

ENTRE CORPO E ESPÍRITO: O LIVRO DA VIDA, DE SANTA TERESA D'ÁVILA

Francilene Maria Ribeiro Alves Cechinel*

Resumo: em *O livro da vida*, Teresa Sanchez de Cepeda y Ahumada descreve os comportamentos que tantas vezes a levaram aos tribunais da Inquisição, mas, mais do que isso, registra sua própria versão da intensa disputa entre o divino e o diabólico, a vida e morte, no corpo e no espírito de uma mulher na Espanha do século XVI. Analisado sob a ótica da escrita feminina, dos gêneros autobiográficos e do erotismo, tal livro adquire nova relevância histórica e literária e a figura de Santa Teresa D'Ávila renova seu impacto sobre o imaginário e o pensamento contemporâneos.

Palavras-chave: escrita feminina; gêneros autobiográficos; erotismo.

THE BATTLE BETWEEN BODY AND SPIRIT IN THE LIFE OF SAINT TERESA D'ÁVILA BY HERSELF

Abstract: in *The life of saint Teresa D'Avila by herself*, Teresa Sanchez de Cepeda y Ahumada describes the reasons why she was so many times persecuted by the Inquisition, but, more than that, she registers her own version of the intense dispute between divine and diabolic, life and death, over body and spirit of a woman from 16th century in Spain. Analyzed under the scope of women's writing, autobiographical genres and eroticism, this book acquires new historical and literary relevance and Saint Teresa D'Avila figure renews her impact upon the imaginary and contemporaneous thinking.

Keywords: women's writing; autobiographical genres; eroticism.

A santa afasta-se com terror do sensual: ela ignora a unidade das paixões inconfessáveis deste último com as suas.

(Georges Bataille)

O corpo e o espírito nos primórdios da Igreja

Para os primeiros pensadores cristãos do mundo antigo, cada um dos sentidos do corpo era uma porta de entrada para a tentação, chamando atenção para sensações e desejos que levavam ao pecado:

* Doutoranda em História da Literatura pela Universidade Federal do Rio Grande – FURG.

A extensão com que os Pais explicaram o mundo carnal, sexual, em termos de sensualidade física revela muito a respeito de sua compreensão da sexualidade e do papel que desempenha no mundo. O sexo era o cerne da “carne” e tudo conduzia à sexualidade. Na verdade todas as experiências sensoriais (com a possível exceção das auditivas) eram sexuais, e essa perspectiva formava o pano de fundo da compreensão patrística da natureza da sexualidade. (SALISBURY, 1995, p.36).

Os chamados Pais da Igreja identificaram no sexo um inimigo a ser combatido por todos aqueles que quisessem se aproximar do mundo espiritual e criaram regras específicas para este combate. Entretanto, tais regras eram diferentes para homens e mulheres: a natureza masculina, considerada mais próxima do reino espiritual, era também dotada do poder de ser ativa no mundo e nos relacionamentos com o outro sexo; enquanto a natureza feminina, considerada espiritualmente volúvel, era associada ao reino carnal e devia ser governada pelo poder masculino. Assim o pensamento patrístico dividia o mundo entre os que tomam o prazer de forma viril (função do homem) e os que o aceitam, de forma servil (função da mulher). O corpo feminino, associado sobretudo à libido e à concupiscência, era visto como uma perpétua armadilha da carne para atrair e novamente aprisionar o espírito (e o homem), não apenas no sentido metafórico, mas também fisicamente, por receber dentro de si o órgão sexual masculino durante o intercurso sexual. Apesar de desviado de sua natureza espiritual por tais tentações, o homem restabelecia seu poder ao tomar de forma ativa o corpo da mulher e ao deixá-lo novamente, receptáculo aberto e passivo a sua espera.

