise dos pensadores-referência da época de Teresa, bem como de suas influências para a construção da teologia misógina que se seguirá após.

Analisar o contexto de produção filosófica dos séculos XV e XVI é remontar, invariavelmente, a questões fundamentais acerca tanto do conceito de natureza humana – e de quais seriam as características "naturais" de cada gênero – quanto do lugar que o próprio Deus ocuparia na relação mística e na realidade social. E isso porque tais definições serviram como norteadoras para os processos inquisitórios iniciados na Espanha em 1478, além de serem elas as mais centrais para o movimento místico[16]. Acerca do contexto teológico-filosófico propiciado pelos processos inquisitórios, a obra de Michel de Certeau (1925-1986) sobre as relações entre história e mística traz questionamentos interessantíssimos.

Como historiador e imerso nas discussões psicanalíticas da França do século XX, Certeau apresenta uma investigação a respeito do lugar do outro nas construções místicas entre os séculos XV e XVII que serão contempladas na discussão desse capítulo. A primeira discussão que deve ser considerada é a respeito dos conceitos que se tornaram centrais para o julgamento inquisitório dos místicos – nesse caso, especificamente sobre Teresa. Tais conceitos possuem uma extensa trajetória dentro da história do cristianismo, sendo as discussões dos primeiros padres, isto é, da teologia patrística, fundamental para a análise.

> Que juízes leigos tenham tido a sensação de estarem "investidos de uma missão divina" e que, inversamente, padres ou pregadores tenham protestado, por exemplo, contra a vontade dos parlamentares no sentido de "submetem uma demoníaca à jurisdição temporal", esses fatos são, simultaneamente, a causa e a consequência das questões para as quais eles têm de encontrar uma solução. Questões fundamentais, mesmo quando estão dissimuladas em problemas de caráter processual. Com efeito, elas referem-se a três capítulos que

[16] A discussão sobre a relação entre Deus e os místicos se dará no capítulo 2.

> têm a ver com a natureza do conhecimento: o que é sobrenatural, ou seja, em que consiste a *natureza*? O que é *realidade* e como se pode reconhecer a ilusão? Por fim, o que é, portanto, a *experiência*? (CERTEAU, 2021, p.386-387)

A discussão dos conceitos de “natureza”, “realidade” e “experiência” possuem especial repercussão nas obras de Crisóstomo (347-407 d.C) e Agostinho (352-430 d.C), especificamente, “Comentário às Cartas de São Paulo” e “*De bono”*. Ambos, grandes representantes da patrística, se baseiam nas duas narrativas bíblicas sobre a criação (Gn 1, 26-27) (Gn 2, 23) para estabelecer suas definições acerca primeiramente da natureza para depois desdobrarem logicamente suas atribuições para realidade e experiência. Tendo em vista que as definições de natureza são derivações de uma pretensa verdade bíblica, antes de avaliar as proposições acerca do conceito de natureza, é preciso fazer uma pontuação acerca da leitura bíblica realizada por tais padres. Para esse momento, é essencial trazer à discussão a obra de Erich Auerbach (1892-1957), crítico literário alemão que, em sua obra “Mimesis” (2015), investiga a representação da realidade na literatura ocidental.

A centralidade da discussão está no fato de que, partindo da argumentação de Auerbach (2015), os relatos bíblicos foram tomados por descrições literais de fatos e não como textos literários. Isso significa, para o pensador, que a característica literária dos textos bíblicos fora ocultada da interpretação dos teólogos para que o texto sagrado fosse considerado isento de erros, isento de duplas interpretações ou ainda, tido como verdade absoluta. Contudo, ao se pretender verdade absoluta, o relato bíblico apresenta-se como linear, muito distante da realidade em si – constituída de forma vacilante, repleta de atritos e paradoxos.

> A pretensão de verdade da Bíblia é não só muito mais urgente do que a de Homero, mas chega a ser tirânica; exclui qualquer outra pretensão. O mundo dos relatos das Sagradas Escrituras não se contenta com a pretensão de ser uma realidade historicamente verdadeira, destinado ao domínio exclusivo. Qualquer outro cenário, quaisquer outros desfechos ou ordens não têm direito algum a se apresentar independentemente dele, e está escrito que todos eles, a história de toda a humanidade, se integração e se subordinarão aos

> seus quadros. Os relatos das Sagradas Escrituras não procuram o nosso favor, como os de Homero, não nos lisonjeiam para nos agradar e encantar – o que querem é nos dominar, e se nos negamos a isso, então somos rebeldes. (AUERBACH, 2015, p.13)

A pontuação de Auerbach (2015) é relevante para o início da investigação acerca de natureza porque tanto Agostinho quanto Jerônimo e Crisóstomo se utilizaram das narrativas bíblicas presentes do livro do Gênesis não apenas para distinguir a natureza entre os gêneros, mas para justificar estruturas sociais a partir de tais definições. Ao não tomar o relato bíblico como literatura, o interpretando como registro da realidade, os teólogos preencheram as lacunas deixadas pelo relato bíblico com suas próprias intepretações sem deixar de, em cada uma de suas proposições, destacar a verdade divina contida nelas. Preferindo explorar as minucias da segunda narrativa sobre a Criação, contida no segundo capítulo de Gênesis, tais teólogos revelaram uma predileção em considerar a criação do homem como primazia do plano divino, destacando sempre o papel da mulher como sua *auxiliar* correspondente. A escolha por essa narrativa bíblica determinará o trajeto que principalmente Agostinho trilhará em relação à natureza feminina.

Em relação à relevância do relato da criação, é interessante começar a análise a partir da obra de Crisóstomo, “Comentário às Cartas de São Paulo” (2014). E isso porque a obra, um comentário extenso às pregações paulinas, é repleta não apenas de definições acerca da *natureza* a partir do relato contido em Gênesis, mas também sobre a própria *realidade* derivada de tal relato. Em outras palavras, a argumentação de Crisóstomo toma o relato da criação como argumentação literal para, a partir de uma distinção de *natureza*, justificar hierarquias e relações sociais na *realidade.* Tomando o texto bíblico como relato do verdadeiro, mesmo em suas diversas alegorias, metáforas e comparações, Crisóstomo argumenta acerca da distinção de natureza entre homens e mulheres a partir do segundo relato bíblico da criação, dando destaque ao fato de que a mulher teria sido criada “em segundo lugar”.

> Apresento testemunhos, figuras e provas: a permanência de Jonas no ventre da baleia e sua libertação posterior, o parto de mulheres estéreis, como Sara e Rebeca etc., a germinação das árvores do

> paraíso que não foram plantadas, nem irrigadas por chuvas, nem tiveram o traçado de sulcos. Figuravam realidades futuras, e foram esboçadas para os primeiros homens a fim de que acreditassem quando acontecessem. E aponto ainda que saiu o homem da terra e a mulher originou-se apenas de um homem, sem cópula alguma. Destaco que a própria terra foi tirada do nada, sendo suficiente sempre em toda parte o poder do Criador. (CRISÓSTOMO, 2014, II, 7, 13, p.56)

Para o teólogo, que argumenta a favor do homem como *ser* principal *por natureza*, Deus teria indicado tal preferência em relação tanto à ordem cronológica quanto aos acontecimentos durante a criação. Em outras palavras, Deus teria indicado sua preferência em relação ao homem o criando primeiro do que a mulher e, por consequência, indicaria a imperfeição da natureza da mulher por ter sido Eva a responsável pelo pecado original (Gn 2, 16-). O tempo – Adão ter sido criado primeiro – e os acontecimentos – Eva ter caído na tentação – indicariam, na visão de Crisóstomo, uma distinção de natureza entre os gêneros e uma hierarquia entre eles. De fato, as homilias contidas no "Comentário às Cartas de São Paulo" (2014) reforçam sempre o mito da criação de Adão e Eva como justificativa válida não somente para as distinções morais entre os gêneros, mas também para categorizar funções e hábitos sociais.

Dentre muitos exemplos dessa derivação do argumento de *natureza* para o de *realidade*, a instrução sobre o uso de véus por mulheres merece destaque. Discutindo longamente sobre o porquê seguir a recomendação do véu, Crisóstomo argumenta: "(...) cobrir a cabeça é sinal de sujeição e dependência; faz, de fato, olhar para baixo, ter pudor, conservar a própria virtude." (CRISÓSTOMO, 2014, II, 27, 10, p.210) Ora, é perceptível como o uso do véu, diante desse argumento, não se apresenta como um costume, mas como um recurso de disciplina moral para as mulheres, que além de usarem o véu, devem "se portar como convém", isto é, olhando para baixo e sendo submissas.

Na sequência do argumento de Crisóstomo, o teólogo apresenta a razão pela qual homens não deveriam usar o véu: "O homem, na verdade, não é obrigado a fazer isso, pois é a imagem do Senhor, mas a mulher, com justeza". (CRISÓSTOMO, 2014, II, 27, 10, p.210) Ou seja, enquanto o homem é a imagem

da natureza perfeita de Deus, a mulher seria a imagem da natureza corrompida do homem – e por isso, dentre outras normas, deveria se cobrir na Igreja. Essa homilia de Crisóstomo, especificamente, deixa evidente a hierarquia entre os gêneros, deixando explícito que a mulher deve ao homem total submissão por natureza, apresentando um paralelo paulino para isso, a comparação com Cristo, cabeça da Igreja (1 Cor, 11).

> Ainda outra causa. Não apenas porque tem Cristo por Cabeça não deve cobrir a cabeça, mas também porque é o chefe da mulher. Pois o príncipe deve ter um sinal do principado quando se aproxima do rei. Assim nenhum príncipe comparece perante aquele que tem o diadema sem o cinto e as vestes de gala, assim também tu sem o sinal do principado, isto é, a cabeça descoberta, não ores a Deus, para não oferenderes a ti e àquele que te honra. Dir-se-ia o mesmo acerca da mulher, porque para ela também é ignomínia se não tiver o sinal da sujeição.
>
> É, portanto, natural o domínio do homem. [...] Ademais, esta é a segunda excelência relativamente a ela, ou melhor, a terceira e a quarta. A primeira consiste em que Cristo é a nossa Cabeça, e nós da mulher; a segunda, que nós somos a glória de Deus, e a mulher a nossa glória; a terceira, que não fomos tirados da mulher, mas ela de nós; a quarta, que nós não fomos criados por causa dela, mas ela por nossa causa. (CRISÓSTOMO, 2014, II, 27, 7-9, p.209)

Outra derivação de tal argumento se dá no tema da instrução e possibilidade de fala nas assembleias. Ora, o próprio Crisóstomo admite que no tempo de Jesus houve mulheres profetas[17] , o que o faria então condenar tal fato? O argumento de Crisóstomo é que tal hábito se deu a partir das heresias gregas, e que somente Paulo, ao falar para os gentios, tornaria a lei mais clara: “Estejam caladas as mulheres nas assembleias, pois não lhes é permitido tomar a palavra” (1 Cor, 14, 34). A imperfectibilidade feminina tornaria impossível profetizar, tomar instrução ou questionar durante a assembleia justamente por

[17] “Havia, conforme citei, homens e mulheres que profetizavam, e mulheres que então tinham esse dom, como as filhas de Filipe, e outras, antes e depois delas, a respeito das quais dizia outrora o profeta: ‘Vossos filhos profetizarão, e vossas filhas terão sonhos’ (J 12, 28).” (CRISÓSTOMO, 2014, II, 27, 4, p.207)

conta da natureza da primeira mulher, Eva, que, ao ensinar uma vez ao homem, Adão, tudo subverteu condenando toda a humanidade.

Crisóstomo confunde em sua argumentação o termo *ensinar* com *dominar*. Isto é, quando afirma que as mulheres não devem ensinar na assembleia, afirma do mesmo modo que elas não devem instruir os homens em suas decisões - o que significaria dominar sobre eles. É dado ao homem o direito exclusivo do domínio sobre si e sobre a mulher, ou seja, o poder de decisão sobre a vida da mulher é do gênero masculino, uma vez que ela não seria sábia o suficiente para tomar decisões, como fora visto em Eva. Diante desta incapacidade feminina, Crisóstomo condena as mulheres ao silêncio, recorrendo apenas aos maridos, seus “mestres” para obter instrução.

> Não somente não lhes permite falar, mas nem interrogar na igreja. Se, porém, não devem interrogar, ainda mais é absolutamente proibido falar. E por que as reduz a tal submissão? Porque a mulher é mais fraca, instável e fútil. Por isso colocou à frente os maridos como mestres, para o bem de ambos. Pois, deste modo as torna modestas, e a eles solícitos, de sorte que transmitissem às mulheres o que ouviram com a maior exatidão. Em seguida, porque elas podiam julgar ser bonito falar em público, profere o contrário, nesses termos: não é conveniente que uma mulher fale nas assembleias. (CRISÓSTOMO, 2014, II, 37, 35, p.299)

Toda a base argumentativa de Crisóstomo está baseada, então, em duas premissas principais: a primazia da criação masculina e a culpabilização da mulher diante da queda, já que, segundo o teólogo, é ela o elemento mais fraco entre os gêneros (CRISÓSTOMO, II, 34, 14, p.274). Aqui, evidencia-se como a cosmogonia cristã é interpretada por Crisóstomo, a partir da leitura das cartas paulinas, como uma distinção divina entre os gêneros – que culmina com o pecado original e a expulsão do paraíso *por conta* do pecado da primeira mulher. Este pecado de Eva é expandido por Crisóstomo para todo o gênero feminino, condenando-o à culpa e à imperfectibilidade eterna.

Do argumento da *natureza* corrompida de Eva, Crisóstomo deriva a *realidade* social das mulheres, isto é, da leitura literal da Bíblia – já antes alertada por Aeurbach (2015) – , o teólogo investe-se da autoridade divina e dita uma

série de normas e condenações sociais que deveriam ser cumpridas à risco pelas mulheres – como dito por Certeau (2021). Muitas são as temáticas aqui trabalhadas, tais como: o matrimônio, a concepção de filhos, o adultério etc. Entretanto, um dos temas que mais explicita essas atribuições sociais de acordo com a hierarquia é a divisão do trabalho entre os gêneros. Crisóstomo argumenta a favor de um trabalho – obviamente não remunerado – "natural" que corresponde à natureza feminina: o trabalho da casa. Enquanto ao homem cabe a vida pública, à mulher cabe o cuidado com os filhos e do lar, o que o teólogo afirma ser "harmonioso" e "indispensável" para as exigências da vida.

> Visando, porém, que houvesse grande concórdia não apenas nas cidades, mas também em cada uma das casas, deu ao homem a honra do domínio e a precedência, e à mulher a concupiscência, e a ambos o dom da procriação dos filhos, e ainda preparou outros meios para induzir à caridade. Nem tudo permitiu ao homem, nem tudo à mulher, mas separou o que cabia a cada qual, destinando a casa à mulher, e ao homem o exterior: ao homem em vista da subsistência, o cultivo da terra, à mulher, a provisão das vestes, a tela e a roça, dando-lhe habilidade para tecer. (...) Todavia, mesmo assim brilha a providência divina. Pois precisamos das mulheres para variadas obras indispensáveis, precisamos dos subordinados para diversas exigências da vida. É tão grande tal necessidade que mesmo o mais rico dos homens não está isento dessa conjuntura, de sorte que carece do trabalho de um inferior. (CRISÓSTOMO, II, 34, 14, p.276)

O trabalho de tal "inferior" para Crisóstomo, ou seja, o trabalho doméstico realizado exclusivamente por mulheres é um dos grandes temas de pesquisa de Silvia Federici (2019). O que é interessante na leitura crítica de Federici, que argumenta de forma extensa sobre a relação entre trabalho doméstico e consolidação do capitalismo, é o fato de que as concepções acerca da distinção "natural" entre os gêneros sobre trabalho doméstico derivam da organização material, com raízes justamente nas concepções teológicas acerca da natureza feminina. Alcançando novamente Certeau (2021), o conceito de natureza implica na realidade que é possível de ser vivida e que, por consequência, limita ou define quais são as experiências válidas socialmente. No caso da análise de Crisóstomo, se seguirmos a mesma estrutura argumentativa, pelo fato da natureza das mulheres ser corrompida, a realidade de todo o gênero é a

condenação, o que faz com que, em termos de experiência, a vida válida a ser vivida é a de serviço ao gênero masculino.[18]

O argumento da natureza corrompida também pode ser investigado a partir da narrativa de Agostinho no *De Bono*, ou ainda, “Dos bens do matrimônio”. Na obra, Agostinho também justificará a natureza fraca e débil da mulher a partir da segunda narrativa do Gênesis. Por ser criada depois e de uma *parte* do homem – no caso, a costela -, esta seria sempre incompleta, isto é, a natureza feminina não existiria por si só, apenas se derivaria de uma parte da masculinidade. O fato da mulher ter sido retirada do homem faria, consequentemente, com que esta se tornasse um *ser* sem essência própria.

> Cada homem é uma parte do gênero humano, e a natureza humana é sociável e encerra em si um bem excelente e natural, que força à amizade. Assim, quis Deus que todos os homens procedessem de um só, a fim de que na sua sociedade estivessem ligados entre si, não só pela semelhança da natureza, mas também pelos laços do parentesco. A primeira sociedade foi constituída por um homem e por uma mulher. Deus não os criou separadamente, unindo-os depois como dois estranhos. Do homem tirou a mulher, manifestando assim a força da união no lado do qual foi extraída e formada a mulher (Gn 2, 21). Pelos lados se unem dois que caminham juntos, e se dirigem ao mesmo ponto. Os filhos vêm estreitar os laços desta sociedade, e são fruto honesto, não da simples união, senão da união carnal do homem e da mulher. Ainda sem a união carnal, poderia dar-se entre os dois sexos uma união amical e fraterna, na qual o homem fosse o dirigente e a mulher obsequiosa e obediente. (AGOSTINHO, 1, 1, p.25)

Criada “do lado” de Adão, ou seja, feita para caminhar com ele e não para liderar a caminhada, a mulher em Agostinho não é, de fato, um correspondente ao ser masculino, mas, antes, um apoio falho. Em outras palavras, é o homem

[18] Apesar das relações de trabalho doméstico não serem tema dessa pesquisa, a obra de Federici, “O ponto zero da revolução” (2019) permanece como fonte de questionamentos muito fundamentais sobre a construção da “realidade” das mulheres e de sua experiência em termos sociais. A filósofa argumenta justamente que esse trabalho dado como “natural”, externo às estruturas sociais reais, implicará não só na crescente desigualdade entre os gêneros, mas também possibilitará o desenvolvimento do capitalismo tal qual como é conhecido hoje.

que caminha enquanto a mulher tenta servi-lo, ainda que de modo incompleto. Essa distinção de natureza é muito marcada pela natureza pecaminosa de Eva que torna o gênero feminino inteiro incompleto, fraco e falho em todas as suas ações. É também por isso que o gênero seduzido será o feminino e não o masculino.

Ainda mais profundamente do que Crisóstomo, Agostinho derivará de tal natureza falha uma infinidade de preceitos sociais, avançando rapidamente em sua obra sobre o conceito de *realidade*, especialmente acerca do matrimônio. De fato, essa distinção "natural" entre os gêneros abre o "De bono", aparecendo no primeiro capítulo, enquanto todo o restante da obra se aplica a questões relativas à aplicação dessa "questão de natureza" na relação conjugal entre homens e mulheres. Em outras palavras, a obra não parece muito aplicada em justificar as distinções entre os gêneros, se debruçando mais em normatizar tais distinções – o que mais uma vez prova o argumento de Certeau (2019).

Sobre a teologia agostiniana, Ranke-Heinemann (1927-2021) argumenta em sua tese "Eunucos pelo Reino" (2019) a peculiaridade com que Agostinho se debruça especificamente sobre as relações sexuais ao argumentar acerca do matrimônio, organizando no "De Bono" um verdadeiro manual acerca de temáticas muito diversas em relação ao sexo, tais como: posições sexuais dadas como "naturais" e outras como "antinaturais"; o que fazer em relação ao sêmen masculino; que partes do corpo são lícitas de serem tocadas durante o sexo e quais não, entre outros.