Em meio a este sistema dual, entre carne e espírito, difundiu-se pelo Ocidente, durante o século II, uma tradição ascética, “segundo a qual os indivíduos podiam retirar-se da sociedade através de renúncias físicas e, assim fazendo, adquirir poder espiritual” (SALISBURY, 1995, p. 13). Ao renunciarem à sua sexualidade, os celibatários independentes deixavam de desempenhar também os papéis sociais definidos pelo sexo e passavam a conduzir suas vidas com base apenas na espiritualidade. Dessa forma, além de adquirirem poder espiritual, as mulheres adeptas a essa nova tradição, liberadas das obrigações sociais associadas ao sexo feminino, atingiam também outro grau de poder – o poder sobre seus corpos e suas vidas (BROWN, 1990) – e criavam uma nova armadilha para os homens:

No período clássico, que moldou as visões patrísticas, a sexualidade masculina e o poder estavam fortemente vinculados, enquanto a sexualidade feminina era associada à passividade. Assim, se a sexualidade de uma mulher definia seu sexo como subserviente, como

conciliar isso com o ascetismo, que lhe concedia poder? Tratava-se de um problema extremamente sério, uma vez que a relação de poder entre homens e mulheres era considerada fundamental para uma apropriada ordenação do mundo. (SALISBURY, 1995, p. 17).

Para resolver tal questão, foi necessária a criação de uma série de regras para controle da conduta de santas, virgens e viúvas, ou seja, mulheres que, por não terem vida sexual, não tinham também obrigações sociais definidas. Essas regras foram transformadas em leis nos séculos IV e VI e, no século VII, na Espanha, deram origem a uma reforma monástica visando colocar todos os ascetas sob o controle de bispos e integrá-los assim ao sistema hierárquico da Igreja. Em relação aos que não aderiam ao celibato, a medida tomada pela Igreja para disciplinar a sexualidade foi a adoção e instituição do matrimônio e de uma moral da vida conjugal tendo como único objetivo a procriação. No século IX, a união matrimonial passou a ser um ato sacralizado por ritos religiosos destinados a purificar a carne e expulsar o caráter satânico da relação sexual. Assim, excluía-se a busca pelo prazer e a luxúria do leito matrimonial ao mesmo tempo em que se impedia a propagação de problemas decorrentes do modelo aristocrático de casamento, como o concubinato, o repúdio e a união entre parentes próximos (DUBY, 1989). Como lembra Macedo (2002), a virgindade feminina e a submissão do corpo da mulher à tarefa de reprodução de uma linhagem patrilinear passaram então a ser moeda de troca nesse tipo de contrato entre pais e maridos e, assim, o matrimônio concretizou o domínio masculino sobre a sexualidade feminina.

Diante do poder misógino dos clérigos (convencidos da impureza e inferioridade femininas) e do direito dos pais e maridos (que as negociavam como mercadoria), muitas mulheres buscaram novas formas de existência em seitas e sociedades secretas que começaram a proliferar a partir do século XI em cidades da França, Itália e Alemanha. Esses movimentos heréticos eram fundados por leigos que, descontentes com o enriquecimento material e a corrupção da Igreja, desejavam participar de uma vida genuinamente cristã através da pobreza e do ascetismo vivenciados fora de sistemas hierárquicos institucionalizados. Como apontado por Perrot (2008) e por Duby (1989), algumas dessas seitas eram formadas exclusivamente por mulheres que utilizavam seus saberes e sua sexualidade longe do controle masculino e, portanto, longe da razão, de Deus e do sistema de valores cristãos da época, colocando novamente em perigo a ordenação do mundo baseada nos papéis sexuais.

À crise moral da Igreja denunciada por inúmeras “heresias”, juntam-se, a partir do século XIII, crises políticas, sociais e econômicas e, então:

a Igreja enrijece sua posição e supervisiona com fervor os espíritos e os corpos, determinando nova ordem. Entre as drásticas medidas decretadas pelo concílio [de Latrão IV, em 1215], a instauração da comunhão obrigatória anual, acrescida da necessária confissão dos pecados, faz com que o confessor se torne personagem essencial no Ocidente, provocando em contrapartida grande culpabilidade entre os fiéis: o inimigo não estava apenas no exterior, mas no interior de cada um: judeus, leprosos, cátaros (albigenses) e mulheres de ‘maus costumes’, todos os afastados eram suspeitos de constituir uma surda ameaça à existência da Igreja oficial, uma mancha no Ocidente cristão. O horizonte turva-se no século XIII, tanto para as feiticeiras quanto para os considerados ‘irregulares do pensamento’ ou do sexo. (HANCIAU, 2004, p. 60).

Segundo Macedo (2002, p.54), todas essas transformações trazem “consigo uma nova visão de mundo, de Deus, do Diabo e dos males praticados em seu nome”: “até então inofensivo ante a onipotência e a onipresença divina, o ‘Maligno’ ganhou importância na imaginação das pessoas, inclusive dos clérigos.” Neste contexto, as mulheres - inferiores por sua natureza, carnis e fracas, fonte e prolongamento do pecado e da tentação - passaram a ser vistas como seres mais propensos a adorar e seguir o Diabo e muitos dos medos e mitos associados à sua sexualidade incontrolável fundiram-se àqueles que iriam compor o universo demoníaco. O nascimento da Inquisição em 1231 e o surgimento da Reforma Protestante em 1520 completaram o fenômeno de demonização de qualquer comportamento social ou sexual “diferente” em que pudesse ser detectado um caráter supersticioso, herético ou algum saber oculto. Tudo isso passou a ser denominado feitiçaria e atribuído ao Diabo e às suas cúmplices naturais, as bruxas.

Tal onda de repressão exacerba-se no século XVI e chega ao seu auge entre 1560 e 1630, quando é levado à prisão, tortura, condenação e finalmente à morte na fogueira um número imenso de pessoas, que os pesquisadores estimam entre cem mil (PERROT, 2008) e oito milhões (HANCIAU, 2004), mas a respeito do qual todos concordam que a grande maioria era do sexo feminino. Tais mulheres eram acusadas de muitas coisas ao mesmo tempo: de desafiar os poderes masculinos com sua pretensão ao saber, de ofender a razão e a medicina moderna com suas práticas mágicas e de manifestar uma sexualidade que “encarnava a desordem dos sentidos, a ‘parte maldita’ numa sociedade que ordena os corpos” (PERROT, 2008, p.90). Porém, era a dimensão erótica de suas condutas que desempenhava o papel essencial em sua condenação.

Entre a fogueira e o confessionário: a vida de Teresa D'Ávila

É em meio a este panorama que se situa a vida e a obra de Teresa Sanchez de Cepeda y Ahumada, nascida em Ávila, na Espanha, em 1515 e falecida na mesma região em 1582 (COHEN, 1956). Em uma época em que as mulheres não podiam desejar o saber, Teresa lia, escrevia, criava suas próprias teorias e criticava os letrados da Igreja por não saberem responder corretamente seus questionamentos. Em um tempo em que a razão e a natureza masculina tinham a missão de controlar os sentidos e direcioná-los para a elevação espiritual, ela declarava ter experiências místicas que a colocavam em contato direto com Deus e propunha reformular o sistema monástico em que estava inserida. Em uma sociedade onde a sexualidade feminina era cerceada e subordinada aos interesses dos homens, Teresa descrevia como seus sentidos serviam a sua alma e não conseguia evitar o gozo e o êxtase que a invadiam independentemente de sua vontade. Ao longo de toda sua vida, Teresa foi alvo de tantas suspeitas e acusações comuns às mulheres de sua época, que o fato de ter escapado da fogueira e, posteriormente, ter sido canonizada (em 1662) e sido a primeira mulher a receber o título de “doutora da Igreja” (em 1970) parece tão incrível que talvez devesse ser acrescentado à lista de milagres que a Igreja atribuiu a ela.

Após entrar para o convento aos vinte e um anos, contra a vontade de seu pai, Teresa passa a viver livre dos papéis sociais atribuídos ao seu sexo. Seu corpo não seria mais entregue a um marido, entretanto, seu celibato deveria obedecer às leis monásticas de um clero composto por homens e inspirado por valores já bem distantes dos que eram pregados no início do cristianismo. Neste novo ambiente, Teresa contraria novamente as vontades dos que tinham poder sobre ela e passa a guiar sua vida religiosa por suas próprias teorias, construindo uma teologia a partir de sua própria vivência e, finalmente, reformando a Ordem à qual pertencia. Sua relevância histórica e literária, entretanto, vai além da questão religiosa e das atribulações do período em que viveu e passa a ser ainda mais reforçada pelos estudos atualmente voltados para a discussão da escrita feminina, dos gêneros autobiográficos e do erotismo. Sua obra mais famosa, *O livro da vida*, escrita em 1562 e publicada pela primeira vez em 1588, apresenta essas três questões de forma muito nítida.