> E assim, nos casados, deve ser tolerada a intemperança no uso do que lhes é permitido, para evitar que a libido os arraste ao que lhes é proibido. Por conseguinte, peca menos se recorre frequentemente à esposa, que se rarissimamente se desliza na fornicação. Mas se o marido quer abusar antinaturalmente dos órgãos da mulher, ela é mais nojenta por consenti-lo em si que se o permitisse fazer com outra. O decoro do matrimônio é a castidade na procriação e a fidelidade na prestação do débito conjugal. (AGOSTINHO, 11, 12, p. 33)

Para Ranke-Heinemann, o esforço de Agostinho em sistematizar o sexo – dando ao homem o papel ativo e à mulher, o passivo – revelaria não apenas as concepções de natureza que fundamentam o casamento, mas a misoginia

agostiniana em institucionalizar até mesmo o prazer das mulheres. Sobre Agostinho, afirma a teóloga: “Herdou o desprezo pelo sexo que satura a obra dos Padres da Igreja, tanto antes quanto em seus dias, e a ele acrescenta um novo fator: uma ansiedade sexual pessoal e teológica.” (RANKE-HEINEMANN, 2019, p.93)

Ao continuar relacionando *natureza* à *realidade*, Agostinho se utiliza de uma estrutura argumentativa um tanto quanto interessante acerca das distinções de gênero. O teólogo usa justamente a relação patrão-criado para justificar o porquê um homem pode ter várias mulheres, mas uma mulher não pode ter vários homens. Ora, assim como a divisão social do trabalho é “natural”, ou seja, é da natureza que uns tenham muito e outros, pouco, também é igualmente natural que o homem seja o dominante e a mulher, a submissa. Estreitando ainda mais essa relação, para Agostinho, o homem é o patrão, enquanto a mulher, a criada.

> Não porque um homem podia ter licitamente várias mulheres, a esposa não podia ter vários maridos licitamente, nem mesmo para ter filhos, dado o caso que a mulher fosse fecunda e o marido estéril. Por uma lei oculta da natureza, o que é superior domina, enquanto o inferior facilmente se subordina: a razão natural e a sociedade estimam mais decoroso que muitas coisas se subordinam a uma. Pois não é o mesmo que um criado tenha vários senhores, que um patrão tenha vários criados. Não sabemos que alguma das santas mulheres tenha servido a dois ou mais maridos vivos; enquanto sabemos que várias mulheres serviram a um só marido, quando a sociedade daquele povo o permitia, e as circunstâncias daquele tempo o exigiam. Isto não é contra a essência das núpcias. (AGOSTINHO, 17, 20, p. 38-39)

Ora, aqui é mais do que válido resgatar a discussão de Federici (2019), já empregada para a análise de Crisóstomo. O argumento fundamental da autora é que o trabalho doméstico – relegado por natureza às mulheres – foi essencial para a consolidação do sistema capitalista e, consequentemente, para a normatização das distinções sociais entre os gêneros. Evitando os anacronismos e tendo consciência de que a aproximação é complexa, é inegável que para Agostinho, ainda que nem o capitalismo ou o sistema feudal estivessem em voga, as relações de senhor e escravo já estavam consolidadas. Não seria

possível dizer que o capitalismo só se aproveitou de tal relação já estabelecida? Ou ainda, que justamente por conta de tais concepções de *natureza* e *realidade,* a estrutura social pode abarcar um sistema que evidencia e valoriza ainda mais as desigualdades?[19]

A questão que o argumento de Agostinho alcança, perpassando pelas definições de matrimônio e pelas associações entre homem-patrão e mulher-criado, é a finalidade da existência feminina. Ora, se a natureza da mulher já havia se provado falha e pecaminosa, inapta para fazer qualquer serviço com a perfeição masculina, para que Deus a teria criado? Agostinho observará que a única ação que o homem não pode realizar perfeitamente sozinho é a procriação, portanto, a função da mulher é auxiliar na geração de filhos. Resignada à função de procriadora pela teologia, a mulher ocupará, na estrutura social criada pelo cristianismo no Ocidente, apenas o lugar da vida privada, a vida pública será papel masculino. Assim, enquanto ao homem, por sua natureza, caberá o trabalho, o raciocínio e a plena vida social, à mulher, também por sua natureza, restará a casa, as crianças e a cozinha.

Ainda insistindo nas alegorias, Agostinho também compara o homem a Deus e a mulher, aos fiéis. Ora, a escolha para a representação não é ingênua: o homem realmente se aproximaria muito mais de Deus do que a mulher, uma vez que o homem teria sido criado inteiro à semelhança divina, enquanto a mulher teria sido criada à semelhança do homem. Agostinho chega ao seu ápice argumentativo acerca da distinção entre os gêneros ao afirmar que seria da natureza divina não ser humana, assim como não é da natureza da mulher existir por si mesma e compartilhar das mesmas normas sociais do que o homem.

> Muitas mulheres podem ser fecundadas por um só marido, mas uma mulher não pode ser fecundada por muitos maridos. Aqui está a força dos argumentos. Também muitas almas estão submetidas a um só Deus verdadeiro. E, portanto, um só é o verdadeiro Deus das almas. Uma alma pode fornicar aderindo a muitos deuses, mas não pode ser fecundada por eles. (AGOSTINHO, 17, 20, p. 39)

[19] Mais uma vez, é importante destacar que essa não é a temática da pesquisa. Contudo, provocações ao leitor são sempre bem-vindas, ainda mais no contexto em que essa pesquisa se insere.

Por fim, o “De bono” também discute acerca das distinções entre mulheres casadas e mulheres que decidem seguir pela vida consagrada e pelo celibato. Como para Agostinho o casamento seria um “mal menor”, feito para aqueles que não podem alcançar a perfeição da continência (AGOSTINHO, 9-10, p.31-33), a melhor vida – para homens e mulheres – seria a religiosa. Há aqui um paradoxo interessante de ser analisado: se as mulheres existem para servir aos homens com filhos, servindo a Deus, qual sua utilidade? Se as mulheres *são* úteis porque procriam, mas *deveriam ser* religiosas, para servir melhor a Deus – apesar de não serem tão próximas de Deus quanto os homens – abrigadas nos conventos, elas serviriam para que, exatamente?

O paradoxo entre o *dever ser* e o *ser* do gênero feminino em Agostinho fora construído de tal modo que não há alternativa para as mulheres além de aceitarem a culpabilização pelo pecado original e devotarem-se à uma vida de serviço aos homens, como uma espécie de compensação pelo estrago causado. Em outras palavras, as mulheres até podem ser religiosas, mas nunca serão religiosas como os homens, porque são imperfeitas. Se forem casadas, pecam mais, se forem religiosas, pecam menos – mas continuam carregando o fardo do pecado original. Em termos de *experiência*, todas as experiências femininas, em Agostinho, são corrompidas pela marca do pecado.

> Estas palavras manifestam que a castidade das inuptas é mais excelente que a santidade das casadas, e à qual lhe está reservada uma recompensa maior, porquanto o bem destas é melhor que o bem daquelas, porque só pensam em como agradar a Deus. Isto não quer dizer que a mulher fiel e casada, que guarda a castidade conjugal, não pense também em agradar a Deus, mas, certamente menos, porque deve pensar também em agradar ao marido. Quis dizer que, em virtude do matrimônio, tem necessidade de pensar nas coisas do mundo e em como agradar ao marido. (AGOSTINHO, 11, 12, p. 34)

A leitura de Crisóstomo e Agostinho revela o contexto misógino que circundou a produção de Teresa D’Ávila. Percorrendo os conceitos de *natureza, realidade* e *experiência,* é notável o quanto a existência feminina foi caracterizada como sub-existência para a teologia dos primeiros padres e, disso, se derivaram preceitos e normas sociais que não apenas delimitaram a realidade

social das mulheres como normatizaram suas experiências. Essa análise e consciência é extremamente importante para a leitura da obra de Teresa D'Ávila: não há mulher estudiosa, teóloga, filósofa, líder, revolucionária ou participante da vida pública para a patrística – e Teresa se encaixa em muitas dessas definições. Quando sua obra é recebida pela época e pelos inquisidores, tal é a estrutura argumentativa teológica que condena Teresa.

Na crítica de Ranke-Heinemann (2019), justamente porque a existência feminina fora construída em um âmbito privado, a mulher não seria feita para experienciar o *saber.* A mulher sábia jamais seria a estudiosa, mas antes, à devota ao seu esposo. A argumentação de Ranke-Heinemann alcança então o porquê a expressa maioria das teólogas anteriores ao século XVIII e XIX estavam nos mosteiros – incluindo Teresa. Não só os livros foram proibidos às mulheres, até mesmo os bíblicos, como a participação em assembleias e, posteriormente, Universidades. O desejo pelo saber moveu muitas mulheres para o claustro.

Da compreensão desse contexto teológico-filosófico se configura a relevância do estudo das obras de Teresa D'Ávila e a ciência do que significa uma mulher líder religiosa no século XVI. No próximo capítulo, a investigação se dará agora então a partir da perspectiva de Teresa: como justificar que, mesmo sendo mulher, suas visões eram divinas e não demoníacas? Mais à frente, depois dessa análise, outras mulheres místicas também serão analisadas a título de comparação com a carmelita, com o objetivo de investigar as definições de sagrado e profano em ordens religiosas femininas.

CAPÍTULO 2. Mulheres bruxas, mulheres sábias

I. A maldade feminina: uma questão de natureza

> Naquela época, pensei certa noite que iam me estrangular; lançamos muita água benta, e vi uma multidão demoníaca se afastando, como se caísse de grande altura. São tantas as ocasiões em que esses malditos me atormentam, e tão pouco o medo que agora tenho deles, por saber que não podem se mexer se o Senhor não lhes der licença, que eu cansaria vossa mercê, e a mim, se as contasse. (V 31, 9)

Se a perseguição é explícita na obra teresiana, também o são seus mandantes. Diante da recusa dos eclesiásticos em reconhecer como divinas as visões de Teresa e do julgamento popular que começava a hesitar entre aclamá-la como santa ou queimá-la como bruxa, Teresa vê – sem ver – uma guerra entre anjos e demônios. A sensibilidade mística faz com que a monja perceba que ações ocorridas no plano espiritual produzem efeitos no plano terrestre, como é o caso dos ataques demoníacos – que resultam em alvoroços, acusações e contendas. Contudo, ainda que Teresa afirme saber distinguir entre o divino e o demoníaco, a afirmação não é suficiente para seus perseguidores, que a acusam de manter pactos demoníacos. Quem detém, então, o poder sobre o conhecimento do sagrado e do perverso? Como distinguir um de outro?[20]

A capacidade de discernir entre o bem e o mal é, em Teresa, uma construção de décadas de experiências místicas. De fato, à época das primeiras experiências, a própria carmelita julgou que se tratava de tentações demoníacas. Contudo, a repetição cada vez mais profunda das sensações no corpo e na alma permitiram que a monja compreendesse se quem falava era Deus ou o demônio. Tal discernimento foi adquirido diante dos arroubos, visões e contentamentos que, se primeiro lhe causavam pavor, aos poucos foram lhe apaziguando, confirmando a origem divina. De fato, no que diz respeito ao conhecimento de Deus, Teresa foi ela mesma sua primeira perseguidora: por ouvir vozes, não se

[20] A dúvida entre o divino e o diabólico já é um elemento de transição entre questões teológicas e políticas, contextuais à época de Teresa – aqui fazendo referência à Reforma e Contrarreforma – , além de também apontarem para questões de subjetividade profunda.

permitia ficar sozinha; por ter visões, se punia com jejuns e mortificações. O temor de que as experiências fossem demoníacas a atormentou por anos a fio, com a aprovação e confirmação de seus confessores, que lhe aconselhavam a *resistir* a tais sensações. Contudo, ainda que quisesse, Teresa não conseguia oferecer resistência alguma à voz que a chamava: a carmelita amava mais a Deus e se deixava amar mais por ele a cada experiência.

> Não posso crer que o demônio tenha buscado tantos bens visando ganhar a minha alma para depois perdê-la; não o tenho por tão néscio. Do mesmo modo, não posso crer que Deus, embora pelos meus pecados eu merecesse estar enganada, tenha desprezado tantas orações de almas tão boas quanto as que há dois anos as fazem por mim – pois não faço outra coisa senão rogá-lo a todos – para que o Senhor me permita saber se isto é para a Sua glória ou se me conduza por outro caminho. Não creio que Sua Majestade permitisse que essas coisas sempre fossem adiante caso não fossem Suas. (R 1, 25)

Ao reconhecer em sua alma as virtudes, marcas da presença de Deus, Teresa não acredita que tais experiências poderiam partir do inimigo do divino. De fato, onde está a lógica demoníaca em aperfeiçoar uma alma conforme os desejos divinos? Descartando a possibilidade de Deus ser uma espécie de "gênio maligno", Teresa firma com o divino uma relação de confiança. As vozes divinas encontram a sensibilidade do ouvido místico da monja que experiencia a união do âmbito divino à limitada humanidade, fazendo com que o corpo viva a vida terrena e a alma arda em desejo pelo celestial. Nesta sobreposição de realidades, Teresa vê sua vida transpassada pelo transcendente: pela potência divina, cada fato ordinário torna-se extraordinário e a vida comum já não lhe pertence.

De experiência em experiência, Teresa começa a vislumbrar um saber sobre o divino: seu modo de agir, suas repercussões na alma, suas sensações no corpo se repetem e se aprofundam, tornando possível de serem reconhecidas. A ação de Deus realiza-se para além das limitações do corpo de Teresa, fazendo com que ela veja sem ver e ouça sem ouvir. De fato, as contradições de tais experiências se convertem em verdadeiros paradoxos acerca de Deus e de suas ações. Sobre o modo de conhecer as ações divinas,

Teresa afirma que nunca ouviu ou viu nada com os ouvidos e olhos corporais, percebendo sua alma a ação de Deus, como afirma a monja: “(...) na forma de uma representação semelhante a um relâmpago, que, no entanto, as deixava [as ações de Deus] tão impressas nela, e com tantos efeitos, que era como se visse com os olhos corporais, e ainda mais do que isso” (R 4, 2). Os olhos da alma, então, seriam capazes de ver ainda mais longe do que os físicos – inclusive acerca do mal.

Teresa afirmava diversas vezes que seu corpo fora atacado pelo demônio. Arranhões, sufocamentos, visões do inferno: os mesmos olhos que reconheciam a potência divina também eram capazes de reconhecer a maligna. Do mesmo modo que Teresa não é capaz de ver a Deus diretamente, também o demônio se manifestaria como uma sensação. Sobre as visões demoníacas, afirma Teresa: “Poucas vezes vi o demônio em forma corporal, sendo comum vê-lo sem nenhuma forma, como na visão que descrevi antes, na qual não há forma sensível, embora se perceba com clareza a sua presença.” (V 31, 10). A claridade da presença divina, metaforizada como um relâmpago por Teresa, contrapõe-se às ações diabólicas – comumente associadas com a escuridão e as trevas – , e isso porque a carmelita as distancia terminantemente uma da outra, tornando-as completamente opostas.

O abismo conceitualizado entre Deus e o demônio, entre céu e inferno, não se aplica, contudo, a corpo e alma. As distinções do entendimento de Teresa acerca desta dualidade se iniciam com um confronto direto à teologia dos primeiros padres[21]: se estes definiram o corpo como profanador da alma, origem de todos os males, paixões e pecados, Teresa o envolve na experiência mística, de modo que não é possível apartá-lo de Deus. Contudo, engana-se quem enxerga na carmelita uma doutrina de aceitação do corpo como igual à alma. Apesar daquele participar da experiência mística, sensibilizando-se com a presença divina – o que demonstraria sua participação não só do profano mas também do divino –, a monja ainda oferece como conselho jejuns e mortificações

[21] Conforme discussão apresentada no capítulo 1.

para dominar tudo o que for de raiz corpórea. Como poderia o corpo participar, paradoxalmente, de duas realidades tão distintas?

> Outras vezes, dão-me uns ímpetos muitos grandes, e me vejo tomada pelo desejo de me desfazer por Deus; a eles também não posso resistir. Parece que a minha vida vai se acabar, o que me faz gritar e clamar por Deus, e com grande furor. Algumas vezes nem posso permanecer sentada, tamanhas as agonias que me atingem, vindo esse sofrimento sem que eu o procure. E ele é tal que a alma não quisera sair dele enquanto vivesse. São ânsias que tenho por não viver e parecer que vivo sem poder remediá-lo, porque o remédio por ver a Deus é morrer e isso não posso fazer. Assim, parece-me à alma que todos estão consoladíssimos menos ela, e que todos encontram remédio para seus sofrimentos, menos ela. E isso custa tanto que, se o Senhor não o amainasse com algum arroubo, com o qual tudo se aplaca, ficando a alma com grande quietude e satisfação – algumas vezes por vislumbrar algo do que deseja, outras por entender outras coisas – , e se nada disso houvesse, seria impossível sair desse sofrer. (R 1, 3)

O êxtase, auge da experimentação mística de Teresa D'Ávila, talvez seja o ponto de maiores discussões acerca da relação com o corpo em Teresa – e o principal motivo de desconfiança por parte dos inquisidores. Os arroubos em que Teresa cai a tornam vítima, incapaz de resistir ou repudiar as sensações que percorrem tanto seu corpo quanto sua alma. Ao afirmar que as vezes possui desejo de *se desfazer* por Deus, padecendo enormes agonias por não poder vê-lo, levantam-se as questões acerca da limitação do humano frente a potência divina. De fato, há uma evidente disparidade de forças entre Teresa e Deus, uma vez que, enquanto este é definido por sua onipotência, aquela se refere a si mesma diversas vezes como fraca. A desigualdade de potências é uma das características reconhecidas por Teresa como um agravante na comprovação de que os arroubos seriam, de fato, divinos. E isso, especialmente, porque Teresa é uma mulher.

A fraqueza, constituinte própria da humanidade em pecado, se revelaria de maneira especial nas mulheres. De fato, são inúmeras as vezes em que Teresa cita o fato de ser mulher para demonstrar o quão mais difíceis são suas relações com o divino. Acerca das experiências místicas, Teresa chega a

aconselhar suas formandas a desconfiarem das visões que mais parecem ilusões da imaginação, e isto por que, para Teresa: “Deve-se levar em conta que é grande a nossa fraqueza natural, sobretudo na mulher, o que se revela especialmente no caminho da oração.” (F 8, 6). A possibilidade de uma fraqueza natural em todo o gênero feminino é, de fato, herança de uma teologia misógina que, no intento de construir uma Igreja masculina e justificar uma predileção divina pelos homens, culpabilizou em Eva – primeira mulher criada no mito da cosmogonia cristã – toda as mulheres.

De certo modo, o desejo pela morte, único lugar de possível encontro com Deus, e outro lugar paradoxal em Teresa, acompanhará a trajetória da carmelita, que será seguida por tantas outras mulheres, religiosas ou não, pelos caminhos torturantes abertos pela Inquisição espanhola (1478). Se Teresa deseja a realidade celeste ao invés da terrena, não é apenas pelo desejo pelo divino: a época de Teresa é marcada profundamente pela perseguição e tortura às mulheres, o que consistiu em verdadeira misoginia histórica. O mais aterrorizador, de certo modo, é que as atrocidades cometidas pelos homens tivessem uma justificativa teológica. Por uma “questão de natureza”, incontáveis mulheres, das quais pouco se sabe, foram lançadas às fogueiras inquisitórias, ainda que não confessassem nenhum crime ou que nenhum fosse de fato provado.

A primeira hipótese defendida pelos inquisidores para empilhar cadáveres de mulheres mortas por toda a Europa é de que haveria, por trás do corpo feminino, uma tendência à malignidade. A justificativa para um diabolismo natural é fato muito bem explorado na obra encomendada pelo Papa Inocêncio VIII, intitulada “O martelo das feiticeiras” (1487). Nela, Herinch Kraemer (1430-1505) e James Sprenger (1435-1495), teólogos contemporâneos de Teresa, dissimulam ainda mais o pensamento dos primeiros padres e demonizam o gênero feminino por sua suposta capacidade de *sedução*. Este “encantamento” que determinadas mulheres infligiam aos homens é, para tais inquisidores, sinal de *bruxaria.* De fato, a defesa de Sprenger e Kraemer (1487) pela morte do gênero feminino nas fogueiras da Inquisição espanhola (1478) passa essencialmente por uma questão de natureza: a mulher, desde Eva, seria mais propícia a ser amante do demônio do que o homem, primazia da Criação.