Partindo da relação entre genealogia literária feminina e discurso autobiográfico, Amalia Pulgarín Cuadrado explica que:

En los orígenes de la tradición escrita de las mujeres encontramos abundantes muestras en forma de cartas, diarios, confesiones o memorias. Fue la adopción de la primera persona lo que les permitió vencer el miedo a introducirse en un mundo ajeno y hostil y superar la inseguridad que les impedía cruzar el umbral de la cultura dominante. Esta inseguridad, provocada por la exclusión o desplazamiento de los espacios públicos, es la que obliga a nuestras primeras escritoras a volver sus textos hacia el interior y convertir este espacio en marco dominante de su escritura. (CUADRADO apud ALVAREZ; PRIETO, 2004, p. 563).

O livro da vida é uma obra autobiográfica escrita por uma mulher durante o Renascimento e em meio à perseguição promovida pela Inquisição contra os hereges. Tendo como autora alguém que reunia em si os principais traços associados aos inimigos da Igreja (era neta de judeus convertidos, mulher e declarava ter visões) em uma época em que ninguém dava credibilidade às palavras de uma mulher e em que a Igreja só admitia a elaboração teológica de homens letrados, *O livro da vida* sobreviveu a todos estes obstáculos e se tornou um dos clássicos da literatura espanhola. Porém, para alcançar espaço em um mundo “alheio e hostil” e “cruzar o umbral da cultura dominante” sem ser punida por ir além do papel que lhe cabia como mulher, Teresa teve que assumir outra postura que a Igreja também desejava incutir nas mulheres: contou sua história como a confissão de um ser frágil, atemorizado e propenso ao erro, que se expõe completamente ao escrutínio da Igreja em busca de orientação e absolvição.

Em parte, podemos dizer que *O livro da vida* era isto também, já que foi escrito a pedido dos confessores de Teresa para ser apresentado à Inquisição como uma prova de que, apesar de sua conduta “diferente” e de suas experiências “raras”, ela vivia conforme os mandamentos da Igreja. Ao recomendar ao padre García de Toledo que rasgasse o que achasse ruim, corrigisse o que estivesse mal explicado ou exposto duas vezes e mandasse copiar o texto por outra pessoa para evitar que alguém reconhecesse sua letra, Teresa abdica de sua autoria e coloca sua versão de sua própria vida à disposição dos homens da Igreja, para que eles decidissem o que devia ou não fazer parte dela. Porém, ao longo do livro fica claro que este poder dado a eles não dizia respeito à vida de Teresa, mas a sua morte, já que eram eles que poderiam autorizá-la ou evitá-la, decretando-a culpada ou não de tudo que, apesar da Inquisição, ela realmente pensava, vivia e escrevia:

Não sei se digo desatinos. Se são, o senhor os corte, e se não são, suplico-lhe que ajude minha simplicidade acrescentando aqui muito. Porque andam as coisas de Deus tão fracas que é preciso defenderem-se uns aos outros os que o servem para ir em frente. E para esses há

poucos olhos e, se um começa a se dedicar a Deus, há tantos que murmuram, que é preciso buscar companhia para defender-se até que já estejam fortes e não lhes incomode o sofrer. Senão, ver-se-ão em grande aperto. (D'ÁVILA, 2010, p. 84).

Assim, em *O livro da vida*, junto a todas as justificativas e desculpas que Teresa direcionava aos seus algozes, é possível encontrar rígidas críticas e propostas renovadoras a respeito da teologia e da Igreja (“porque, não entendendo os mestres o espírito, afligem a alma e o corpo e estorvam o aproveitamento”), ricas metáforas criadas por ela para explicar o que sentia (como a famosa metáfora das águas sobre os estágios das orações e de seus efeitos), além de vários exemplos do papel da mulher no início do Renascimento. As suspeitas da Inquisição a respeito de seu caráter propenso a ilusões, de sua proximidade com o demônio por seu caráter cheio de fraquezas e do medo que incutia nos homens devido a seu caráter tentador eram impostas da mesma forma a Teresa que, apesar de celibatária e obediente a uma ordem monástica, convivia com o mesmo dilema de todas as outras mulheres: a dúvida e o perigo de se entregar a algo que assumiria o controle sobre elas mesmas. Enquanto pai e marido negociavam o corpo físico das que viviam em sociedade, Deus e o Diabo brigavam pela alma de religiosa.

Felizmente para Teresa, ela encontra o caminho para se entregar a Deus, embora seja dessa entrega – que deveria livrá-la completamente da fogueira – que surge o cerne de outra questão pela qual ela passaria novamente à lista de suspeitos da Inquisição e de forma definitiva ao inconsciente coletivo da cultura ocidental: a intensa relação entre a mística e o erotismo. Os místicos diziam ser capazes de experiências de comunicação direta com Deus, durante as quais suas almas fundiam-se à Dele e, como decorrência de tais contatos, gozavam de enorme prazer e carregavam sinais divinos em seus corpos. Entre as primeiras vozes místicas da Igreja, estavam muitas mulheres que, ao explorar os limites da consciência através de “prece, contemplação, estudo, jejum, êxtase, amor louco” e atingir uma “felicidade inefável e dolorosa, torturante e terna”, logo despertaram desconfiança como “criaturas à beira da loucura” (PERROT, 2008, p. 84) e, posteriormente, tornaram-se foco de diversos estudos sobre o corpo e a sexualidade femininos.

A entrega de Teresa a Deus passava por esses caminhos de “tão excessiva dor espiritual e com tão enorme prazer” que a levavam ao desatino e a faziam gastar todas suas forças em tentativas quase sempre infrutíferas de não sucumbir completamente a tais experiências (D'ÁVILA, 2010, p. 269):

Quis o Senhor que eu visse aqui algumas vezes essa visão: via um anjo junto de mim do lado esquerdo em forma corporal, o que não costumo ver, a não ser por maravilha. [...] Esta visão quis o Senhor que eu visse assim: não era grande, mas pequeno, muito bonito, o rosto todo aceso que parecia dos anjos muito elevados que parecem que se abramos inteiros. [...] Via em suas mãos um dardo de ouro grande e no final da ponta me parecia haver um pouco de fogo. Ele parecia enfiá-lo algumas vezes em meu coração e chegava às entranhas. Ao tirá-lo me parecia que as levava consigo e me deixava toda abrasada em grande amor de Deus. Era tão grande a dor que me fazia dar aqueles gemidos, e tão excessiva suavidade que põe em mim essa enorme dor que não há como desejar que se tire nem se contenta a alma com menos do que Deus. Não é uma dor corporal, mas espiritual, ainda que não deixe o corpo de participar em alguma coisa e até bastante. É uma corte tão suave que se passa entre a alma e Deus que suplico eu a sua bondade que a dê a experimentar a quem pensar que eu minto. (D'ÁVILA, 2010, p. 267).

Ao longo de *O livro da vida*, essa combinação de dor e prazer evolui para uma relação de vida – sensualmente e sexualmente estéril para os religiosos – e morte – porta para uma vida eterna de prazeres para aqueles que dedicaram suas vidas a Deus – como muitas passagens do livro ilustram:

Porque nela a alma ainda sente que não está morta de todo, podemos dizer assim, já que está morta para o mundo. (D'ÁVILA, 2010, p. 159).

Porque é preciso coragem, com certeza, porque é tão grande o gozo que parece às vezes que não falta um instante para a alma acabar de sair deste corpo. E que morte feliz seria! (D'ÁVILA, 2010, p.153).

A interdição do desejo e do gozo da vida imposta pelas leis monásticas e a fusão de sua alma com Deus compunham um tipo de morte que o místico impunha ao seu corpo e a sua individualidade, mas que o levava a uma “vida eterna” em Deus, através de uma imortalidade transgressora e erótica, segundo a definição de Georges Bataille de que “o erotismo é a aprovação da vida até na morte” (1987, p. 11). Em seu livro *O erotismo* (1987), Bataille explica que:

Na vida dos crentes e dos religiosos, cujos desequilíbrios não são raros, a sedução não tem frequentemente o genital como objeto, mas sim o erótico. É esta verdade que surge das imagens associadas à tentação de Santo Antônio. O que obceca o religioso na tentação é bem aquilo de que ele tem medo. É no desejo da morte a si mesmo que se traduz sua aspiração à vida divina; desde então esboça-se uma perpétua transformação, onde cada elemento se transforma ininterruptamente em seu contrário. A morte, que o religioso desejou, vem a ser para ele a vida divina. Ele se opôs à ordem genital que carregava o sentido da vida, e reencontra a sedução sob um aspecto que tomou o sentido da morte. (BATAILLE, 1987, p. 215).