> (...) como nos nossos tempos essa perfídia é mais encontrada em mulheres do que em homens, conforme nos ensina a experiência, para os ainda mais curiosos a respeito da razão do fenômeno, acrescentamos o que já foi mencionado: por serem mais fracas na mente e no corpo, não surpreende que se entreguem com mais frequência aos atos de bruxaria. [...] Mas a razão natural está em que a mulher é mais carnal do que o homem, o que se evidencia pelas suas muitas abominações carnais. (KRAEMER; SPRENGER, 1997, p.116)

A "experiência" que ensina os inquisidores sobre tal perversidade feminina é vivenciada através de torturas impostas às mulheres denunciadas pelos mais diversos – e falsos – crimes. O crime de *maleficium*, apesar de já aparecer nas bulas papais dos séculos VI e VII, toma nova proporção no despertar do século XV: se antes os atos malditos eram definidos como aquelas práticas mágicas que causavam danos às pessoas e coisas, a partir da Inquisição (1478) até mesmo as práticas que poderiam curar ou salvar pessoas são incluídas como demoníacas. As mulheres serão as perseguidas em diversos contextos, não escapando à análise inquisitória nem mesmo as religiosas professas. E isso porque todas possuem "abominações carnais" próprias do sexo feminino. Ora, os inquisidores se referem ao fato das mulheres, à exemplo de Eva, terem sido criadas por Deus a partir da costela do homem que, por ser curva, só poderia produzir seres imperfeitos, de mal caráter, sendo a mulher "(...) contrária à retidão do homem." (KRAEMER; SPRENGER, 1997, p.116)

Neste contexto, nenhuma mulher poderia ser isenta do crime de bruxaria. As que mais sofreram, contudo, foram as parteiras. Tais foram acusadas não apenas de matar crianças recém-nascidas e não batizadas com a finalidade de condenarem suas almas ao inferno, como de impedirem a concepção no útero de diversas formas, oferecendo poções ou amaldiçoando casais com a esterilidade. Até mesmo a salvação de mães e crianças que vivenciavam dificuldades com o parto poderia ser vista como sinal de pacto demoníaco, uma vez que tais estariam destinadas à morte e, se sobreviveram contra as expectativas, foram salvas por meio de bruxaria. Possíveis complicações com as crianças após o parto ou a morte súbita de suas mães também eram responsabilidades das parteiras, que eram acusadas de assassinato ou

amaldiçoamento nesses casos. Pouco a pouco, as mulheres parteiras se tornaram o grande sinal da bruxaria na Espanha e em toda a Europa.

> Cumpre adicionar que as bruxas parteiras são as que mais males nos trazem, pelo que nos contam outras bruxas penitentes: "Não há quem mais malefícios causem à Fé Católica do que as parteiras." Pois, quando não matam as crianças, para atenderem a outros propósitos, tiram-nas do recinto em que se encontram, elevam-nas nos braços e oferecem-nas aos demônios. (KRAEMER; SPENGER, 1997, p. 156)

Sendo o pecado, por definição medievalista, um pecado *sexual*, seria de se esperar que os atos de bruxaria alcançassem, além do nascimento e de suas vias, também o sexo em si. O sexo realizado fora da posição “natural”, onde a mulher está subjugada ao domínio masculino, já seria indício de bruxaria, afinal, o que seria mais pecaminoso, ambicioso e representativo da luxúria do que uma mulher dominar sobre um homem? A “inversão da natureza”, neste caso, poderia demonstrar que a mulher pactuava com o demônio, subvertendo a ordem divina. Do mesmo modo, qualquer sinal de impotência masculina, não natural para o homem, poderia ser concebido como sinal de bruxaria. Há, contudo, uma singela diferença: “Quando o membro não fica ereto de forma alguma, e nunca é capaz de realizar o coito, tem-se então o sinal de impotência natural; todavia, quando se excita e fica ereto mas, mesmo assim, não consegue realizá-lo, tem-se então o sinal de impotência por bruxaria." (SPRENGER; KRAEMER, 1997, p.137). A responsabilidade, neste caso, não é do corpo masculino que não chegou à ereção, mas de alguma mulher que o impediu de realizar o ato.

Como a denúncia por bruxaria poderia partir de qualquer cidadão para qualquer um sob qualquer pretexto, muitas foram as mulheres queimadas como bruxas por capricho de seus acusadores. Um exemplo clássico é a negação de uma mulher em se casar com determinado parceiro ou o fato desta não ter lhe dado herdeiros. O método empregado pelos inquisidores para arrancar das mulheres a confissão de pacto demoníaco era, como aconselhado por Sprenger e Kraemer (1487), a tortura intermitente. A prática consistia em intermináveis sessões de tortura, usando dos mais variáveis instrumentos, enquanto houvesse, de qualquer inquisidor, a mera ideia de que aquela mulher poderia ser uma bruxa. É a partir deste recurso, o da morte lenta e dolorosa, que os

inquisidores alemães formam sua ampla “experiência”: para livrarem-se da tortura, as mulheres acusadas confessavam qualquer tipo de crime, maledicência ou pacto demoníaco.

> Em segundo lugar, fica dessa forma provado que a pessoa assim incriminada há de ser punida de acordo com a lei, mesmo que negue a acusação. Porque o indivíduo indiciado pela evidência do fato, ou pelo depoimento de testemunhas, confessará ou não o seu crime. Se o confessar e se revelar impenitente, será encaminhado ao braço secular para sofrer da penalidade capital de acordo com o capítulo *ad abolendam,* ou será condenado à prisão perpétua, segundo prescreve o capitulo *excommunicamus*. Mas se não o confessar, e se o negar obstinadamente, será entregue ao Tribunal Civil para que seja punido de forma adequada. (KRAEMER; SPRENGER, 1997, p.417)

Além dos métodos de tortura empregados no interrogatório, as mulheres acusadas de bruxaria eram julgadas pelos próprios torturadores e inquisidores, sem serem defendidas por advogados. Apesar destes serem permitidos nos tribunais inquisitórios, o próprio defensor poderia ser acusado de simpatizar com a bruxaria, sendo ele mesmo preso e julgado – o que resultava na ausência quase total de defesa. Desta forma, a pretensa “fraqueza feminina”, testada dias a fio com torturas que priorizavam os genitais e afirmada categoricamente pelos inquisidores sem direito à defesa, era provada. Metodológica e cruelmente, Kraemer e Sprenger descrevem, inclusive, os modos de torturar psicologicamente as acusadas: se após uma sessão de tortura, a acusada ainda não confessasse o crime, o juiz a colocaria diante de outros aparelhos de tortura “(...) e dizer-lhe que terá de suportá-los se não confessar. Se então for induzida pelo terror a confessar, a tortura deverá prosseguir no segundo ou no terceiro dia, mas não naquele momento.” (KRAEMER; SPRENGER, 1997, p. 433). Se a mulher confessa seus crimes, é torturada; se não o faz, também o é. Não há escapatória para a tortura – nem para a morte.

É tão evidente que os processos inquisitórios se justificavam apenas pelo ódio às mulheres que, poucos anos após a morte de Teresa, o padre jesuíta Friedrich Spee (1591-1635), principal opositor aos excessos da caça às bruxas, afirmava que o único motivo para não serem todos indivíduos considerados feiticeiros era o fato de ainda não terem entrado em contato com a tortura. De

fato, o sadismo em aterrorizar as vítimas com a descrição minuciosa da tortura que estavam prestes a receber também está descrito como método de análise de bruxaria no Martelo das Feiticeiras (1487). Se não há escapatória à tortura e à morte, o conselho de Spee (1987) é que se entreguem à morte o quanto antes, a fim de sofrerem menos do que, tentando se defender das acusações, sofreriam ao resistir à morte. O que justificaria tamanho ódio às mulheres?

> Infeliz, o que você esperava? Por que você não declarou sua culpa logo na primeira vez que entrou na masmorra [...] Por que você deseja sofrer a morte tantas vezes, quando você precisa fazer isso apenas uma vez? Aceite meu conselho, declare-se culpada antes de qualquer tortura e morra. Você não escapará. (SPEE, 1987, p.286)

Diante do evidente fato de que a caça às bruxas fora, na verdade, uma *guerra às mulheres*, Silvia Federici (2017) levanta questões tanto acerca das justificativas para tal movimento – evidentemente misóginas – quanto sobre suas consequências – benéficas para uma sociedade organizada de maneira patriarcal e machista. O primeiro passo da filósofa é expor o benefício estatal diante da caça às bruxas. De fato, apesar das questões teológicas fornecidas pela Igreja Católica servirem como arcabouço teórico e justificativa divina para o assassinato de mulheres sem justificativas plausíveis, a caça às bruxas não se desenvolveu apenas dentro dos domínios do religioso. Além das cortes organizadas pela Inquisição, cortes seculares também despontavam na Europa, utilizando-se das vias legislativas para compor os julgamentos.

A natureza política que compõe o estranho e insano fenômeno da guerra às mulheres também se demonstra, segundo Federici (2017), pelo período histórico vivenciado. Mesmo diante do caos causado pelo advento da Reforma (1517) e da Contrarreforma (1545)[22], contando com a guerra entre nações

[22] Esses dois movimentos tão importantes, a Reforma e a Contrarreforma, exercerão enorme influência sobre a leitura e interpretação da Bíblia no período – o que afetará também Teresa, como escritora e crítica. O movimento da Reforma se inicia com as teses de Lutero (1483-1546), trazendo como principal influência a leitura independente da Bíblia e sua interpretação individual, apartada da tutoria dos padres da Igreja. A partir do crescimento do movimento, a Igreja empreende a Contrarreforma como modo de resgatar seus valores e princípios, endurecendo sua prática religiosa. Em Teresa, como monja professa, leitora e crítica da Bíblia, tal contexto histórico pressiona e tensiona seus escritos. Ao mesmo tempo que é relevante para a Instituição ter religiosos que defendam à primazia da Igreja e a respeitem, Teresa não é a figura ideal para isso – é mulher, quer reformar uma Ordem, etc. As tensões desse contexto podem

católicas e nações que se descobriam nas diversas faces do protestantismo, a perseguição às mulheres fora tema comum compartilhado por toda a Europa. Ainda que as questões teológicas colocassem católicos e protestantes em constantes discussões e guerras, Federici (2017) afirma que que a caça às bruxas fora "(...) o primeiro terreno de unidade na política dos novos Estados-nação europeus, o primeiro exemplo de unificação europeia depois do cisma provocado pela Reforma." (FEDERICI, 2017, p.303)

Além da unidade política que a guerra às mulheres agregava, esta também se tornou um instrumento fundamental na construção de uma nova ordem patriarcal. Nela, a partir da misoginia, o corpo feminino, sua potência de trabalho e reprodução, se transformaram em recursos sob o controle estatal. Um exemplo apresentado é o do estereótipo construído acerca da bruxa. Na Escócia, as *cottars*, trabalhadoras rurais assalariadas, foram as primeiras a serem denunciadas na mesma época em que o capitalismo rural adentrou seus locais de trabalho. A origem das denúncias proveio primeiro de seus patrões, pilares das estruturas locais de poder, para depois disseminar-se entre a população. Na Inglaterra, ao invés de mulheres aptas ao trabalho, as bruxas foram caracterizadas como velhas que viviam ou da mendicância ou da assistência pública. Sua pobreza extrema se tornara não apenas desprezível como incômoda.

Ao mesmo tempo que o advento do capitalismo e a colonização das Américas clamava pelo controle estatal, as mulheres se demonstravam como um potencial entrave ao avanço do novo modelo de produção, bem como ao colonialismo. De fato, o sistema matriarcal presente em seitas e cultos antigos era o mesmo que organizava as revoltas anticoloniais e se isolava cada vez mais das iniciativas estatais. Junto a isso, a ideia de um sistema de vida regido pela magia e não pelo capital se tornou um desafio a ser resolvido pelo Estado em prol da centralidade do poder. Do mesmo modo, não seria cabível que homens e mulheres convivessem em igualdade: o capitalismo tira proveito das

ser melhor compreendidas no segundo capítulo dessa dissertação, a partir da análise da recepção das obras de Teresa.

desigualdades e, da morte das mulheres, surgiu um sistema pronto a subjugá-las.

> A magia constituía também um obstáculo para a racionalização do processo de trabalho e uma ameaça para o estabelecimento do princípio da responsabilidade individual. Sobretudo, a magia parecia uma forma de rejeição do trabalho, de insubordinação, e um instrumento de resistência de base ao poder. O mundo deveria ser "desencantado" para poder ser dominado. (FEDERICI, 2017, p.313)

Inegável é também a participação do catolicismo não apenas no "desencantamento" do mundo, mas na demonização das relações sociais. Se, por um lado, a caça às bruxas serviu para "eliminar os males da terra", por outro, teve de admitir que os males existiam. A figura do padre demonólogo ou exorcista ganha ainda mais fôlego nessa época, bem como a das mulheres histéricas e possuídas. Da impureza do sangue menstrual à suposta incompletude e malignidade feminina, muitos foram os argumentos utilizados pelos teólogos não apenas para justificar a perseguição contra às mulheres, mas para impulsioná-la.

A demonização do feminino e seu domínio colaborou para a redefinição dos conceitos de mulher "boa" e "má". Se a última seria a "rebelde" contra o sistema capitalista ou patriarcal, oferecendo algum tipo de resistência às regras impostas por aqueles, a primeira se traduziria na imagem do silêncio e da submissão às mesmas regras. Ao mesmo tempo, então, que os demonólogos condenavam todo o gênero feminino por sua não adequação ao plano de salvação feito por Deus, apresentavam no feminino um ideal de mulher santa que deveria ser seguido por todas, ainda que não pudesse ser alcançado – já que a mulher seria naturalmente propensa ao mal.

Diante das boas mulheres reconhecidas pelo catolicismo, a mulher ideal está traduzida no ideal de Maria, a mãe de Cristo. Ela possui uma condição elevada em relação às outras santas e beatas por duas características principais: nascer sem o pecado original e gerar a Cristo sem sexo. A primeira condição a diferencia de toda a humanidade, que possui a "marca da desobediência", gerada por Eva. Já a segunda, a imuniza contra os pecados que provêm dos

instintos e pulsões carnais. Em outras palavras, Maria não é mulher como as mulheres seculares: não necessita de sexo para gerar um filho, não lida com a herança deixada por Eva, não peca.

Venerada por conservar todos os acontecimentos e os meditar em seu coração (Lc 2, 19), Maria permanece ao lado do Cristo em silêncio desde sua primeira aparição pública, nas bodas de Canaã (Jo 2, 1-13), até sua crucifixão e morte (Jo 19). Apesar de acompanhar toda a vida de Cristo, Maria não possui mais do que duas ou três falas narradas pelos evangelistas, o que reforça sua paradoxal presença nos Evangelhos: está em todos os momentos como se não estivesse em nenhum – sendo valorizada justamente por sua invisibilização. A imagem de Maria fora utilizada para forjar nas mulheres um ideal inalcançável, uma busca pela perfeição que nunca chegaria.

Com o modelo mariano sendo utilizado como parâmetro inalcançável de santidade, restou às demais mulheres católicas a frustração por serem naturalmente incapazes de conviver sem o pecado.[23] Tirando proveito da situação, a Inquisição sagazmente canonizou mulheres que, ao invés de reinventarem a potência mística do feminino, lamentavam a própria miséria, impondo a si mesmas grandes penitências a fim de remediar os efeitos do pecado. Federici (2017) reconhece a exaltação de tais mulheres como meio de exaltar o domínio masculino, pretensiosamente racional e superior. Infelizmente, a figura de Teresa D'Ávila não escapa à essa lógica.

> Há também, no plano ideológico, uma estreita correspondência entre a imagem degradada da mulher, forjada pelos demonólogos, e a imagem da feminilidade construída pelos debates da época sobre a "natureza dos sexos", que canonizava uma mulher estereotipada, fraca do corpo e da mente e biologicamente inclinada ao mal, o que efetivamente

[23] O problema da natureza feminina a partir de Maria é extremamente complexo. Nessa dissertação, cujo foco não é estudar as implicações marianas à virtude e natureza das mulheres, a figura de Maria aparece apenas como provocação ao conceito de natureza feminina. A vida e virtude de Maria, que nasceu sem pecado, são inalcançáveis para as demais mulheres, que nasceram do pecado. Sobre esse tema, indico uma reflexão minha feita a partir da obra de Edith Stein (1891-1942): CHIAPARIN, I. M. Condenação ou indulgência às filhas de Eva? A perspectiva de Edith Stein diante da natureza feminina. Pontíficia Universidade Católica de Minas Gerais. Interações. V 17, n1, 2022.

> servia para justificar o controle masculino sobre as mulheres e a nova ordem patriarcal. (FEDERICI, 2017, p.335)

O modo como a mística teresiana fora vista por seu século é, com certeza, um resultado das concepções teóricas construídas pelo medievalismo e reforçadas pelos processos inquisitórios de condenação ao feminino. A recepção tão negativa de sua obra também é influenciada pelas vias religiosas consideradas heréticas, especialmente as que exaltam de certo modo a capacidade feminina de alcançar a Deus. E isso porque, diante de tais heresias, a mulher seria não apenas capaz de pensar por si mesma quanto de tocar o sagrado sem mediações – uma verdadeira ofensa a uma Igreja construída por homens e para benefício de homens. A partir do momento em que Teresa se propõe a buscar a Deus e escreve tal processo, assim como outros religiosos de sua época o fizeram, enxergam-se nela sinais de perigo.

Na comparação entre a mística teresiana e as heresias que serão investigadas logo em seguida, se destacam as divergências acerca da concepção do corpo feminino. Visto como benção ou maldição, o corpo da mulher e sua relação com a natureza e o sagrado, o prazer e a dor, constituirá uma linha argumentativa central nas concepções religiosas – e também uma característica de diferenciação entre o que se condenava como heresia e o que se sacralizava como verdadeira religiosidade.

II. Heresias e a institucionalização do sagrado

A relação entre o feminino, o sagrado e o profano é talvez uma das mais controversas dentre às que se dedicam aos estudos sacros – e isso, teologicamente, possui uma razão estabelecida. Diante de séculos de uma teologia misógina, dos primeiros padres – Agostinho, Crisóstomo, Jerônimo etc. – aos demonólogos e inquisidores, todo o pensamento feminino fora categorizado como subversivo por uma “questão de natureza”, já anteriormente explorada. Como é próprio desta teologia, o *logos* transborda para a organização social em forma de lei, regra e perseguição para com as mulheres. Não escapam

a essas normatizações e regulamentações os movimentos religiosos, especialmente os femininos.

O aparente paradoxo em pensar movimentos religiosos como heresia se revela lógico a partir dos preceitos teológicos que inserem a mulher como capaz de tudo perverter. Até mesmo o domínio do sagrado é possível de perversão diante da própria natureza feminina, que em si é propensa à malignidade. A figura de Eva, a primeira mulher criada, é a mais utilizada nesse tipo de argumentação: mesmo moldada por Deus e vivendo em um ambiente totalmente divino, sem rastros do pecado ou da desobediência, a primeira mulher se *deixou seduzir* pela figura da serpente, que representaria o demônio.

O conceito de sedução, nesse caso, evoca um tipo de *chamamento* demoníaco, ao qual a mulher atende e o homem não. Ouvir a essa voz diabólica constituiria, então, uma espécie de cessão da mulher ao demônio, o primeiro passo para um possível pacto. A grande questão que essa interpretação causa é a desconfiança de que vozes ou sensações sentidas pelas freiras e monjas seriam mais provavelmente diabólicas do que divinas. É nesse sentido que, ao relatar suas experiências místicas, Teresa é aconselhada pelos confessores a "resistir" às vozes, ainda que a monja tivesse a certeza[24] de que elas proviriam do divino.

As orientações estão baseadas em uma normatização do feminino como capaz de perversão do sagrado. De fato, não há para Teresa nenhum padre, doutor, teólogo ou santo que a incentive em suas experiências místicas: o que há, em exagero, é um excessivo cuidado com tudo o que relaciona o gênero feminino com o divino. Não há história para o saber feminino sobre Deus, nem sobre a experiência de mulheres religiosas com o divino sem restrições. O que há, em grandes doses, é a valorização do silenciamento feminino e da aceitação de uma posição subalterna à dos grandes teólogos. Em outras palavras, para a

[24] Interessante ressaltar nesse ponto as raízes que a negação da "certeza" feminina, ou ainda, o descrédito das convicções femininas possui diante de toda a experiência mística. A crítica da natureza frágil feminina já é bem conhecida e já foi explicitada durante essa dissertação. O que chama a atenção é o fato de ambos os gêneros teorizarem sobre Deus, uma entidade invisível, alcançado por meio do pensamento. Essa reflexão é apenas uma provocação ao fato da incessante tentativa masculina em legislar não apenas sobre o corpo e as atitudes femininas, mas também sobre seu próprio pensamento – e isso inclui, explicitamente, seus pensamentos sobre Deus.

teologia da época de Teresa, não há como uma mulher descobrir novas particularidades sobre Deus.[25] Ainda assim, Teresa relata perceber a verdade de suas sensações em contraste com a orientação dos confessores.