A associação do erotismo à vida mística aparece primeiramente nos textos dos próprios Pais da Igreja, quando Santo Agostinho define Eros como a força que impele para Deus (MAY, 1973). Partindo da interpretação do psicólogo Rollo May, “Eros é o que nos impele à união com aquilo a que pertencemos” (MAY, 1973, p. 81), “é o aumento de nossa tensão íntima, que une e liga, constrói e funde” e, portanto, oposto a Thánatos, o instinto de morte (MAY, 1973, p. 95). Sob o ponto de vista da fé religiosa, a afirmação da “vida mesmo na morte” descrita por Bataille (1987) se dá através da crença na ressurreição: nossa volta a Deus – o Pai a quem pertencemos – e nossa nova vida perene em união íntima com Ele. Tal crença vai ao encontro de uma nostalgia decorrente de nossa natureza humana:

Somos seres descontínuos, indivíduos que morrem isoladamente numa aventura ininteligível, mas temos a nostalgia da continuidade perdida. [...] essa nostalgia comanda em todos os homens as três formas de erotismo. Nelas o que está em questão é sempre substituir o isolamento do ser, a sua descontinuidade, por um sentimento de continuidade profunda. [...]

A busca de uma continuidade do ser perseguida sistematicamente para além do mundo imediato aponta uma abordagem essencialmente religiosa. (BATAILLE, 1987, p. 15).

A possibilidade de transgredir os limites de nossa descontinuidade leva ao prazer e confere à experiência mística religiosa o caráter erótico, conforme descrito por Júlia Kristeva (2010, p. 36, p. 45) em seu livro *No princípio era o amor: psicanálise e fé*:

se poderia descrever a fé como um movimento de identificação, que se faz mister chamar primário, a uma instância amorosa e protetora. Para além da percepção de uma separação irremediável, o homem ocidental restabelece por meios “semióticos” mais do que “simbólicos” uma continuidade ou uma fusão com o Outro, não mais substancial e materno, porém simbólico e paterno. [...]

É porque sou separado, abandonado, só face ao outro, que posso galgar psiquicamente esse intervalo que é aliás a condição do meu ser, e encontrar o gozo numa completude (reunião com o pai, ele próprio substituição simbólica da mãe) e numa perenidade (ressurreição) imaginárias.

É este tipo de experiência que Teresa narra em *O livro da vida*, ao descrever o trajeto de dissolução de seu ser descontínuo (através da perda de sentidos, da consciência e do controle de seus próprios movimentos) para atingir a completude em Deus e experimentar o prazer dessa nova existência:

Disse-me o Senhor estas palavras: Desfaz-se toda, filha, para pôr-se mais em mim. Já não é ela quem vive, mas sim Eu. (D'ÁVILA, 2010, p.165).

O que acontece comigo é que – como já disse sobre a oração anterior – experimenta-se o gozo com intervalos. Muitas vezes a alma mergulha ou, para dizer melhor, mergulha-a o Senhor em si e, mantendo-a assim um pouco, só a vontade permanece. (D'ÁVILA, 2010, p. 185).

Estando a alma assim buscando a Deus, sente com um deleite enorme e suave, quase desfalecer-se toda, com um jeito de desmaio, pois vai faltando o fôlego e todas as forças corporais de modo que, se não for com muito esforço, não conseguirá nem mesmo mexer as mãos. [...] Assim, não se beneficia em nada dos sentidos, a não ser para não conseguir deixá-la a seu prazer e, assim, antes a prejudicam. Falar seria demais, porque não atina com formar as palavras. Nem tem força, mesmo que atinasse, para poder pronunciar-la, porque toda força exterior se perde e aumentam as da alma para poder fruir sua glória. O deleite exterior que se sente é grande e muito conhecido. (D'ÁVILA, 2010, p. 164).