> Essas coisas e as razões de tantos santos me animam quando tenho esses temores de que elas não sejam de Deus, por ser eu tão ruim. Contudo, quando estou em oração, e nos dias em que tenho pensamentos em Deus, ainda que se juntem todos os eruditos e santos do mundo e me deem todos os tormentos imagináveis, não me poderiam levar a crer que isso vem do demônio, pois eu não poderia acreditar, ainda que quisesse. E quando quiseram me levar a acreditar nisso, eu temi, vendo quem o dizia, e pensei que eles deviam estar dizendo a verdade, e que eu, sendo quem era, por certo me enganava; mas, à primeira palavra, recolhimento ou visão, tudo o que tinham dito se desfazia. Eu não podia mais e acreditava que era de Deus. (R 1, 26)

Há aqui outra questão a ser debatida: a da categorização da heresia e do sagrado. Ora, como poderia a Igreja, em seus representantes, afirmar tão categoricamente que o que Teresa via, ouvia e sentia era diabólico? E ainda, com base em qual critério se intitula uma expressão religiosa como herética e outra como santa? As formas da heresia se desdobram em complexas relações de poder. Se a tradição teológico-literária recorre à etimologia da palavra para definir "heresia", apresentando o termo grego *àiresis* como "escolha", em sentindo de mudança ou transformação, a crítica feminista enxerga a autoridade e a legislação sobre tais "escolhas".

De fato, a heresia e a perversão só ocorrem diante de uma escolha outra, dada como certa e, no caso religioso, divina. Todas as outras escolhas, diferentes destas, são consideradas heréticas. A abrangência da legislação acompanha a listagem de todas as práticas que poderiam ser consideradas heresias, assim como a normatização dos pecados – divididos em veniais ou mortais e com penitências específicas para cada caso –, que pode ser bem-vista na literatura penitencial. Ou seja, é preciso que haja estrutura de poder e moralidade para que alguma ação seja julgada como heresia. E, inegável reconhecer, a estrutura de poder da Igreja Católica mantém o poder masculino

[25] De fato, Teresa, a primeira mulher intitulada Doutora da Igreja, só será reconhecida como tal em 1970. Antes, nenhuma outra mulher havia adquirido tal título ou estudada no âmbito teológico.

em detrimento do feminino, o que implica em uma expressão quase que absoluta de condenações de mulheres como hereges em relação a homens. O poder divino cede à interpretação acerca dos gêneros.

Baseadas em tais estruturas de poder, as condenações heréticas inquisitórias não possuem purgatório: a dualidade entre cristão e diabólico se instaura na teologia e transborda nos tribunais. O sagrado, nas mãos da mulher herege acusada, profana-se e perde o olhar divino e sacro para adentrar em um outro âmbito de poderes e valores, este sendo perigoso e maligno. Sobre perversidade e heresia, citar a obra de Elisabeth Roudinesco, *A parte obscura de nós mesmos: uma história dos perversos* (2008), pode alavancar algumas discussões relevantes. A psicanalista francesa defende que a heresia não existe se não como uma extirpação do indivíduo diante de uma ordem imposta, já que este seria fascinado pelo desejo de libertar-se do tempo e da morte.

> Se nenhuma perversão é pensável sem a instauração de interditos fundamentais – religiosos ou profanos – que governem as sociedades, nenhuma prática sexual humana é possível sem o suporte de uma retórica. E é efetivamente porque a perversão é desejável, como o crime, o incesto e o excesso, que foi preciso designá-la não apenas como uma transgressão ou anomalia, mas também como um discurso noturno em que sempre se enunciaria, no ódio de si e na fascinação pela morte, a grande maldição do gozo ilimitado. (ROUDINESCO, 2008, p.12)

Se a possibilidade de alcançar o poder ou o prazer ilimitado é o que, de certo modo, fascina a perversão, não é de se espantar que a mística tenha sido considerada perversa e herética pela Inquisição, justamente por seu desejo incontrolável pelo Absoluto. O prazer ilimitado, contudo, precisa se adaptar à teologia para ocupar lugar dentro do catolicismo: na busca pela santidade, muitas são as religiosas que não só cumprem fielmente os penitenciais, como endossam grandes rituais sacrificiais – da flagelação à ingestão de excrementos. O fascínio pela morte guia a repulsa pela vida terrena em plenitude e alcança a degradação do próprio corpo como forma de alcançar uma purificação interior.

Fascinados pela dimensão corpórea do divino, concretizada com a figura de Cristo – o Deus feito homem –, muitos foram os cristãos que contemplaram o

corpo putrefato ou torturado como sinal da presença divina. Do mesmo modo, o interesse pelo corpo decomposto atraiu cristãos de todo o mundo a repartirem os despojos corporais daqueles considerados santos ou beatos. As chamadas “relíquias corporais”, tradição iniciada no século XI e perpetuada pela Igreja até a atualidade, nada mais são do que pequenos pedaços do corpo carnal de alguma figura relevante para a história da cristandade. O sangue de Januário de Benevento (272-305 d.C), a língua de Antônio de Pádua (1195-1231), os cabelos de Teresa de Lisieux (1873-1897) e até mesmo a mão de Teresa D’Ávila são algumas das relíquias corporais espalhadas, expostas e veneradas nas Igrejas ao redor do mundo cristão.

> Aniquilar o corpo físico ou expor-se aos suplícios da carne: eis a regra dessa estranha vontade de metamorfose, única capaz, diziam, de efetuar a passagem do abjeto ao sublime. E, se por um lado os santos – no impulso de uma interpretação cristã do livro de Jó – tiveram como dever primordial destruir neles toda forma de desejo de fornicação, as santas, por sua vez, condenaram-se, pela incorporação de dejeções ou pela exibição de seus corpos torturados, a uma esterilização radical de seus ventres doravante pútridos. Homens ou mulheres, os mártires do Ocidente cristão vieram então a rivalizar em horror na relação corporal que mantinham com Jesus. (ROUDINESCO, 2008, p.20)

Na aceitação do abjeto em busca do sublime, uma das figuras femininas mais relevantes é Catarina de Siena (1347-1380). A mística italiana se une a um sem-fim de mulheres religiosas que optam pelo caminho da extrema penitência a fim de, extinguido qualquer prazer corporal, alcançarem a pureza da experiência com o divino. A profanação do corpo parece justificável à vista do alcance da santidade, ainda que as ações penitenciais causem repulsa e asco por tamanha humilhação. Há aqui, contudo, a anuência da teologia: melhor que a mulher se identifique como pecadora e destrua a si mesma por tamanho pecado do que exalte a si mesma como divina.

Em Catarina de Siena, a busca pelo expurgo ultrapassa a consciência da interioridade e alcança todo o mundo, precisamente, todo o pecado presente no mundo. A experiência mística a leva a compreensão de que a ofensa contra Deus, ser infinito em bondade, exige satisfações e reparações infinitas. A satisfação divina se daria pelo amor, arrependimento e pelo desprezo pelo

pecado, todos embebidos na relação de amor e dor, na qual Catarina afirma querer Deus “(...) amor e dor infinitos” (SIENA, 2021, p.23). Nessa relação, se deseja a dor, se sofre nela e nela se encontra prazer – por isso, Catarina não só buscará a dor, através das autopunições, como a elas reagirá em arroubos de gozo.

> Filha, fiz te ver que a culpa não é reparada neste mundo pelos sofrimentos suportados unicamente como sofrimentos, mas sim pelos sofrimentos aceitos com amor, com desejo, com interna contrição. Não basta a força da mortificação; ocorre o anseio da alma. (...) As mortificações satisfazem pela culpa na feliz comunhão do amor, adquirido na contemplação da minha bondade. Satisfazem graças à dor e à contrição quando praticadas no autoconhecimento e na consciência das culpas pessoais. Esse conhecimento de si gera desprezo pelo mal, pela sensualidade, induz o homem a julgar-se merecedor de castigos e indigno de recompensa. Assim – acrescentava a doce Verdade – , é pela contrição interior, pelo amor paciente e pela humildade, considerando-se merecedora de castigos, e não de prêmio, que a pessoa oferece reparação. (SIENA, 2021, p.24-25)

Alimentado de desvios, margens e anormalidade, o discurso místico proferido por Catarina atrela o autoconhecimento com o reconhecimento da natureza pecaminosa feminina. A submissão à figura de Cristo e os atos de reparação em detrimento de todas as ofensas dirigidas ao divino levam a monja a situações extremas. Para alcançar as belezas e prazeres além da natureza, Catarina se submete às piores condições que o corpo pode suportar. Em uma de suas ações penitenciais, por exemplo, bebe o pus dos seios de uma cancerosa, afirmando nunca ter se alimentado de algo tão delicioso, sendo arrebatada por uma experiência mística logo em seguida. (SIENA, 2021, p.55)

As relações entre mística e depravação instigam – e assustam – a teologia da época. A razão principal é a apropriação do sagrado para além das normatizações e da institucionalização da religiosidade. De certo modo, a tentativa de categorizar em heresia ou santidade a mística não obteve muito sucesso. A mística em si não fora considerada herética, mas algumas de suas vias assim o foram. O que é interessante de destacar, diante da mística de

Catarina de Siena, é o desprezo profundo de sua própria natureza até a repugnância de si mesma em contraste com o excitante contentamento em o fazer. O asco não está presente apenas no corpo, como lugar de pecado, mas na própria essência humana, pronta para ferir a Deus momento a momento.

A ação heroica de reparar todas as dores cometidas contra Deus é o que justifica, de certo modo, a inversão de valores no que diz respeito à vida que merecer ser vivida. Para Catarina de Siena, não há melhor vida do que aquela que é digna de ser sacrificada por Deus. Ao contrário das limitações para os prazeres carnais, a literatura penitencial não colocará limites para jejuns, automutilações e outros tipos de punições em homenagem ao sagrado ou para correção do próprio espírito. No caso da mística, o conceito “heresia” fora utilizado muito mais para ações que defendiam a liberdade do corpo e do espírito do que as que defendiam o enclausuramento e as punições excessivas.

As ações de Catarina se contrapõem radicalmente à de uma outra mística muito conhecida, Marguerite Porete (1250-1310). A mística francesa fora condenada por recusar remover sua obra, “O espelho das almas simples e aniquiladas e que permanecem somente na vontade e no desejo do Amor”, escrito entre 1290 e 1300, de circulação. Ao contrário de Catarina, que desprezará sua natureza em busca do repugnante, Marguerite defenderá a plenitude corporal como caminho para o encontro com o divino – e por isso será queimada. A diferença entre as duas mulheres, muito próximas historicamente, se traduz no asco ou não pela própria natureza e, nesse caso, não só pelo próprio corpo, mas pelo gênero em si. A negação de cada pensamento, desejo ou querer marca a escrita de Catarina, enquanto Marguerite os aceitará quase inteiramente.

A obra de Marguerite desperta a discussão sobre heresias e movimentos religiosos. E isso porque não só Marguerite é uma mulher condenada e queimada como herege, mas também muitas religiosas que participavam de sua ordem – a Ordem das beguinas. A Ordem ocupou um lugar singular dentro da estrutura religiosa da época e, por isso mesmo, foi rejeitada e perseguida pelos inquisidores. Em primeiro lugar, as beguinas não possuíam um santo fundador ou patrono da Ordem, nem se pautavam por uma constituição ou regra única.

Ao mesmo tempo, não havia cerimônia de ingresso ou votos públicos, apenas uma declaração de intenção feita entre elas mesmas e sem a permissão de qualquer autoridade eclesiástica.

A recusa da hierarquia católica seguia o modo de vida das beguinas. Como leigas, não buscavam nem a clausura nem os sacrifícios, mas dedicavam-se ao trabalho para sustento próprio e ao serviço dos mais pobres. De diversos estados de vida – entre solteiras e celibatárias[26] – as beguinas moravam cada uma em sua casa em pequenos vilarejos construídos para abrigá-las, não habitando ao redor de uma paróquia, mas ao redor de si mesmas, separadas da sociedade ainda que com o objetivo de servi-la. O aumento crescente de jovens que participavam dos movimentos das beguinas alertou a Inquisição. A recusa em relação à estrutura hierárquica da Igreja, sem admitir padres entre elas, e a quebra do modelo de ingresso religioso até então, o de enclausuramento, foram os principais motivos pelos quais a Ordem fora tão reprimida.

A mística beguina, com seus preceitos e visões acerca de Deus, se condensa na obra de Marguerite Porete, “O espelho das almas simples” (2008). A obra é escrita em um estilo literário profano e faz referência – e crítica – aos processos de busca por Deus já anteriormente consolidados pelo medievalismo. Entre canções inflamadas, relatos em prosa e poesias, o texto aparenta proximidade com a literatura trovadoresca, especialmente àquela que elogiava o amor cortês. Isso porque o livro narra a história de uma dama em busca do rei divino, o próprio Deus. No diálogo entre esses personagens, Marguerite apresenta sua própria teologia da trindade.

Seguindo os preceitos da teologia católica, Marguerite apresenta Deus como uma Trindade, isto é, um só Deus que se comunica através de três pessoas, ou ainda, de três faces. Olhando para as características divinas, a beguina reconhece dons humanos: a habilidade, o intelecto e o entendimento. Provindos das pessoas divinas, os três dons são particularidades de cada face da divindade, assim, enquanto a habilidade e arte natural viriam do Pai, o

[26] Para melhor evidenciar: a mulher solteira não tem estado de vida definido, pode se casar ou se tornar celibatária; a mulher celibatária sem estado de vida definido, escolheu consagrar sua virgindade a Deus e não tomar marido.

intelecto se originaria no Filho, permitindo que o Espírito Santo transborde em entendimento.

Diante da plenitude dos dons divinos, Marguerite alcança a discussão sobre a faculdade do querer. Muito discutido pela teologia da época, o tema do *livre arbítrio* é uma das grandes bases para a literatura penitencial, uma vez que, nessa lógica, se o cristão peca, peca em liberdade e é nessa mesma liberdade que deve reconhecer-se miserável e reparar seu pecado. A beguina possui uma interpretação que diverge desse paradigma teológico. Para a teóloga, a alma humana não possui as plenas capacidades que os dons divinos possuem, isto é, não possui em si todo o entendimento, intelecto ou habilidade. Justamente por não possuir essa plenitude, não pode escolher de fato.

Marguerite nega a teologia do livre arbítrio ao afirmar que apenas Deus, sabedoria infinita, poderia querer livremente. Exceto por Deus, ninguém pode de fato escolher utilizando-se dos dons originados no seio divino. Contudo, a partir do momento em que a alma reconhece quem é Deus e faz sua experiência querigmática, a faculdade do querer já não é mais necessária – e isso porque seria impossível, diante de tamanha atração, desejar outra coisa se não a Deus. Mesmo diante das misérias humanas, ao realizar experiência com o divino, a alma percebe a primazia do querer de Deus sobre si e, em um movimento natural, movimenta-se para desejar a Deus. Assim, surgem os desejos pelo conhecimento do divino e o anseio pela união mística.

É essa teoria que resultará em um dos principais conceitos considerados como heréticos na teologia de Marguerite: o conceito da *alma aniquilada.* Presente em toda a sua obra, a alma aniquilada é a definição da alma que, deixando-se querer primeiro por Deus, não possui, depois dessa experiência, nenhum outro querer. Assim, não há escolha diária a ser feita ou pecados a serem punidos, o que há é o reconhecimento da miséria humana e a aceitação da bondade divina. Marguerite enxerga a disparidade de forças entre a alma e Deus, além da desigualdade de potências em fornecer amor e reparação e aceita seu lugar de menor nessa relação, acolhendo toda a bondade que Deus estaria apto para dar.

> Com efeito, eu tenho por minha natureza própria isso que é maldade, e sou portanto toda malícia; enquanto que aquele que é a soma de todo o bem, contém nele mesmo e por sua natureza própria, toda bondade, e ele é portanto todo bondade. Assim eu sou toda malícia e ele, ele é toda bondade. Ora, é ao mais pobre que se deve dar esmola, sob pena de lhe retirar o que lhe pertence por direito; e Deus não pode ser injusto sem se renegar. Por isso sua bondade é minha, pelo fato de minha necessidade e da justiça de sua bondade: porque eu sou toda malícia e ele toda bondade, ele me faz querer toda sua bondade para que possa ser absorvida minha maldade! Minha pobreza não pode se acomodar com menos! E sua bondade não poderia suportar que eu mendigue, porque ela é poderosa e forte; mesmo que ele me encontrasse forçada a mendigar se ele não me desse toda sua bondade, porque eu sou toda malícia; e nada menos que o cume da abundância de toda sua bondade pode encher o abismo de minha própria maldade. (PORETE, 2008, p. 192)

Há aqui um ponto de extrema divergência da teologia de Marguerite em relação à de Catarina e de tantos outros teólogos, adeptos dos penitenciais. Para Marguerite, a alma, repleta de miséria e malícia, não tem o que oferecer a Deus além de si mesma. De fato, quem tem mais o que oferecer é Deus, pleno em poderes, e não a alma humana. O que alma poderia oferecer seriam misérias, que Marguerite chama até mesmo de “esmolas”, e que não seriam agradáveis aos olhos do rei. Sumo em bondade e beleza, as penitências não seriam prazerosas a Deus, mas o seriam as misericórdias partidas dele.

O termo “misericórdia” possui, em si mesmo, muito que Marguerite intitula de bondade: é a miséria humana que encontra o coração de Deus. Nesse encontro, é Deus que se oferece à alma, enquanto esta fica apenas como receptora e detentora de tal bondade. Nesse momento reside o prazer da Trindade: doar-se em amor. No encontro da bondade divina com a limitação humana, a alma é preenchida do sentido da salvação, não mais necessitando de conversões e penitências. A salvação consistiria, nesse caso, no conhecimento da bondade divina a partir do reconhecimento da própria maldade e não no ato sacrificial da própria vida na busca incessante de reparar, ou ainda, pagar pelos próprios pecados. A própria Marguerite já afirmava essa impossibilidade

dizendo:“(...) ninguém pode nada me dar para pagar minhas dívidas” (PORETE, 2008, p.193).

No reconhecimento da própria miséria, Marguerite parte do mesmo princípio que Catarina de Siena: a maldade intrínseca ao ser humano. Contudo, enquanto Catarina levará o próprio corpo ao colapso para reparar o coração divino, Marguerite aceitará que nada pode fazer em sua miséria e receberá o amor e o divino preenchimento como via de salvação. Marguerite se desvia ainda mais da teologia penitencial e de Catarina de Siena ao afirmar que, aniquilada, a alma poderia dispensar as virtudes e responder aos apelos da natureza, uma vez que a alma já estaria inundada por Deus. Assim, a natureza humana torna-se outra em contato com Deus, não sendo mais possível contrair pecados ou impurezas. A liberdade da alma, nesse caso, reside em viver em Deus – quem não opta por Deus, não opta por nada.

A afirmação categórica de que a alma em Deus já estaria purificada, não necessitando de penitências ou do perdão eclesial, por exemplo, separa a teologia de Marguerite do sagrado institucionalizado e a categoriza como herética[27]. A possibilidade de encontrar a Deus individualmente, sem a necessidade de mediação pela tradição da Igreja, desestrutura o poder eclesial ao mesmo tempo que o questiona enquanto único detentor da verdade. O que é realmente interessante de perceber é que o movimento das beguinas não foi considerado herético por fazer rituais satânicos ou invocar deuses antigos: as beguinas foram assassinadas porque encontraram a Deus sem a presença da Igreja, fato este que constitui, inclusive, o grande alicerce da heresia gnóstica.

É desse modo que a heresia se torna muito mais um instrumento político para a manutenção do poder institucionalizado da Igreja católica do que, de fato, a escolha por adorar ao demônio. Ainda que as beguinas fossem organizadas socialmente e apresentassem um bom serviço à comunidade mais carente, foi Catarina de Siena a considerada santa por alimentar-se de excrementos e infligir a seu próprio corpo as mais agudas punições. Aqui comprova-se a tese de que é melhor para a estrutura eclesial que a religiosa se submeta em silêncio, se

[27] A relação entre os penitenciais e a teologia de Marguerite Porete é bem desenvolvida na tese de Mariani (2008)

torture e deseje constantemente a morte do que que queira, de fato, ter uma experiência com Deus. A aproximação com o divino torna-se perigosa para a Instituição, que prefere manter a si mesma do que descobrir a Deus. Em outras palavras, a Igreja buscaria antes manter o próprio poder, consolidado através de séculos de misoginia, a estar disposta a descobrir novas faces e possibilidades na mística. No fim das contas, o poder viria antes da fé.