Nos encontros com seu “noivo”, Teresa perdia o poder sobre seu corpo, assim como acontecia com as noivas entregues a um noivo de carne e osso. Entretanto, sua “dissolução” – como ser humano descontínuo – lhe proporcionava prazeres especiais que ela gozava independentemente das leis misóginas da sociedade e da Igreja. Arrebatada por sentimentos e sensações muito intensos para a existência passiva e apática destinada às mulheres, ela chegava perto demais da conduta atribuída às “amantes do Diabo”, afinal a força que a impelia para o objeto de seu desejo era incontrolável e apossava-se de todo seu ser com violência, exatamente como uma força demoníaca. Como “um impulso de todo o ser para afirmar-se, fazer-se valer, perpetuar-se e ampliar-se”, “o demoníaco pode ser construtivo ou destrutivo, e em geral é ambas as coisas” (MAY, 1973, p. 137), em um estado extremo que Teresa vive constantemente e descreve tão bem, conforme Bataille (1987, p. 223-224).observa:

trata-se, sem dúvida, do desejo de morrer, mas é, ao mesmo tempo, o desejo de viver nos limites do possível e do impossível, com uma intensidade sempre maior. É o desejo de viver deixando de viver ou de morrer sem deixar de viver, o desejo de um estado extremo que talvez só Santa Teresa tenha descrito com tanta força, ao dizer: “Morro de não morrer!” Mas a morte de não morrer não é precisamente a morte, é o estado extremo da vida; se eu morro de não morrer, é com a condição de viver: é a morte que, vivendo, eu experimento, continuando a viver. Santa Teresa sentiu-se transtornada, mas não morreu realmente do desejo que teve de se perder. Ela perdeu o controle de si, não fez senão viver mais violentamente, tão violentamente que conseguiu dizer para si mesma que estava perto de

morrer, mas de uma morte que, exasperando-a, não fazia estancar a vida.

Essa forma de viver violentamente, buscando o divino com um impulso demoníaco, reforça o erotismo na vida de Teresa, já que, por opor-se à sexualidade reprodutora da vida, “o erotismo, em princípio estéril, representa o Mal e o diabólico” e, segundo Bataille (1987, p. 215), é “justamente desse lado que se ordena a relação última – e mais significativa – da sexualidade e da mística”. Em *O livro da vida*, diversas passagens ilustram essa relação e evidenciam a causa das perseguições e denúncias que acompanharam o nome de Teresa e às quais o mesmo livro responde com sua própria versão da intensa disputa entre o divino e o diabólico, a vida e morte, no corpo e no espírito de uma mulher de sua época.

Referências

BATAILLE, Georges. **O erotismo**. Porto Alegre: L&PM, 1987.

BROWN, Peter. **Corpo e sociedade: o homem, a mulher e a renúncia sexual no início do cristianismo**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990.

COHEN, John Michael. Introdução. In: D'ÁVILA, Santa Teresa. **O livro da vida**. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2010.

CUADRADO, Amalia Pulgarín. Discurso autobiográfico y escritura femenina em la década de los noventa. In: ALVAREZ, María Angeles Hermosilla; PRIETO, Célia Fernández (dir. Congr.). **Autobiografía en España, un balance: actas del congreso internacional celebrado en la Facultad de Filosofía y Letras de Córdoba del 25 al 27 de Octubre de 2001**. Espana: Visor, 2004.

D'ÁVILA, Santa Teresa. **O livro da vida**. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2010.

DUBY, Georges. **Idade Média, idade dos homens: do amor e outros ensaios**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

HANCIAU, Núbia. **A feiticeira no imaginário ficcional das Américas**. Rio Grande: Editora da Furg, 2004.

KRISTEVA, Julia. **No princípio era o amor: psicanálise e fé**. São Paulo: Verus, 2010.

MACEDO, José Rivair. **A mulher na Idade Média**. 5ª Ed. São Paulo: Contexto, 2002.

MAY, Rollo. **Eros e repressão (amor e vontade)**. Petrópolis: Vozes, 1973.

PADILHA, Laura Cavalcante. Mulher de demoníaco em duas novelas camilianas. In: FUNCK, Susana Bornéo (org.) **Trocando idéias sobre a mulher e a literatura**. Florianópolis: UFSC, 1994.

PERROT, Michelle. **Minha história das mulheres**. São Paulo: Contexto, 2008.

SALISBURY, Joyce E. **Pais da Igreja, virgens independentes**. São Paulo: Página Aberta, 1995.