Ainda assim, é inegável dizer que algumas seitas foram consideradas heréticas por cultuarem figuras diferentes de Deus. Aqui, o conceito dualista – Deus ou demônio – da heresia é aplicado mais uma vez: qualquer seita pagã, monoteísta ou não, que cultue imagens ou formas que não sejam a do Deus cristão são demoníacas. Nesse sentido, é complexo para a crítica analisar os movimentos heréticos que aconteceram no limiar do século XV e XVI, ainda mais com a criação do conceito de "bruxa" e a distorção de qualquer atitude feminina para a categoria "pacto com o diabo". A heresia, que outrora fora apresentada como um conceito teológico dualista, desmancha-se frente à realidade: ela nada mais é do que uma fabulação, um filtro que se aplica sobre realidades não compactuantes com a doutrina vigente, a fim não apenas de extingui-las como de garantir, por meio da associação com o diabo, que nunca mais apareçam.

A realidade do século XVI, múltipla e plural, se reduz ao aspecto divino ou diabólico por meio da visão institucional da Igreja. Os relatos das mulheres heréticas, condenadas e queimadas, não passam de gritos provindos das torturas conduzidas pela Inquisição. Os relatos escritos por elas ou são confissões nitidamente encomendadas ou não existem – apagados junto às cinzas de suas escritoras. Explorando a pluralidade da experiência religiosa, é possível destacar um movimento que, apesar de nascido em meio aos frades franciscanos, tornou-se rapidamente uma seita muito presente na Espanha do século XVI: os *alumbrados*.

O primeiro registro que se tem do termo *alumbrado,* ou ainda, "Iluminado", data do início do século XVI entre os franciscanos. A tradição histórica[28] localiza o termo em 1512 e atribui sua criação a um frade franciscano de Ocaña que,

[28] Sobre os estudos históricos acerca da origem dos alumbrados, consultar a tese de doutorado de Ribeiro (2009).

sustentando que Deus quereria gerar a partir de sua descendência profetas, reuniu uma série de mulheres, também religiosas, para com elas conceber. A compreensão por trás de tal atitude seria a de que o frade teria sido iluminado por Deus e escolhido especificamente para concretizar a ação messiânica de povoar o mundo de santos. O que fora visto como iluminação divina pelo frade, contudo, fora interpretado como luzes do demônio pela Igreja.

O provincial da região, ao saber do fato, rapidamente mandou castigar o frade e o encarcerar. Poucos dias depois do início das sessões, o frade em questão abjurou da Ordem franciscana e confessou-se arrependido de seus erros[29]. A renúncia "voluntária" do frade e o ocultamento de seu nome na história da Ordem revelam as ações da Igreja para conter heresias dentro das próprias ordens religiosas. A partir do momento em que a Igreja omite a figura do frade da história, não só descredibiliza historicamente o movimento dos alumbrados como impede sua perpetuação à época dos acontecimentos.

Uma das grandes inspirações para o movimento dos *alumbrados* foi a instauração de um calendário de origens divinas feito por Joaquim de Fiore (1135-1202), um abade calabrês. Exegeta, Fiore interpretou as Escrituras de modo a dividir a história da humanidade em três períodos: a era do Pai, do Filho e do Espírito. A primeira era dataria da criação do mundo à vinda de Cristo. A segunda, iniciaria com a ressureição de Cristo e iria até o ano de 1260. A terceira e última ocorreria de 1260 em diante e culminaria com a volta de Cristo. É nesse ambiente que a Espanha observa um grande fenômeno de profecias, visões, revelações e sinais de messianidade entre os franciscanos.

Ainda que com a severa vigilância da Igreja, a iluminação divina atingiu outros franciscanos, culminando com um século XVI repleto de grande espírito messiânico com frades que se autodeclaravam isentos de pecados e prontos para a vinda do Cristo sobre a terra novamente. O contexto religioso para a irrupção de tal movimento no século XVI é a ânsia por experiências que escapem das velhas estruturas religiosas medievais, que pregavam uma religiosidade de caráter ritualista e comunitário. Ao contrário desse modelo, os alumbrados

[29] Para saber mais sobre o caso, consultar Pelayo (1956)

basearam sua estrutura religiosa em experiências mais interioristas e individuais, assegurando ao crente que este poderia acessar a Deus sem a mediação dos rituais e, assim, ter seu próprio e exclusivo encontro com Deus.

A situação torna-se insustentável ao ponto da Igreja convocar Capítulos entre os cardeais para reformar as ordens religiosas e impedir a disseminação de tais seitas. Nesse âmbito, a figura do cardeal Jimenez de Cisneros (1436-1517) é fundamental. O cardeal, provindo da ordem franciscana, foi arcebispo de Toledo e o terceiro Inquisidor Geral de Castela. Ele é o responsável pela reforma da ordem franciscana, por exemplo, que estabeleceu no Capítulo Geral de 1517 a divisão da ordem em duas facções: a observante – que apoiava a reforma e defendia o regresso aos ritos tradicionais – e a conventual – contrária a reforma e defensora de uma menor institucionalização. Sem conseguir suprimir os conventuais, o Cardeal buscou levá-los à observância. Sem sucesso, a solução encontrada foi extinguir a facção conventual da ordem franciscana com o Capítulo Geral de 1517.

Ainda que com o esforço da Igreja em suprimir os movimentos desviantes da doutrina, um fato foi decisivo para a passagem da experiência religiosa do rito à individualidade: a tradução das Sagradas Escrituras. É nesse mesmo efervescer de movimentos que se funda a Universidade de Alcalá, responsável por elaborar a seleção dos originais gregos e hebraicos para uma "versão poliglota", que contivesse em si revisões da versão mais difundida, chamada de "Vulgata", e comparasse os textos em diferentes línguas. É o próprio Cardeal Cisneros o responsável pelo projeto de tradução, compilando em uma mesma versão os melhores textos em hebraico, latim e grego, assim como algumas partes em aramaico. A versão ficou conhecida como "Poliglota Complutense".

Se o objetivo do Cardeal Cisneros com tal trabalho era compilar um texto com mais rigor técnico para melhorar os estudos exegéticos dos padres e frades, as consequências da disponibilização da versão revisada fugiram muito do esperado. E isso porque é a partir da "Poliglota Complutense" que a Bíblia será traduzida para as línguas modernas, desmonopolizando o poder da Igreja sobre o texto sagrado e possibilitando livre acesso ao texto para cada fiel. Esse movimento de tradução será realizado especialmente pelos protestantes, duros

críticos da leitura da Bíblia nos textos originais para os fiéis. Uma das principais traduções fora feita por William Tyndale (1494-1536), um dos líderes da Reforma Protestante, para o inglês em 1526. O feito não passou ileso: Tyndale foi condenado por heresia e queimado vivo em 1536, assim como pelo menos cinco de seus apoiadores.

Os Cardeais, como Cisneros, relutaram o quanto puderam acerca da disponibilização do texto bíblico nas línguas modernas para os fiéis. A Igreja temia que, sem a mediação interpretativa de um padre, o saber bíblico poderia ser profanado pelos fiéis, gerando seitas e aumentando as heresias. De fato, os tradutores da Bíblia foram perseguidos séculos a fio, especialmente durante a Inquisição. Nesse ambiente de perseguição, emerge o Concílio de Trento (1543-1565), intitulado "Contra as inovações doutrinárias dos protestantes" e responsável por legislar diante da circulação das traduções bíblicas. A proibição do uso de outra versão que não a tradicional *Vulgata* foi acrescida da punição para aqueles que contrabandeassem versões traduzidas ou fizessem seu uso[30].

> Ademais, para refrear as mentalidades petulantes, decreta que ninguém, fundado na perspicácia própria, em coisas de fé e costumes necessárias à estrutura da doutrina cristã, torcendo a seu talante a Sagrada Escritura, ouse interpretar a mesma Sagrada Escritura contra aquele sentido, que [sempre] manteve e mantém a Santa Madre Igreja, a quem compete julgar sobre o verdadeiro sentido e interpretação das Sagradas Escrituras, ou também [ouse interpretá-la] contra o unânime consenso dos Padres, ainda que as interpretações em tempo algum venham a ser publicadas. Os que se opuserem, sejam denunciados pelos Ordinários e castigados segundo as penas estabelecidas pelo direito. (CONCÍLIO DE TRENTO, 1563, seção IV, nº. 786)

A discussão sobre o uso e apropriação das Sagradas Escrituras modulou o contexto histórico para a desenvoltura de obras místicas feitas pelos *alumbrados* ou influenciadas por eles. Um bom exemplo de obra escrita como via espiritual, e até então não bem vista pelo Concílio de Trento, é a obra de Francisco de Osuna (1497-1541), intitulada *Abecedario espiritual* (1527) Osuna,

[30] A Igreja apenas incentivará explicitamente a tradução dos textos sagrados com o Concílio Vaticano II, ocorrido em 1965.

também franciscano – ainda que não *alumbrado* – apresentava aos leitores um método de meditação intitulado *recogimiento* e implicado em três vias: a purgativa, a iluminativa e a unitiva. O método consistia no esvaziamento do *recogido* de si mesmo e do entendimento sobre todas as coisas criadas. Também se indicava o despojo das imagens concretas e o saber sobre o mundo, além da limitação da atividade exterior em um profundo recolhimento ao mais fundo de si mesmo, para lá encontrar-se com Deus.

A obra foi duramente criticada pelos *alumbrados* por, apesar de propor uma via mais individualista e menos institucionalizada para Deus, expor uma meditação a partir da humanidade de Cristo. Repletos da sensação de urgência e envoltos no messianismo, os *alumbrados* não acreditavam na efetividade dessas meditações justamente por crerem que a mensagem do Evangelho se atualizava neles mesmos. Esse é um aspecto fundamental para a consideração do movimento como herético, uma vez que os *alumbrados* dispensaram até mesmo a mediação de Cristo para acessar a Deus.

Se a recusa de medianeiros dispensou até mesmo a Cristo, é muito natural que recursos da própria Igreja para alcançar a Deus também o fossem. Além das meditações guiadas, como o *Abecedario*, os *alumbrados* também negavam os sacramentos, inclusive a eucaristia. É possível enxergar no movimento uma raiz não apenas individualista em relação a Deus, que confia apenas na própria experiência, mas também desestruturada: não há instituição *alumbrada*, nem um fundador ou líder a ser cultuado. A fragmentação do movimento age de acordo com a máxima de que a alma seria semelhante a Deus, ou seja, a perfeição divina residiria na união entre Deus e alma.

Assim como para as beguinas, os *alumbrados* acreditavam que a alma ficaria livre de todos os erros e pecados a partir de uma experiência interior de encontro com Deus. Por isso, meditações, sacramentos ou outras experiências seriam totalmente descartáveis. Considerando-se perfeitos e *iluminados* por Deus, os *alumbrados* foram perseguidos pela Inquisição, contudo, as condenações não foram tão expressivas como as das beguinas justamente pela seita não ser estruturada espacial ou socialmente.

III. A amizade com as letras e o gosto pelo saber

A relação de Teresa D'Ávila com o saber é um dos pontos principais para compreender sua relação tanto com a perseguição às mulheres de sua época quanto suas relações com a Igreja e o poder institucional em si. E isso porque, de certo modo, tanto o saber feminino quanto o saber herético são desvios de um certo saber considerado verdadeiro pela Igreja, que seria o saber aprovado pela tradição da Igreja e perpassado pelos eclesiásticos ao povo fiel. Como Teresa lida com esse conhecimento é uma grande chave de leitura para compreender sua visão diante dos acontecimentos de seu século.

O primeiro ponto relevante para ser citado é que Teresa é consciente dos acontecimentos históricos que a rondam. Sua obra não é um deslocamento em relação a contemporaneidade de seu tempo, mas uma outra via diante das já apresentadas. Além disso, Teresa sabe bem onde está localizada a discussão entre as raízes mais tradicionalistas e medievalistas da Igreja em detrimento da liberdade da experiência religiosa sem muitas mediações. E isso porque Teresa teve contato com ambas. Em *Vida*, Teresa cita tanto leituras das *Confissões* de Agostinho (V 10, 5) a grande obra representativa dos medievalistas, como narra uma experiência de volta para Deus a partir do *Abecedario espiritual* de Osuna (V 4,7).

Acerca de sua experiência com as leituras de Agostinho, a grande marca que Teresa parece absorver é a da vergonha do pecado. As reflexões da monja sobre a obra se desdobram no reconhecimento de sua própria miséria já enquanto religiosa professa e na identificação com alguém que supostamente também havia "falhado" com Deus e pecado. Nessa leitura se destaca a visão de Teresa sobre si mesma: miserável, pecadora, indigna da amizade divina, mesmo já tendo consagrado sua vida na Ordem carmelita.

> Deram-me nessa época as *Confissões* de Santo Agostinho. Parece que o Senhor o ordenou, porque nunca as procurei nem as tinha visto. Sou muito afeiçoada a Santo Agostinho, porque o mosteiro onde fui secular era de sua Ordem, e também por ter sido ele pecador. Nos santos que o foram e, depois de o sê-lo, foram atraídos outra vez pelo

> Senhor, eu encontrava muito consolo parecendo-me que neles encontraria ajuda e que, como os havia perdoado, o Senhor também poderia me perdoar. Só uma coisa me desconsolava, como eu disse: o Senhor só os chamou uma vez, e eles não voltaram a cair; quanto a mim, já eram tantos os chamados que isso me afligia. (V 10, 5)

Tal percepção sobre si mesma acompanha todo o *Livro da Vida* e todo o processo inquisitório. Teresa reconhecerá sua miséria a cada capítulo, cada linha, cada palavra. Nesse sentido, a autora está muito distante da percepção de que a experiência com Deus ou a sabedoria a tornariam isenta de erros. Pelo contrário, é descobrindo mais de Deus que a monja reconhecerá mais a perdição de sua alma. A própria metáfora presente em *Castelo interior* é uma grande explicação teológica sobre esse reconhecimento de si mesma. Na obra, Teresa apresenta a alma como um *castelo* repleto de cômodos e construindo de modo circular. No descobrimento de si, a alma tem acesso aos primeiros quartos, ainda escuros e assustadores, e caminha lentamente para o interior, mais iluminado, até encontrar a fonte de luz, o centro do castelo, Deus.

A *interioridade* da alma é influência da teologia agostiniana, muito visível nessa tese sobre o *Castelo interior*. Foi o teólogo que propôs a busca de Deus dentro de si mesmo, ainda que entendesse a tradição da Igreja como reflexo da vontade Deus e verdadeira mediadora para guiar esse caminho. De fato, a *interioridade* proposta por Teresa também será apoiada pela tradição da Igreja. O entendimento sobre si mesma não será desvinculado do respeito e do seguimento integral das regras propostas pela Igreja e é justamente por compreender-se pecadora que recorrerá aos penitenciais e aos sacramentos como modo de alcançar a Deus.

Aqui revela-se uma outra nuance da busca de Teresa por Deus, qual seja a dificuldade em alcançar o divino. Diferentemente dos *alumbrados,* agraciados e escolhidos para receber a suposta mensagem divina, Teresa terá de esforçar-se em um caminho de conversão para poder receber os deleites da oração. Para a monja, o abismo entre sua miséria e a bondade divina é um entrave para seu contato mais íntimo com Deus: ainda que se reconheça amada, as trevas do pecado ocultam a presença de Deus, tornando sua vida espiritual seca e vazia. É nesse sentido que a monja se vê distante de Deus mesmo como monja

professa, isto é, ainda que reze e cumpra suas obrigações religiosas, se continua pecando, não consegue experienciar a Deus.

A via da *interioridade* será muito influenciada por obras espirituais lidas por Teresa ao longo de sua vida religiosa e que a despertam para uma verdadeira vida com Deus. Apesar de ler muito, Teresa ainda não encontra todas as respostas sobre si mesma e sobre o caminho com Deus, tornando as meditações e instruções dadas pela Igreja como um apoio para um caminho de autoconhecimento sincero. É desse modo que a monja relata: “(...) se a alma não tiver muita experiência, mesmo que os livros explicassem muito, o esforço por entender a si mesma ainda seria grande.” (V 14, 7). A afirmação vem de encontro com a individualidade de cada alma diante de Deus. A própria monja já havia dito que se identificava apenas em partes com Agostinho e agora defende que com ninguém poderá ser identificar totalmente em seu caminho espiritual além de si mesma.

É olhando para si que a monja se considerará amiga das letras (V 5, 3), isto é, não intitulará a si mesma como filósofa, teóloga ou “letrada” – termo muitas vezes usado para identificar padres e pensadores – , apenas como alguém que tem gosto pela leitura. Ao mesmo tempo em que o termo acompanha a teologia da monja em reconhecer-se miserável, a protege de ser considerada uma mulher orgulhosa ou repleta de luxúria. Relevante destacar que a postura de Teresa é a realidade de seu tempo, uma vez que não há a possibilidade de chamar uma mulher de teóloga no século XVI, ainda que ela assim o fosse. O termo aparece então como uma pista ao leitor, já que Teresa lê e critica muitas obras espirituais, mas não se chama de teóloga porque sabe o que acontece com mulheres que se intitulam mais do que miseráveis.

Interessante refletir que sua teologia da *interioridade* não possui bases apenas em Agostinho. Teresa, como mulher de seu tempo, acompanha tanto os movimentos franciscanos quanto as reformas de sua época. Uma de suas experiências mais marcantes espiritualmente é com o *Abecedario Espiritual* de Osuna. Algumas outras obras também acompanham sua jornada em busca de Deus, mas o *Abecedario* possui um lugar especial em *Vida.* É um tio de Teresa

que a presenteia com a obra quando esta está fora do convento, acometida de uma doença que lhe provoca dores horríveis, bem no início de sua vida religiosa.

> Quando eu ia, aquele tio que morava, como eu disse, no caminho, me deu um livro; chamava-se *Terceiro Abecedario* e ensinava a oração de reconhecimento. Nesse primeiro ano, eu havia lido bons livros (pois não quis mais usar outros, visto que já entendia o mal que me tinham causado), mas não sabia como agir na oração nem no reconhecimento, e por isso aquele livro me deu grande alegria. Decidi seguir aquele caminho com todas as minhas forças. Naquela época, o Senhor já me tinha dado o dom das lágrimas, e, como eu gostava de ler, comecei a ter momentos de solidão, a confessar-me com frequência e a seguir aquele caminho, tendo o referido livro por mestre. (V 4,7)

O fato de Teresa tomar a obra por “mestre” demonstra tanto a persistência da monja em buscar a Deus por caminhos – e livros – diversos como a confiança em Osuna e no movimento mais espiritualizado dos franciscanos. De fato, ainda que a obra e toda a Ordem franciscana estivessem sobre o duro olhar da Inquisição, um exemplar da obra, provavelmente não autorizado pela Igreja, chega às mãos de Teresa. É a partir dele que a carmelita encontrará, de fato, a Deus e começará seu processo de conversão. Ainda assim, ao contar sua própria história, a monja afirma categoricamente que não possui conhecimento suficiente para questões que pertencem apenas a “letrados” e comenta brevemente suas experiências com a obra.

A suposta incapacidade de Teresa acompanha toda a sua obra. Muitas vezes Teresa apresenta ao leitor suas dificuldades com o ordinário da vida religiosa e se desculpa por seus muitos e graves pecados. É verdade que Teresa não autorizou a divulgação de seus escritos e se referia a si mesma muito mais como miserável do que como santa. É evidente também que, além da pretensa humildade, há o resguardo de ser alvo das investigações inquisitórias – das quais Teresa não escapou. Ainda assim, existe algo de limitante na essência do conhecimento sobre Deus que Teresa reconhece. Para ela, não é possível sistematizar o pensamento sobre Deus, o que a faz usar de muitas alegorias e metáforas em suas obras.

> Vejamos agora o âmago daquilo que a alma sente. Diga-o quem o sabe, pois não se pode entende-lo e muito menos explica-lo! Depois de comungar e de sair dessa oração de que falo, eu estava pensando, para escrever o que uma alma fazia naquele momento. O Senhor me disse as seguintes palavras: *Desfaz-se toda, filha, para se pôr mais em Mim. Já não é ela que vive, mas Eu. Como não pode compreender o que entende, é um não entender entendendo.* (V 18, 14)

O entendimento de que a alma humana não poderia por si mesma compreender a Deus é lógico para Teresa porque, enquanto aquela é limitada, essa é infinita. Como poderia um ser finito e pecador compreender as complexidades da bondade infinita de Deus, questiona Teresa. São questões como essa que Teresa apresenta em sua tentativa de falar sobre Deus. Importante notar também que a escrita sobre Deus acontece depois do encontro em si, ou seja, a palavra surge como relato do que ocorreu, uma vez que a experiência concreta já haveria acontecido. A incapacidade de racionalizar a experiência divina demonstra a via mística de Teresa: ainda que a monja reconheça a Deus e viva a mística, não consegue escrever ou compreender tudo.

Se a linguagem não é suficiente para falar sobre Deus, Teresa se apropriará de relações da natureza ou de situações metafóricas para falar sobre o divino. A escolha é interessante, uma vez que, para falar sobre o transcendente, faz sentido que elementos também fora da realidade sejam utilizados. A linguagem mística e o saber de Teresa se constituem, então, como um vislumbre acerca de Deus e não como estrutura de pensamento e normatização. Há nessa experiência algo de potencialmente herético justamente por não ser capaz de limitar-se a palavras, dogmas ou normatizações. A própria colocação de Deus como um amante apaixonado – figuração já feita por Marguerite no *Espelho* – em *Conceitos de Amor de Deus*, poderia justificar a condenação de Teresa, e isso porque, para a Igreja, Deus não se dá em paixões.

Se Teresa não é capaz de produzir um saber de acordo com a normatização religiosa, então igualmente não será capaz de validar sua experiência mística com a Igreja sem antes sofrer a investigação dos

inquisidores várias e várias vezes. O fato de ser mulher durante esses processos influenciará, evidentemente, as dúvidas acerca de suas experiências com o divino. Foi estabelecido pela Instituição considerar o saber e a experiência feminina como diabólica e não como divina – e há explicação teológica para isso, como já visto. As questões de gênero de sua época acompanham Teresa, que relata mulheres demoníacas tal como o *Martelo das feiticeiras* já havia feito.

> Procurando saber e me informar com as pessoas de sua casa, entendi melhor a sua perdição e percebi que o pobre não tinha tanta culpa; porque a desventurada mulher havia posto feitiços num idolozinho de cobre, que lhe rogara trouxesse ao pescoço por amor a ela. E ninguém tinha sido capaz de tirá-lo dele.
>
> Decididamente não acredito em feitiços; mas digo o que vi para avisar aos homens que se afastem de mulheres que recorrem a semelhantes ardis. Acreditem que, sendo obrigadas, mais do que os homens, a ter honestidade, as mulheres, ao perderem a vergonha diante de Deus, em nada merecem confiança, porque, para levar adiante a sua vontade e o desejo que o demônio lhes incute, são capazes de tudo. (V 5, 5)

Mesmo afirmando não acreditar em feitiços, Teresa diz testemunhar a ação do demônio e atribui a uma mulher, no caso citado, tal potencialidade. Assim, são os homens que devem ser *alertados* acerca do potencial das mulheres e não ao contrário. Com afirmações como essa, a carmelita não questiona as afirmações de sua época, mas parece compartilhar dos receios em relação à natureza feminina. Contudo, Teresa, ao não acreditar no feitiço em si, parece indicar que acredita em uma subjetividade que escolhe a maldade, ou seja, mais uma vez, interioriza a relação com Deus e não depõe a favor de simples arquétipos sobre o feminino. Ora, tal argumentação faz sentido em Teresa, uma vez que ela mesma terá de defender sua própria subjetividade para escapar da Inquisição. Contudo, também há o reconhecimento de que as mulheres são *obrigadas* a terem mais honestidade do que os homens, o que já revelaria um potencial crítico para a situação das mulheres no século XVI.

Em outra situação, em *Caminho de perfeição*, Teresa, em prece para com Deus, oferece sua súplica não para que ela seja inútil, mas como agrado ao divino e auxílio na salvação das almas. Na mesma oração, oferece sua vida

consagrada e também a de suas monjas para que sirvam todas ao contentamento de Deus, afirmando: “(...) não sois, Criador meu, mal-agradecido para que eu pense que deixaríeis de fazer aquilo que Vos suplicam. Nem Vos aborrecestes, Senhor, quando andáveis no mundo, com as mulheres: sempre as favorecestes com muita piedade.” (C 3, 7). Então, ainda que haja o reconhecimento de Teresa para com as misoginias de sua época, há a apresentação de uma via de salvação para as mulheres que não existia até então – e que será melhor expressa nas poesias.

CAPÍTULO 3. O amor como conceito: aproximações de leitura

I. Cântico dos Cânticos: chave de leitura para o erotismo

> Agora, com a opinião de pessoas a quem estou obrigada a obedecer, escreverei alguma coisa daquilo que o Senhor me dá a entender, que se encerra em palavras de que a minha alma gosta, palavras referentes a este caminho da oração por onde, como eu disse, o Senhor leva essas irmãs destes mosteiros e filhas minhas. Se for para que o vejais, tomareis este pobre donzinho de quem deseja para vós, como para si mesma, todos os do Espírito Santo, em cujo nome começo. Se eu acertar algo, não o será por mim. Queira a divina Majestade que eu acerte... (CAD P, 3)

Conceitos de amor de Deus é uma das obras de conteúdo mais teológico de Teresa D'Ávila. E isso porque o texto, dividido em sete pequenos capítulos, é um comentário crítico acerca do prólogo e do primeiro poema contido no livro bíblico *Cântico dos cânticos*, atribuído à Salomão e escrito em hebraico. A análise da estrutura do texto bíblico é interessante, em um primeiro momento, para a compreensão do porquê Teresa quis analisar criticamente justamente essa obra e seu significado maior para a construção de seu conceito de *amor.*

Para iniciar a análise, é relevante destacar que os *Cânticos* são uma obra muito controversa para o catolicismo. A obra é composta por um prólogo, dez poemas, epílogo e apêndice, sendo um dos textos bíblicos com maior divergência de interpretação entre aquelas presentes no Antigo Testamento. O texto, que possui como personagens principais o Amado e a Amada – comumente associados a Salomão e a Sulamita – é repleto de referências eróticas, o que tornou sua interpretação um desafio para os exegetas. As divergências sobre a obra possuem tanto razões históricas quanto propriamente conceituais e teológicas.

Os primeiros registros dos *Cânticos* podem ser observados nas festas profanas de casamento no século I d.C. Durante a cerimônia, trechos dos

Cânticos eram cantados pelos participantes das festas. É diante dessa constatação que alguns exegetas[31] argumentam que os *Cânticos* foram feitos justamente para a celebração do amor mútuo, fiel e matrimonial – nessa perspectiva, o livro bíblico seria uma coletânea de poesias estruturadas para essa finalidade na cultura judaica. Posteriormente, em V d.C., a mesma obra passou a ser utilizada na liturgia judaica, se tornando um dos cinco "megillôt"[32], que eram tidos pela comunidade judaica como livros santos e reverenciados, cada um sendo lido em uma festa específica.

Interessante destacar que a festa judaica no qual os *Cânticos* eram lidos para toda a Sinagoga era justamente a Páscoa. A escolha pela Páscoa tem um significado relevante para a compreensão do livro bíblico na cultura judaica, e isso porque a Páscoa dos judeus celebrava a "passagem" da morte sobre os primogênitos do Egito, na época em que os hebreus estavam escravizados. O episódio é narrado no livro bíblico do Êxodo: depois de nove pragas já terem sido lançadas por Deus ao Faraó e ao povo do Egito a fim de libertar o povo hebreu, a última praga recaiu sobre todos os primogênitos – exceto aqueles que cumpriram um ritual, revelado por Moisés, com o objetivo de proteção. A "passagem" da morte sobre aqueles que não foram escolhidos por Deus levou, segundo o livro bíblico, à libertação do povo e a volta a Canaã. A festa da Páscoa não só relembra esse episódio milagroso e decisivo para a história do povo judeu como celebra a aliança entre Deus e seu povo.

> Disse Iahweh a Moisés e a Aarão na terra do Egito: 'Este mês será para vós o princípio dos meses; será o primeiro mês do ano. Falei a toda comunidade de Israel, dizendo: Aos dez deste mês, cada um tomará para si um cordeiro por família, um cordeiro para cada casa (...) É **assim que devereis comê-lo: com os rins cingidos, sandálias nos pés a vara na mão; comê-lo-eis às pressas: é uma páscoa para Iahweh**. E naquela noite eu passarei pela terra do Egito e ferirei na

[31] Sobre esse tema, procurar a análise crítica de Stadelmann (1998).
[32] "Megillôt", em tradução literal, significa "rolo". Essas obras possuem um significado sagrado dentro da cultura judaica, sendo utilizadas especificamente para leituras na Sinagoga em tempos de festa. Os cinco livros que compõem o "megillôt" e suas respecitivas festas são: o Shir HaShirim (Cântico dos Cânticos), que é lido na festa de Pessach (Páscoa); Rute é lido na festa de Shavuot (Pentecostes); Eichá (Lamentações) é lido na festa de Tishá BeAv (memória da destruição do Templo e de Jerusalém); Qohelet (Eclesiastes) é lido na festa de Sucot (Tendas) e Ester é lido na festa de Purim (Sortes).

> terra do Egito todos os primogênitos, desde os homens até os animais; e eu, Iahweh, farei justiça sobre todos os deuses do Egito. O sangue, porém, será para vós um sinal nas casas em que estiverdes; quando eu vir o sangue, passarei adiante e não haverá entre vós o flagelo destruidor, quando eu ferir a terra do Egito. **Este dia será para vós um memorial, e o celebrareis como uma festa para Iahweh; nas vossas gerações a festejareis; é um decreto perpétuo.** (Ex 12, 1-14, grifos nossos)

A instrução bíblica de celebrar a passagem, a "Páscoa" de Deus sobre o Egito, se tornou um aspecto cultural central do judaísmo, que com ela celebrava a relação de amor entre Deus e seu povo. A escolha pelo livro dos *Cânticos*, nesse contexto de celebração, é justamente a escolha pela alegoria dos esposos: Deus ama a seu povo e seu povo o ama tal qual dois esposos se amam matrimonialmente. Aqui, os *Cânticos* aparecem no ritual através da interpretação da aliança. Stadelmann (1998), exegeta e especialista no Antigo Testamento, afirma que a interpretação judaica dos *Cânticos*, que se consolida com a prática cultural da Páscoa, torna o "amor" entre os esposos – Salomão e Sulamita – sinônimo de uma aliança social e política entre o rei e o povo. Segundo o autor: "Os gestos de apreço mútuo – beijos, abraços, recepção em casa, refeição em comum – têm significado de ritos simbólicos da aliança, como manifestação não-verbal da pertença mútua. (STADELMANN, 1998, p.24)"

Ao analisar os *Cânticos* a partir deste contexto, Teresa não apenas herda tal interpretação judaica da obra, como a vê adaptada a partir da vida, morte e ressurreição de Jesus Cristo: o cordeiro imolado se torna, em sua interpretação, o próprio Cristo, morto para salvar não apenas os hebreus, mas toda a humanidade ferida pelo pecado. Os esposos, antes Salomão e Sulamita e depois Deus e seu povo, se tornariam Deus e a Igreja – especificamente a Igreja Católica.[33] Contudo, ao fazer sua própria interpretação, Teresa já não vê a "esposa" como uma instituição ou como um povo – em sua leitura e análise,

[33] Há na tradição católica – especialmente entre as Novas Comunidades – uma grande tendência em associar a Igreja como noiva de Cristo a partir das passagens bíblicas do Apocalipse. "Alegremo-nos e exultemos, / demos glória a Deus, / porque estão para realizar-se as núpcias do Cordeiro, / e sua esposa já está pronta: / concederam-lhe vestir-se / com linho puro, resplandecente." (Apoc 19, 7-8). E ainda: "Vi também descer do céu, de junto de Deus, a Cidade Santa, uma Jerusalém nova, pronta como uma esposa que se enfeitou para seu marido." (Apoc 21, 2)

Teresa pessoaliza os esposos e aproxima suas relações, tornando o esposo Cristo, Deus encarnado, e a esposa, sua própria alma. É então a partir dessa obra – tão controversa para o catolicismo por suas origens pagãs e referências eróticas – que Teresa desenhará o conceito de *esponsalidade* ou ainda de *amor esponsal*.

A escolha de Teresa por analisar tal obra revela não apenas sua aproximação com o modo como Deus é representado pela tradição, mas também seu desejo em expor sua própria compreensão da obra bíblica: versículo a versículo, Teresa apresenta e prova ao leitor sua capacidade de análise e exegese bíblica, deixando transparecer a cada comentário sua própria perspectiva teológica. É apoiada nos *Cânticos* que Teresa baseará seu argumento sobre a *esponsalidade* da alma, conceito fundamental para as *Poesias* e para sua própria visão sobre Deus. Como já dito[34], a redação dos *Cânticos* foi encomendada pelo confessor de Teresa e o original foi queimado pelo Padre Diego Yanguas, em 1580, na frente da própria monja. O manuscrito sobreviveu – apesar de conter algumas lacunas – porque as carmelitas dele fizeram muitas cópias antes de o entregar aos confessores para análise. A reação dos confessores à obra já demonstra o caráter transgressor que Teresa imprime à sua análise.

> Tem me dado o Senhor, de alguns anos para cá, um gosto muito grande cada vez que ouço ou leio algumas palavras dos *Cânticos* de Salomão, e isto de modo tão extremado que eu, sem entender com clareza o latim em língua vulgar, me recolhia mais e tinha minha alma mais movida do que pelos livros muito devotos que compreendo; [...] Há mais ou menos dois anos me parece que o Senhor me permite entender, para meu propósito, algo do sentido de algumas palavras. E parece-me que serão para o consolo das irmãs que Nosso Senhor leva por este caminho, e até para o meu, pois algumas vezes o Senhor me

[34] Os processos de escrita dos Conceitos já foram analisados no primeiro capítulo dessa dissertação. De todo modo, é válido expor novamente a introdução que a edição faz aos *Conceitos:* "Um comentário ao Cântico dos Cânticos nos anos sessenta-setenta do século XVI! Escrito por uma monja!! Não é de estranhar que tenha tido história tão acidentada. Redigido, como outros livros, não apenas com o consentimento do confessor, mas por estrita obediência, foi lançado às chamas por ordem de outro confessor, Padre Diego Yanguas OP, em 1580." (CAD, Introdução)

> dá tanto a entender que eu fico com o desejo de não esquecer, mas não tinha coragem de pôr coisa alguma por escrito. (CAD P, 1-2)

A análise teresiana se inicia com uma recomendação um tanto interessante para o contexto da obra: Teresa pede ao leitor – no caso, às suas formandas carmelitas – que não pense demais, uma vez que "Quando o Senhor quer dá-lo a entender, Sua Majestade o faz sem trabalho nosso." (CAD 1, 2). A mesma recomendação aparece no prólogo de forma subentendida: é Deus quem daria a Teresa o dom de compreender o que a monja chama de "algumas palavras". A partir desse primeiro movimento, é possível dizer que Teresa inicia seu tratado teológico sobre os *Cânticos* de maneira um tanto diversa dos outros exegetas e teólogos, isto é, Teresa não se propõe compreender a obra – para a autora, a obra se faz compreensível por meio da vontade de Deus. Em outras palavras, Teresa afirma que é o próprio Deus quem lhe revela a verdade por trás do texto bíblico. É possível observar novamente o movimento de interioridade que Teresa faz a todo o momento durante a construção de sua própria teologia: afastando-se do corpóreo e até mesmo da tradição, Teresa aposta na subjetividade para conhecer, experienciar e falar sobre Deus.

Apesar de, em um primeiro momento, o movimento de Teresa parecer demonstrar humildade – uma vez que são diversas as vezes em a monja se diz inapta a pensar ou fazer grandes análises, como já visto no prólogo – a verdadeira finalidade do texto é confirmar e validar que a visão teológica de Teresa possui origem divina, formulada pelo próprio Deus e não por ela mesma. É desse modo que Teresa conseguirá se defender dos Inquisidores: colocando a si mesma como mera mediadora entre a voz de Deus e o Carmelo, não como líder e pensadora. Há aqui nitidamente uma questão de gênero, já que, ainda que Teresa tivesse conhecimento da tradição, lesse e compartilhasse de visões teológicas com a patrística e com seu próprio tempo, seria impensável reconhecer a si mesma como teóloga.

De fato, o início da obra pode ser visto, de forma argumentativa, como uma defesa para que a monja chegue a analisar, de fato, o texto bíblico. Além de argumentar que Deus só se dá a conhecer aos que escolhe, Teresa ainda explícita as limitações da compreensão do gênero feminino: "Desse modo,

guardai-vos sempre de gastar o pensamento com essas coisas, bem como de cansar-vos por elas, porque mulheres não necessitam de mais do que aquilo que lhes permite o seu entendimento" (CAD 1, 2) Ora, Teresa apenas replica em sua argumentação a tese já antes formulada pela patrística e aplicada socialmente em seu século: mulheres possuem um entendimento limitado, para não dizer corrompido. Contudo, apesar de constatar tal limitação de *natureza*, a monja revela-se escolhida por Deus, já que, ainda que ela seja mulher e pouco letrada – como se intitula –, o divino decidiu revelar a ela as grandiosidades dos cânticos de Salomão.

Agraciada pelo entendimento, Teresa discorre por todo o capítulo instruções ao leitor para que continue não formulando hipóteses ou teorias sobre o divino, mas que permita que o próprio Deus comunique sua verdade. Tal recomendação serve não apenas para mulheres, mas também para homens – inclusive letrados. Aqui é possível observar novamente a crítica de Teresa ante os teólogos e pensadores de sua época: para a monja, o pensamento desenvolvido provém do divino, e não do humano. Para alcançar o entendimento de Deus seria preciso olhar para dentro, para o interior, e permitir que Deus seja a origem do saber. As meditações e formulações sobre Deus se tornam então para Teresa um caminho de escuta, não de descoberta, isto é, não há nada novo a ser explorado por iniciativa da humanidade, há apenas a bondade divina em revelar a si mesma para pessoas tão limitadas.

> E assim vos recomendo muito que, quando lerdes algum livro, ouvirdes sermão ou pensardes nos mistérios de nossa sagrada fé, não vos canseis nem gasteis o pensamento em tentar decifrar o que não puderdes entender com facilidade; **muitas dessas coisas não são para mulheres, e nem mesmo para homens**. (CAD 1, 1, grifos nossos)

Finalizando o capítulo introdutório, Teresa suscita a questão da complexidade de interpretação dos *Cânticos*. Ora, Teresa analisará poesias eróticas e as pessoalizará, não entre a Igreja – como Instituição – e Deus, mas como Cristo, o Deus encarnado, e ela mesma. É necessário que justifique essa aproximação de forma argumentativa: por que interessar-se por um texto tão complexo, que pode causar espanto para quem o ouve? A resposta de Teresa é

muito direta: “Espanta-me muito mais, e me desatina, o amor que Ele teve por nós, sendo nós quem somos” (CAD 1, 7). Justificada a partir da sacralidade do texto, Teresa argumenta poder acessá-lo sem medo ou temor, uma vez que este estaria tanto validado pela Igreja quanto seria, para os religiosos, a revelação da própria voz de Deus. Se as palavras do *Cântico* espantam, é preciso lembrar, argumenta Teresa, que elas são divinas e não humanas.

Teresa inicia sua análise propriamente no segundo capítulo de *Conceitos de amor de Deus* através do segundo versículo do prólogo, sendo ele: “que me beije com beijos de sua boca” (Ct 1, 2). Antes, contudo, Teresa discorre longamente sobre o possível espanto que dirigir tais palavras a Deus causa na humanidade de cada pessoa, mas não em sua alma. Em outras palavras, Teresa provoca o leitor a pensar que, se há incômodo com a erotização presente nos *Cânticos*, esse incômodo parte de uma condição de pecado do leitor, porque em Deus não há pecado – e o livro em questão é sagrado. Argumentando que o beijo é sinal de paz e de grande amizade entre duas pessoas, Teresa incentiva suas formandas que busquem pedir a Deus “seus beijos”, a fim de estarem ainda mais unidas a ele.

> Ó Senhor e Deus meu, que palavras são estas para que as diga um verme ao seu Criador! Bendito sejais Vós, Senhor, que de tantas maneiras nos tendes ensinado! Mas quem ousaria, Rei meu, dizer essas palavras se não fosse por Vossa permissão? É coisa que me espanta e assim espantará dizer eu que a diga alguém. Dirão que sou uma néscia, que não quer dizer isto, que tem muitos significados, que está claro que não haveríamos de dizer essas palavras a Deus, que por isso é bom que as pessoas simples não leiam essas coisas. Reconheço que elas têm muitos sentidos; mas a alma que está abrasada de um amor que a desatina não quer saber de nenhum deles, mas apenas de dizer essas palavras. Sim, porque o Senhor não o impede. (CAD 1, 10)

Em seguida, no terceiro capítulo da obra, a monja começa a explanar, de modo mais aprofundado, sobre a relação entre a alma – a esposa dos *Cânticos* – e Cristo – o esposo. Essa exposição é ainda baseada no beijo, uma vez que, para Teresa, esse sinal de paz tem caráter unitivo: ao beijarem-se, alma e Deus tornam-se um em vontade, não havendo mais divisão entre um e outro – um

verdadeiro compromisso matrimonial. O beijo, contudo, acontece apenas às almas que mais se dispuserem a Deus e não as que mais merecerem. Tal disposição está não apenas nas obras, palavras e desejos de cada alma, mas também em sua disponibilidade de se deixar ser instruída por Deus. Por isso, Teresa recomenda que não haja espanto, mas que a alma permita que Deus a encontre do modo como ele bem entender: "(...) que não escute as razões que o intelecto lhe dirá, nem os temores que lhe porá, mas deixe a fé operar." (CAD 3, 1)

Esgotando a discussão sobre os beijos ao instruir suas formandas, Teresa parte para o próximo versículo dos *Cânticos*: "Mais valem teus peitos do que o vinho, fragrantes como os mais preciosos bálsamos" (Ct 1, 1-2). Aqui, a monja considera que a alma capaz de sentir o perfume dos peitos do Amado é aquela que, em primeiro lugar, foi beijada por ele. É por essa razão que, a partir desse momento no texto, Teresa chamará a alma de Amada e a identificará como a personagem dos *Cânticos*. Agora, diferentemente do momento inicial do texto, a análise do contexto pausa para dar espaço a vivência e experiência do texto bíblico: a amada se personaliza em cada indivíduo disposto a ouvir e buscar a Deus.

> Sente-se no interior da alma uma suavidade tão grande que bem se percebe que Nosso Senhor está próximo dela. Isso não é somente uma devoção que move a muitas lágrimas, que dão satisfação, ora pela Paixão do Senhor, ora por nosso pecado. Nessa oração de que falo, que é a oração de quietude, (...) parece que todo o homem, interior e exterior, é confortado, como se lhe pudessem na medula uma unção suavíssima, à feição de um forte perfume, ou como se entrássemos de repente num lugar em que o odor fosse intenso, e não apenas de uma coisa, mas de muitas, sem que saibamos do que é nem de onde vem aquele aroma, senão que penetra em todo o nosso ser. Assim parece ser este amor suavíssimo de nosso Deus. Ele penetra na alma com grande suavidade, e a contenta e satisfaz, e ela não consegue entender como nem por onde entra aquele bem. Ele deseja não perde-lo, deseja não se mover, nem falar, nem mesmo olhar, para que ele não se vá. *E é isso o que, a meu ver, a Esposa diz ao falar que os peitos do Esposo são fragrantes como os mais preciosos bálsamos.* (CAD 3, 2)

A personalização da Esposa abre espaço também para a investigação sobre uma dimensão mais “afetuosa” da obra de Teresa. Para Pedrosa-Pádua (2011), a vivência afetiva de Teresa se relaciona à três veredas principais: liberdade; projeto de vida e verdade, expressa na transparência no diálogo. Isso significaria, em primeiro lugar, que Teresa sente confiança para ser livre em suas alegorias e construções. Para a monja, tal confiança vem da certeza de que provinha de Deus todo o seu projeto. Tal liberdade também se desenrola em uma decisão ética, já que envolve uma escolha irrenunciável por Deus e sua santa vontade e, consequentemente, pelo seu projeto para a vida de Teresa – sendo ele, a reforma do Carmelo a as experiências místicas. Por fim, o desejo pela verdade e a honestidade de Teresa a tornam na experiência mística e literária, como bem coloca Pedrosa-Pádua, “vulnerável ao amor” (PEDROSA-PÁDUA, 2011, p.194), ou seja, Teresa se deixa ser vulnerável ao escrever sobre o amor de Deus, permitindo que ela mesma seja o alvo desse divino apaixonamento pela alma.

É a partir de tal vulnerabilidade que Teresa não apenas teoriza a Esposa como a alma enamorada por Cristo, consolidando então seu conceito de *esponsalidade da alma*, como é protagonista dessa experimentação através da mística e do encontro com o divino. É diante dessa relação estruturada com a figura do Deus Esposo que Teresa se tornará vulnerável e abrirá espaço para a exploração dos sentidos do corpo, chegando ao êxtase corpóreo – sinal definitivo da entrega completa a Deus.

Para melhor compreender o conceito de *amor* e suas relações com o erotismo e a exploração dos sentidos do corpo, a obra de Georges Bataille, “O erotismo” (2021) servirá como motivador de discussão. Duas poesias servirão como base de análise para os temas que virão, sendo elas: “Aspirações à Vida Eterna” e “Sobre aquelas Palavras ‘Dilectus meus mihi’”.[35]

[35] Tais poesias podem ser encontradas nos anexos dessa dissertação.

2. Temas do erotismo em Teresa D'Ávila

Os paradoxos de se investigar as relações com o erotismo em Teresa D'Ávila são bem evidentes e inegáveis. Considerar eróticas as relações de Teresa com o divino alterariam a própria concepção do Deus cristão e, por consequência, as definições que regem a moralidade da Igreja, enquanto instituição. Contudo, a chave de leitura que será utilizada não pressupõe o erotismo apenas como transgressão, mas como "(...) um aspecto da vida interior, se quisermos, da vida religiosa do homem" (BATAILLE, 2021, p. 55). Afastando-se da moralidade cristã para traçar novos paralelos investigativos sobre a obra, é na poética teresiana que se enxergará meios para alimentar as discussões sobre o erótico. E isso porque se entende que a liberdade de criação da poesia pode expressar determinadas relações com o divino que seriam demasiadas complexas de se colocar em um texto de caráter formativo-teológico.

O conceito-chave de Teresa sempre foi, especialmente durante os *Conceitos*, a *esponsalidade* da alma. A construção da "alma esposa" e do "Deus Amado" tornou a teologia teresiana única e diferenciada em relação ao seu contexto histórico. A questão que percorre essa pesquisa é o quanto, de fato, se pode explorar dessa construção teológica para além das normatividades do cristianismo. Ora, o exercício aqui nada mais é do que uma provocação: ler Teresa não com olhos dogmáticos, mas com olhos críticos. Retirar de Teresa a pré-leitura e interpretação cristãs para poder arriscar a analisar sua obra à luz de discussões mais recentes sobre o conceito de amor.

É diante desse contexto de possíveis aproximações que a obra de Bataille, "O erotismo" (2021), guia e provoca a discussão. Na tentativa de ir além de uma análise já muito conhecida sobre os sentidos do amor na filosofia greco-romana – eros e filia – , a provocação aqui feita é tentar uma nova via de análise crítica através do conceito de erotismo desenvolvido por Bataille. Importante ressaltar que conceito de erotismo aqui não pode causar estranhamento em relação à Teresa, ou seja, não se deve negar ao texto Teresiano a possibilidade de ser interpretado por vias diversas das já canonizadas pelo catolicismo.

Entendendo a poesia teresiana como uma via de maior expressão e menos censura por parte da Inquisição, algumas aproximações em relação ao texto poético e às discussões levantadas por Bataille seram feitas – sempre no intuito de explorar criticamente o conceito de Teresa, ampliando sua análise para além do reduto cristão.

Para iniciar as aproximações entre erotismo e amor em Teresa D'Ávila, as relações expressas em "Sobre aquelas Palavras 'Dilectus meus mihi'"[36] serão as primeiras a serem analisadas. Nessa construção poética, Teresa busca se aproximar do segundo poema dos Cânticos dos Cânticos, "Meu amado é meu e eu sou dele, do pastor das açucenas!" (Ct 2, 16). De fato, toda a construção poética gira em torno desse poema dos Cânticos, obra bíblica tão fundamental para a construção do conceito de *amor esponsal* em Teresa. Aqui, diferentemente dos *Conceitos*, Teresa não busca conceituar o que é o amor que sente por Deus: na poesia, Teresa *experimenta* misticamente tal amor. O interessante da escolha desse texto poético para análise é justamente os lampejos críticos que foram censurados de sua obra mais teológica, os *Conceitos.* Em "Sobre aquelas Palavras 'Dilectus meus mihi'", Teresa se afasta da construção teológica para de fato experienciar a mística de sua teologia.

Apesar do contexto dos Cânticos ser pastoril, com dois personagens – o amado e a amada – muito bem definidos, Teresa, em sua interpretação, explora uma outra relação diante do versículo bíblico: a amada se torna presa, atingida pela arma de um Deus que, se antes era o amado, agora está personificado como caçador. A escolha em alterar as características dos personagens dos *Cânticos* revela uma interpretação diferente do conceito de amor por Teresa. Em sua vivência, o amor e a relação com o divino não são pacíficas, como entre amado e amada, sendo antes violenta, dolorosa e, no limite, muito mais brutal. Ora, enquanto amado e amada passeiam juntos pelo campo nos *Cânticos,* a amada de Teresa é perseguida pelo amado, ferida corporalmente e conquistada à força. Teresa já demonstra, nessa primeira aproximação, que seu conceito de *amor* não se aproxima de um amor "resignado" por Deus, mas antes, de um amor ativo, transformador e vivenciado. Essa diferenciação é importante para o

[36] Texto completo no Anexo I.

contexto da época: Teresa não apenas personifica e pessoaliza a Deus ao ponto de se considerar sua amada, como o aproxima de uma corporificação muito instintiva e corporal – ora, Deus, em outras linhas teológicas visto com tanta distância e tão pouco pessoalizado, agora se torna um caçador que, seguindo seus instintos, se deixa levar pela animalidade.[37]

A figura do Deus caçador é, nessa poesia, conceito chave para compreender o quanto a relação de Teresa com Deus se aproxima de temas do erotismo. A expressão dessa relação entre Teresa e o divino, aqui presa e caçador, revela uma desigualdade de potências entre ambos. Enquanto Teresa é "conquistada a força", atravessada por uma flecha envenenada de amor, Deus é aquele que empunha a arma, ou seja, aquele que proativamente busca pela presa e a toma ferida, sem possibilidade de escape. De fato, em tal poesia, a presa e o caçador – ou ainda, a alma e o divino – se encontram em desequilíbrio, ou seja, não são dois iguais que se encontram, mas um que domina sobre o outro.

Nessa visão, é relevante destacar que o papel do divino é ativamente buscar pela alma esposa. Ou seja, não é a alma que se "renderia" a Deus, pelo contrário, Deus "forçaria" uma rendição. Isso pode ser observado já na segunda estrofe, quando Teresa diz que a alma se "aninha quieta" nos braços de Deus após a rendição de si mesma. A expressão de Teresa, diante de uma relação de conquista por parte de Deus, revela o quanto há uma relação de posse estabelecida em Deus em relação à alma. Essa mesma relação de posse se pode enxergar pela repetição do versículo bíblico dos cânticos, "Meu amado é meu e eu sou dele, do pastor das açucenas!" (Ct 2, 16), ao longo do poema. A repetição dos pronomes possessivos, "meu" e "dele", revelam a constatação de Teresa de um amor que foi conquistado à força e, para além disso, de um amor que exige compromisso. Não seria ir muito longe das leituras teológicas católicas afirmar que Deus exige exclusividade – ora, basta admitir que existe apenas um Deus – , mas Teresa retira de uma discussão teológica uma construção

[37] Essa visão da figura divina como caçador, ou ainda, como violento possui diversos reflexos não apenas da mística cristã mas também nas tradições do paganismo. A imagem do divino que violenta a mulher em diferentes contextos é uma grande e complexa questão para a crítica feminista.

matrimonial com o divino: é preciso que um ceda tudo para o outro; nessa relação, não há espaço para mais nenhuma outra relação, Deus se torna “tudo”.

É possível enxergar nessa relação o conceito de erotismo tanto analisando a alma como presa quanto o divino como caçador. No caso da alma, há uma entrega definitiva, consciente e integral ao Deus-caçador. Em outras palavras, para ser uma com Deus, a alma se perde de si mesma, se aniquila de forma voluntária para se entregar completamente – o que revela a relação erótica. Na intenção de que Deus seja “tudo”, a própria alma se torna “nada”, ou seja, a desigualdade de potências faz com que o amor entre ambos seja aniquilador – o que também pode ser expresso através da violência da conquista. Para Bataille (2021), há na base da experiência erótica um estouro, ou ainda, “(...) uma violência no momento da explosão.” (BATAILLE, 2021, p. 117) que revela uma perda voluntária de si mesmo em favor do outro.

Ora, a presa tanto é violentada, dominada pelo caçador, quanto se entrega sem mais resistência ao caçador.[38] Tal estouro ou explosão pode ser enxergado na segunda estrofe, quanto a flecha transpassa o animal ferido, aqui representado pela alma. E é justamente nesse momento de dor, de extrema violência, que nasce um amor que consome a alma ao ponto dela se entregar, ou ainda, se aniquilar para poder estar com esse Deus. A brutalidade da conquista gera por consequência, um desequilíbrio entre os dois personagens, visto por Bataille (2021) também como expressão do erotismo. A conquista, a violência e a perda de si em favor de outro revelam um amor erótico.

> O erotismo, já o disse, é a meus olhos o desequilíbrio em que o próprio ser se coloca em questão, conscientemente. Em certo sentido, o ser se perde objetivamente, mas então o sujeito se identifica com o objeto que se perde. Se for preciso, posso dizer, no erotismo: EU me perco. Sem dúvida, não se trata de uma situação privilegiada. Mas a perda voluntária implicada no erotismo é flagrante: ninguém pode duvidar dela. (BATAILLE, 2021, p.55)

[38] De fato, o movimento de Teresa é extremamente paradoxal. A vítima, que seria a alma, ao mesmo tempo em que se deixa dominar, resiste ao caçador. Há uma entrega final da alma de si mesma, mas sem antes haver um movimento de brutalidade, resistência e dor. De certo modo, também o caçador se vê atrelado à alma, não sendo apenas conquistador, mas também conquistado. Esse movimento será mais bem avaliado na análise da segunda poesia.

Bataille (2021) revela que há nessa perda de si em favor do outro um desequilíbrio consciente e uma identificação entre ambos na relação erótica. Ora, é possível enxergar na poesia analisada esse mesmo sentido de identificação, reforçada mais uma vez pelo versículo dos Cânticos “Meu amado é meu e eu sou dele, do pastor das açucenas!” (Ct 2, 16). A relação de identificação é gerada através da consciência da desigualdade de potências, onde cada um assume um papel diferente em relação ao poder. Contudo, ainda que haja uma desigualdade de potências na relação entre alma e divino, presa e caçador, ambos se encontram e se identificam em uma relação de domínio, entrega e apaixonamento. Ambos se pertencem, em lugares de poder distintos. Em outras palavras, ainda que Deus seja o conquistador, em alguma medida, também perde parte de si mesmo pela conquistada. A conexão entre ambos é unitiva.

Para além dessa interpretação, é interessante também analisar a figura do Deus-caçador, posto na poesia como dominante sobre a presa. Em Bataille (2021), a relação erótica, envolta na violência e na infração, também se conecta com a animalidade. Ou seja, parte do erotismo possui conexão direta com a potência do corpo sexual, do retorno à natureza cujo símbolo é o animal. Assim, a experiência interior do erotismo se conecta à expressão corpórea, o que pode ser visto na personificação de Deus em uma figura potente de domínio, que se lança sobre a alma de maneira violenta, produzindo feridas a partir “(...) da seta eleita ervada em sucos de amor” (V 13-14, Sobre aquelas Palavras ‘Dilectus meus mihi’).

É também essa infração ao que seria o apaixonamento cristão, ou seja, de cortesia e castidade, que transparece a relação erótica que Teresa tece com a figura divina. Aqui, o Deus-caçador não é pai ou amigo, mas “Amado” ou “Amante”, propício a um enamoramento não apenas imaginativo ou contemplativo, mas físico, dado a partir do transpasse da carne, da violência e da dor. Tal relação com a bestialidade revela ainda um “incontrole” por parte tanto de Deus quanto da alma: no auge da relação amorosa, a razão cede espaço a natureza selvagem, que se expressa através do confronto entre caça e caçador. Há ainda, diante dessa bestialidade, uma experiência acerca da transgressão. O sagrado também se torna um espaço de transgressão, afinal, é

um território que se não deveria atingir – especialmente por mulheres, e mulheres como Teresa.

> Mas experimentamos, no momento da transgressão, a angústia sem a qual o interdito não exisitiria: é a experiência do pecado. A experiência conduz à transgressão acabada, à transgressão bem-sucedida, que, conservando o interdito, conserva-o para dele gozar. A experiência interior do erotismo exige daquele que a faz uma sensibilidade não menor à angústia que funda o interdito do que ao desejo que leva a infringi-lo. É a sensibilidade religiosa que liga sempre estreitamente o desejo e o pavor, o prazer intenso e a angústia. (BATAILLE, 2021, p. 62)

Uma outra face da relação erótica é sua relação e flerte com a morte. Aqui, a poesia “Ante à formosura de Deus” será guia para a discussão. A relação também poderia ser analisada na presa que quase morre para unir a si mesma ao caçador, contudo, isso se torna ainda mais evidente quanto Teresa deseja efetivamente a morte para encontrar completamente com Deus. Ora, ao repetir incessantemente que “morre de não morrer”, Teresa enfatiza o quanto a vida em si mesma causa mais desgosto do que a própria morte. Nesse sentido, a vida é vista como uma “prisão”, que afastaria Teresa de uma união final e definitiva com o próprio Deus.

A desigualdade de potências também pode ser analisada nessa escrita poética. Na terceira estrofe, Teresa intitula Deus como “seu cativo” e afirma sentir “paixão” em enxergar a Deus como prisioneiro. Ora, aqui, as relações entre prisioneiro e liberto se confundem. De certo modo, é agora Teresa que possui, porque está atrelada à vida terrena, domínio sobre Deus, que habita o transcendente. Ambos se encontram presos, seguindo a leitura teresiana, pois não podem estar completamente unidos. É a vida que separa a união definitiva de ambos – vida esta intitulada como “prisão”. De forma quase paradoxal, é por querer uma vida com Deus que Teresa deseja morrer.

Para Bataille (2021), a relação entre a morte, o sacrifício e o apaixonamento revela uma relação erótica. E isso porque o desejo pela aniquilação de si mesmo encontra o auge em uma atitude de sacrifício: por amor e por um desejo avassalador pelo outro, o ser derrama a própria vida para

encontrar uma euforia – que, em Teresa, pode se traduzir no fenômeno místico do êxtase.

> É geralmente próprio ao sacrifício fazer concordar a vida e a morte, dar à morte o jorro da vida, à vida o peso, a vertigem e a abertura da morte. É a vida misturada com a morte, mas nele, no mesmo instante, a morte é signo de vida, abertura ao ilimitado. (BATAILLE, 2021, p. 115)

Aumentando ainda mais a análise, na quinta estrofe, ainda desejando a morte, Teresa afirma que a vida é “amarga” sem o “gozo” do Senhor. Ou seja, Deus aparece aqui como consolador da vida dura da alma esposa, que precisa ser afagada e animada diante de uma vida que é “prisão”. A constatação de que a felicidade só será encontrada na morte, ou seja, que o sacrifício de si mesmo é o caminho para o gozo eterno, também pode ser analisado através do erotismo.

Bataille insiste muito na relação entre o sagrado e a morte, ou seja, o sagrado como um interdito entre vivos e mortos. Há aqui uma grande teoria sobre a relação do interdito – ou seja, da transgressão ao sagrado – com a própria morte. Nessa análise, mesmo o êxtase corpóreo, místico para Teresa, é uma experiência de quase-morte, uma experiência de proporções gigantescas que se assemelha ao êxtase vivenciado na morte.

A relação posta aqui, em detrimento de outras possibilidades de leitura e crítica, é como a teoria teresiana acerca do conceito de *amor* se utiliza da subjetividade para construir um jogo político por conta de seu contexto persecutório, mas, sem deixar de se aventurar em conceitos muito próximos ao erotismo e, também, às heresias. Em outras palavras, Teresa tem ciência de seu contexto quando escreve as poesias e, em um exercício retórico, se afasta das condenações através de suas obras formativas, lugar em que teoriza sobre Deus se utilizando da interioridade ou da subjetividade como modo de contemplar o divino. É ainda muito interessante arriscar tais reflexões acerca do erotismo em Teresa, sendo enfim uma tentativa de “desenclausurar” – com o perdão do neologismo – uma teoria sobre o apaixonamento por Deus que, apesar de considerada isenta de erros pela Igreja, percorre caminhos de leitura e escrita muito diversos do que a própria Igreja intitula como sagrado.

Considerações finais

> Já sabeis que Deus está em toda parte. Pois claro está que, onde está o rei, está, como se diz, a corte, isto é, onde Deus está é o céu. Sem dúvida podeis crer que, onde está Sua Majestade, está toda a glória. Vede que Santo Agostinho falou que O procurou em muitos lugares e só veio a encontrá-lo em si mesmo [...] Por mais baixo que fale, Ele está tão perto que a ouvirá; do mesmo modo, ela não precisa de asas para procurá-Lo, bastando pôr-se em solidão e olhar para dentro de si, não estranhando a presença de tão bom hóspede. (C 28, 2)[1]

Investigar a obra de Teresa D'Ávila é, ao mesmo tempo, uma experiência de contemplação e de crise. Acompanhar a escrita de uma mulher considerada tanto santa quanto próxima aos atos de bruxaria pela Igreja católica traz, inevitavelmente, contrastes de leitura e de interpretação. E isso porque ousar interpretar a obra teresiana para além dos domínios dogmáticos católicos é explorar um território ainda um tanto quanto desconhecido e um tanto quanto rejeitado. Por outro lado, há muito diante da percepção católica já construído, analisado e investigado sobre Teresa – um território seguro e rico para a investigação científica. Escolher interpretar uma obra já tão consolidada dentro das análises e investigações teológicas católicas por vias diversas, incluindo perspectivas feministas e temáticas eróticas, é, de fato, um grande desafio. Contudo, não poderia ser diferente se tratando de Teresa.

Como esperar que o campo de pesquisa seria plano, tranquilo e já traçado, quando a própria vida e obra teresiana não o foi? Repleta de contrastes, lutas interiores, discussões com a própria Igreja, censuras e punições, seria inviável montar uma linha argumentativa que não considerasse as oscilações que acompanham o processo místico e poético de Teresa. Por isso, a importância de começar essa investigação justamente pelo imaginário de Teresa, em uma busca por mapear quais eram as discussões que a monja estava envolta e quem eram seus pares. Ainda, quão relevante compreender seus processos de escrita, a recepção de sua obra, as idas e vindas das análises

críticas dos censores para, justamente, considerar a obra como resultado da vida de Teresa – jamais entendendo a obra como apartada do escritor.

Na tentativa de compreender então a potência de Teresa, o movimento de adentrar seus conceitos principais – aqui compreendidos no *amor esponsal* – se expandiu também para compreender o movimento de reforma do Carmelo, sua Ordem. E isso justamente porque, em Teresa, nunca foi o bastante ter uma vida contemplativa, de estudos e orações: o encontro com o outro – destino do amor divino – se torna essencial para expressar a beleza do relacionamento com Deus. Diferentemente de outras Ordens, o enclausuramento das carmelitas descalças - como serão conhecidas àquelas que aceitarem a reforma proposta por Teresa – não incluía riquezas e descansos, mas uma rotina de trabalhos, tanto interiores quanto exteriores, expresso, fundamentalmente, pela oração. É aparentemente paradoxal que Teresa veja em uma ação contemplativa algo prático – assim como pode parecer paradoxal compreender a autora para compreender sua obra. A oração para ela, porém, estende-se do claustro para a vida comum e o tempo presente, tornando a vida das religiosas consonantes com seu próprio tempo, e não a par dele, isoladas do mundo completamente. Teresa afirma, inclusive, que “(...) para o espiritual sempre estar em aumento, é mister falar do temporal (...)” (MVC 1). Desse modo, Teresa não se isenta do tempo em que vive, apesar de não compactuar com ele.

> Teresa não mais conseguia encontrar um Deus que era visto como responsável pela ordem do mundo, como viam alguns medievais, mas, em um mundo já confuso e confusamente percebido, buscou Deus em seu interior, como aquele que tudo ordena para um sentido de vida apaixonadamente vivido. Nessa percepção, Teresa já sentia antecipadamente os dramas da vida moderna, que ali no século XVI estavam mais que semeados, e já se podia sentir a grande dificuldade de as instituições acompanharem a conquista da autonomia e da fragilidade do indivíduo moderno. (VILLAS BOAS, 2011, p. 163-134).

Em sua relação própria com o século XVI, Teresa se torna um grande anacronismo. As denúncias feitas contra ela à luz da Inquisição espanhola confirmam como sua interpretação da época não coincide com a de seus

confessores. Os processos nos quais Teresa participa como ré eram, predominantemente, fruto da circulação de suas obras, especialmente *Vida* (1565). Nela, Teresa descreve de maneira metódica e detalhada os pormenores de sua vida espiritual, dando ênfase no fenômeno do *êxtase*, para tentar defender-se das acusações de heresia.

De fato, sua relação com o corpo, materializada no *êxtase*, se tornará uma grande questão para os inquisidores, que viam no prazer – especialmente o feminino – um descontrole de proporções diabólicas. Tal interpretação, fruto da misoginia medieval, expressa na concepção da natureza feminina como diabólica, também fez parte da investigação da obra de Teresa, afinal, como não considerar os pressupostos misóginos que levaram a obra teresiana à censura e a própria Teresa às proximidades da fogueira?

Da fundação do convento de São José em 1562 – feita depois de pelo menos cinco anos de análises dos confessores e no mesmo ano em que termina *Vida* - à denúncia inquisitória de 1576, muitos foram os entraves nas novas fundações, deixando Teresa, em ocasião dessa denúncia, paralisada até 1580 por ordem de suas autoridades. Prometendo seguir os conselhos evangélicos - pobreza, obediência e castidade –, Teresa não recusa os tribunais nem foge deles: enfrenta-os através da palavra, redige obras e mais obras acerca de sua própria vida, a fim de tornar confiável sua relação com Deus – o que de fato será possível com sua canonização em 1622 e, posteriormente, com a concessão do título de Doutora da Igreja em 1970 pelo Papa Paulo VI.

Da fogueira aos altares, as contradições preenchem a obra e a história de Teresa. Da formulação do *amor esponsal* aos dilemas de sua recepção, a obra filosófica de Teresa é perpassada pelo julgamento de padres e confessores – todos homens. Considerar Teresa apenas pelo viés de sua pretensa santidade é desconsiderar sua produção como expressão da reflexão religiosa contemporânea ao século XVI. Enxergá-la apenas pela teologia é, também, restringir seu pensamento à uma esfera específica da filosofia e perder a contribuição que sua tese e seu pensamento tiveram para as discussões filosóficas de uma época pré-moderna. Por fim, compreender sua obra apenas

pelo viés literário é deixar de considerar toda uma riqueza de pensamento que entremeia sua escrita. É essencial olhar Teresa de forma interdisciplinar.

Essa investigação procurou retirar o silêncio das produções literárias de Teresa a partir de diferentes abordagens e temáticas, indo além de uma interpretação catequética. Considerar nessa leitura as particularidades de gênero, raça, classe, localidade e contexto histórico se tornou essencial para que essa investigação se tornasse um verdadeiro mosaico acerca do conceito de *amor esponsal* em Teresa, suas aproximações com o erotismo, com a heresia e com sua própria época.

Retirar do silenciamento histórico e epistêmico literatas como Teresa é, mais do que tudo, uma reparação histórica. Que privilégio, de fato, ter espaço para investigar uma mulher tão contrastante e uma obra tão repleta de questões. Cabe à investigação científica continuar desvendando mulheres enclausuradas, tais como Teresa, e trazendo à luz suas obras, pensamentos e vidas, a fim de aumentar a compreensão de que o cânone literário, filosófico e teológico não é um cânone masculino. Para tanto, é essencial atravessar os limites entre os campos do saber, utilizando diferentes ferramentas de leitura e interpretação para analisar a obra e a escritora como um todo.

À experiência literária cabe continuar provocando aos leitores o desejo pela compreensão de mundo e, aos pesquisadores, cabe investigar quais são esses mundos, seus contextos históricos, de gênero, raça e classe. É preciso redescobrir a história para dar nova voz às milhares de mulheres silenciadas por todo o mundo, em tantos contextos históricos. É diante desse sentido que essa pesquisa foi escrita e que mesmo os temas mais complexos foram abordados: uma mulher escritora investigando outra mulher escritora – que desafio, quanta coragem, que privilégio.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AUCLAIR, Marcelle. **Teresa de Ávila**. 3° edição. São Paulo: Quadrante, 2017

AGOSTINHO. **Dos bens do matrimônio.** São Paulo: Paulus, 2014.

BENTO XVI. **Carta Encíclica Deus Caritas est**. São Paulo: Paulinas, 2006.

BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulus, 2015.

BOFF, L. **Experimentar Deus - a Transparência de Todas as Coisas**. Verus: São Paulo, 2002

CARVALHO, V. M. DE**. A poesia da mística e a mística da poesia**. HORIZONTE - Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião, v. 10, n. 25, p. 53-74, 20 mar. 2012.

CRISÓSTOMO. **Comentário às cartas de São Paulo**. Coleção Patrística, vol. 27. São Paulo: Paulus, 2014.

CROATTO, J. S. **As linguagens da experiência religiosa**. São Paulo: Paulinas, 2001.

CROATTO, José Severino. **La propuesta querigmática del Segundo Isaías.** Revista Bíblica, Buenos Aires, n. 2, p. 65-76, 1994

D'ALMEIDA, B. C. **Maria, a discípula amada, nos escritos joaninos**. Humanística e Teologia, v. 38, n. 2, p. 17-29, 1 jul. 2017.

FEDERICI, Silvia. **Calibã e a bruxa: mulheres, corpo e acumulação primitiva**. São Paulo: Elefante, 2017.

FEDERICI, Silvia. **O ponto zero da revolução: trabalho doméstico, reprodução e luta feminista**. São Paulo: Elefante, 2019.

GERSTENBERGER, E. **Teologias no Antigo Testamento**. São Leopoldo: Sinodal, 2007

GOMES, Daiany Souza Macelai de Oliveira. **O Tribunal do Santo Ofício espanhol: Continuidades e inovações nas práticas processuais (Sécs. XIV-XVI)**. 122 f. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2009.

GOÉS, Clara. **Aspectos da espiritualidade feminina em Teresa D'Ávila***.* IN: COSTA, Sandro da; SILVA, Andréia Cristina Lopes Frazão da e SILVA, Leila Rodrigues da (Org.) Atas do Ciclo "A Tradição Monástica e o Franciscanismo". Realizado no Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da UFRJ de 7 a 11 de outubro de 2002. 262 p. – Rio de Janeiro, fevereiro de 2003.

HABOWSKI, A.; ROCHA, L**. Deus: da revelação bíblica à identidade trinitária, o desenvolvimento de uma identidade libertadora.** Reveleteo - *Revista Eletrônica Espaço Teológico. ISSN 2177-952x, 11*(20), 13-29, 2018.

JERÔNIMO. **Comentário ao Evangelho de Mateus.** Coleção Patrística, vol. 44. São Paulo: Paulus, 2021.

JESUS, Teresa de. **Obras completas de Teresa de Jesus**. 8° edição. São Paulo: Edições Carmelitanas; Edições Loyola: 2021.

JURKEVICS, Vera Irene. **Virgem Maria: paradigma da "superioridade espiritual feminina".** Seminário Internacional Fazendo Gênero 9: Diásporas, Diversidades, Deslocamentos. - Florianópolis : Universidade Federal de Santa Catarina, 2010.

KRAEMER, H.; SPRENGER, J. **O martelo das feiticeiras**. Rio de Janeiro: Record; Rosa dos Tempos: 1997

LE GOFF, Jacques; TRUONG, Nicolas. **Uma história do corpo na Idade Média.** Tradução: Marcos Flamínio Pires. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

LIMA, M. G. **O erotismo místico na poesia de Teresa de Jesus: aniquilamento e êxtase na busca do absoluto**. In: II Seminário de Estudos Medievais da Paraíba - Sábias, Guerreiras e Místicas, 2012, João Pessoa/PB. II Seminário de Estudos Medievais da Paraíba - Sábias, Guerreiras e Místicas. João Pessoa: Editora da UFPB, 2012.

LOPES, Marcos Antônio. **Explorando um gênero literário: os romances de cavalaria.** Tempo, Niterói , v. 16, n. 30, p. 147-165, 2011 .

LÓPEZ-BARALT, Luce. **San Juan de la Cruz y el Islam: Una simbología mística compartida**. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Paulinas, 2020.

MARIANI, Ceci Maria Costa Baptista. **Marguerite Porete, teóloga do século XIII: experiência mística e teologia dogmática em O Espelho das Almas Simples de Marguerite Porete**. 2008. 219 f. Tese (Doutorado em Ciências da Religião) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2008.

NOGUEIRA, M. S. M. **Mística Feminina – Escrita e Transgressão**. Revista Graphos, João Pessoa, vol. 17, n° 2, Jul., 2015, p. 91-102

PEDROSA-PÁDUA, Lúcia. **A figura e a obra de Santa Teresa**. IN: Santa Teresa de Ávila em Brasil. Ministerio de Educación, Cultura y Deporte de España. Rio de Janeiro: 2015

PEDROSA-PÁDUA, Lúcia. **Relações e afetos nas cartas de Santa Teresa**. IN.:PEDROSA-PÁGUA, Lúcia (org.) Santa Teresa: mística para o nosso tempo. Rio de Janeiro: Editora PUC Rio; Editora Reflexão, 2011.

PEDROSA-PÁDUA, Lúcia. **Santa Teresa de Jesus: mística e humanização**. São Paulo: Paulinas, 2015.

PELAYO, Menendez. **Historia de los heterodoxos españoles**, II Volume. Madrid: Editorial Catolica, 1956

PERROT, Michele. **As mulheres e os silêncios da história**. São Paulo: Edusc, 2005.

PORETE, Marguerite. **O espelho das almas simples e aniquiladas e que permanecem somente na vontade e no desejo do amor**. São Paulo: Vozes, 2008

RANKE-HEINEMANN, Uta. **Eunucos pelo Reino de Deus**: Igreja Católica e sexualidade – de Jesus a Bento XVI. 5° edição. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2019

RIBEIRO, António Sanches Ferreira. **O Auto dos Místicos: alumbrados, profecias, aparições e inquisidores (séculos XVI-XVIII).** Tese (Doutorado em História). Universidade de Coimbra, 2009.

ROUDINESCO, Elisabeth. **A parte obscura de nós mesmos: uma história dos perversos.** Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

SANTOS, **Zulmira Sobre livros de cavalarias, leituras e leitores nos séculos XVI e XVII**, in Mongelli, Leônia Márcia (org.) – De Cavaleiros e Cavalarias. Por terras de Europa e Américas. São Paulo: Humanitas, 2012.

STADELMANN, L. **Cântico dos Cânticos**. São Paulo: Edições Loyola, 1998.

SIENA, Catarina de. **O diálogo**. São Paulo: Paulus, 2021.

SPEE, F. **Cautio Criminalis oder rechtliches Bedenken wegen der Hexenprozesse.** Tradução do latim de Joachim Friedrich Ritter. München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1987.

VANNINI, Marco. **Introdução à Mística.** São Paulo: Loyola, 2005

VASSE, Denis. **Leitura psicanalítica de Teresa D'Ávila**. São Paulo: Loyola, 1994.

VÁZQUEZ, José Antonio Álvarez. **Teresa de Jesús y la Escuela de Salamanca.** In: Cuadernos de CC.EE. y EE., nº 37, 2000. (p.121-128)

VECHINA, J. C. **Santa Teresa de Jesus e los letrados**. Didaskalia, v. 45, n. 2, p. 323-367, 1 jun. 2015.

VIEIRA, Antônio. **Sermões**. Vol. VIII. Erechim: EDELBRA, 1998.

VILLAS BOAS, Alex. **A mística poética como reinvenção da própria vida ou a poesia de si em Santa Teresa De Ávila.** IN.:PEDROSA-PÁDUA, Lúcia (org.) Santa Teresa: mística para o nosso tempo. Rio de Janeiro: Editora PUC Rio; Editora Reflexão, 2011. P. 161- 187

ZABATIERO, Júlio Paulo Tavares. **Um Deus à altura dos desafios da realidade (Isaías 40-55).** Âncora – Revista Digital de Estudos em Religião, v. 2, jun. 2007.

ANEXO I

Sobre aquelas Palavras: “Dilectus meus mihi”

Entreguei-me toda, e assim

Os corações se hão trocado:

Meu amado é para mim,

E eu sou para meu Amado.

Quando o doce Caçador,

Me atingiu com sua seta,

Nos meigos braços do Amor,

Minh’alma aninhou-se, quieta.

E a vida em outra, seleta,

Totalmente se há trocado:

Meu amado é para mim,

E eu sou para meu Amado.

Era aquela seta eleita

Ervada em sucos de amor,

E minha alma ficou feita

Uma com o seu Criador.

Já não quero eu outro amor,

Que a Deus me tenho entregado:

Meu amado é para mim,

E eu sou para meu Amado.

ANEXO II

Ante à formosura de Deus.

Vivo sem em mim viver,

E tão alta vida espero

Que morro de não morrer.

Já fora de mim vivi

Desde que morro de amor;

Porque vivo no Senhor,

Que me escolheu para Si.

O coração lhe rendi,

E nele quis escrever

Que morro de não morrer.

Esta divina prisão

De amor, em que sempre vivo,

Faz a Deus ser meu cativo,

E livre meu coração;

E causa em mim tal paixão

Deus prisioneiro em mim ver,

Que morro de não morrer.

Ai! Como é larga essa vida

E duros estes desterros!

Este cárcere, estes ferros

Em que a alma vive metida!

Só de esperar a saída

Me faz tanto padecer,

Que morro de não morrer.

Ai! Como a existência é amarga

Sem o gozo do Senhor!

Se é doce o divino amor,

Não o é a espera tão larga:

Tire-me Deus esta carga

Tão pesada de sofrer,

Que morro de não morrer.

Só vivo pela confiança

De que um dia hei de morrer;

Morrendo o eterno viver

Tem, por seguro, a esperança.

Ó morte que a vida alcança,

Não tardes em me atender,

Que morro de não morrer.

Olha que o amor é bem forte!

Vida, não sejas molesta;

Vê: para ganhar-te resta

Só perder-te: – feliz sorte!

Venha já tão doce morte;

Venha sem mais se deter,

Que morro de não morrer.

Lá no Céu, definitiva,

É que a vida é verdadeira;

Durante esta, passageira,

Não a goza a alma cativa.

Morte, não sejas esquiva;

Mata-me, para eu viver,

Que morro de não morrer.

Ó vida que posso eu dar

A meu Deus, que vive em mim,

A não ser perder-te, a fim

De o poder melhor gozar?

Morrendo o quero alcançar,

E não tenho outro querer,

Que morro de não morrer.

Se ausente de meu Deus ando,

Que vida há de ser a minha

Se não morte, a mais mesquinha,

Que mais me vai torturando?

Tenho pena de mim, quando

Me vejo em tanto sofrer,

Que morro de não morrer.

Já de alívio não carece

O peixe em saindo da água,

Pois tem fim toda outra mágoa

Quando a morte se padece.

Pior que morrer parece

Meu lastimoso viver,

Que morro de não morrer.

Se me começo a aliviar

Ao ver-te no Sacramento,

Vem-me logo o sentimento

De não te poder gozar.

Tudo aumenta o meu penar,

Por tão pouco assim te ver,

Que morro de não morrer.

Quando me alegro, Senhor,

Pela esperança de ver-te,

Penso que posso perder-te,

E se dobra a minha dor:

E vivo em tanto pavor,

Sem na esperança esmorecer,

Que morro de não morrer.

Oh! Tira-me desta morte,

E dá-me, Deus meu, a vida;

Não me tenhas impedida

Por este laço tão forte.

Morro por ver-te, de sorte

Que sem ti não sei viver,

E que morro de não morrer.

Choro a minha morte já;

E lamento a minha vida,

Enquanto presa e detida

Por meus pecados está.

Ó meu Deus quando será

Que eu possa mesmo dizer

Que morro de não morrer?