



**UNIVERSIDADE ESTADUAL DA PARAÍBA
CAMPUS CAMPINA GRANDE
CENTRO DE EDUCAÇÃO
DEPARTAMENTO DE LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS GRADUAÇÃO EM LITERATURA E
INTERCULTURALIDADE**

JANAÍNA OLIVEIRA DINIZ

O ESPELHO DE SI:

Espiritualidade e autonomia feminina na literatura mística de Marguerite Porete

**CAMPINA GRANDE
2022**

JANAÍNA OLIVEIRA DINIZ

O ESPELHO DE SI:

Espiritualidade e autonomia feminina na literatura mística de Marguerite Porete

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Literatura e Interculturalidade da Universidade Estadual da Paraíba, em cumprimento à exigência para obtenção do grau de Mestre.

Área de concentração: Literatura e Estudos Interculturais. **Linha de pesquisa:** Literatura, memória e estudos culturais.

Orientador: Profa. Dra. Maria Simone Marinho Nogueira

**CAMPINA GRANDE
2022**

É expressamente proibido a comercialização deste documento, tanto na forma impressa como eletrônica. Sua reprodução total ou parcial é permitida exclusivamente para fins acadêmicos e científicos, desde que na reprodução figure a identificação do autor, título, instituição e ano do trabalho.

D585e Diniz, Janaina Oliveira.
O ESPELHO DE SI: [manuscrito] : Espiritualidade e
autonomia feminina na literatura mística de Marguerite Porete /
Janaina Oliveira Diniz. - 2022.
74 p.

Digitado.
Dissertação (Mestrado em Literatura e Interculturalidade) -
Universidade Estadual da Paraíba, Centro de Educação , 2022.
"Orientação : Profa. Dra. Maria Simone Marinho Nogueira ,
Departamento de Filosofia - CEDUC."

1. Literatura francesa. 2. Literatura mística. 3. Autonomia
feminina. 4. Interioridade. 5. Mística feminina. I. Título

21. ed. CDD 843

JANAÍNA OLIVEIRA DINIZ

O ESPELHO DE SI:

Espiritualidade e autonomia feminina na literatura mística de Marguerite Porete

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Literatura e Interculturalidade da Universidade Estadual da Paraíba, como requisito à obtenção do título de Mestre em Literatura e Interculturalidade.

Área de concentração: Literatura, Memória e Estudos Culturais.

Aprovado (a) em: 11/02/2022.

BANCA EXAMINADORA



Prof.^a Dra. Maria Simone Marinho Nogueira (Orientadora)
Universidade Estadual da Paraíba (UEPB)



Prof.^a Dra. Luciana Eleonora De Freitas Calado Deplagne
Universidade Federal da Paraíba (UFPB)



Prof. Dr. Luciano Barbosa Justino
Universidade Estadual da Paraíba (UEPB)

AGRADECIMENTOS

A escrita de si, em uma definição simples, seria algo interno ao sujeito, os resultados ou consequências que suas vivências teriam produzido dentro dele. No entanto, podemos até conhecer as vivências desse sujeito, mas o fruto que elas geram não, esses frutos só pertencem aqueles que os vivenciaram e depois o transformaram em resultados, que só serão perceptíveis aos olhos de quem realmente busca perceber tal reflexo interno, mas que serão notáveis se houver um tipo de permissão, ação essa concedida a nós pelo próprio ato de escrever, pois escrever sobre si é permitir, é possibilitar que o outro te enxergue como você gostaria de ser visto. O nosso agradecimento aqui é um pouco disso, é fazer com que aqueles que contribuíram para a existência desta pesquisa sintam a excelência da realização de um dever, de um prazer, de um ser cumprido.

Primeiramente, minha eterna gratidão e todas as honras a Deus, Dama Amor, Uno, Universo, Deidade, todos esses, que por mais nomeações que possa receber, na perspectiva da mística seria um só, um indefinido. Palavras aqui jamais definiriam o que sinto nesse momento, então me abstenho de mais, e deixo o meu silêncio em honra e glória.

Minha eterna gratidão, amor, admiração, respeito e todas as honras que possam existir, a essa mulher, minha mãe Maria do Céu, que é um exemplo de força, coragem e amor. Foi quem confiou em todos os meus sonhos, e sonhou junto comigo, sem questionar se fez presente em todos os momentos, me ajudando a realizar todos eles. A ela devo minha existência e todo o meu ser, sou e serei eternamente grata por tê-la como mãe. Te amo para além do tempo.

Minha gratidão e amor ao meu pai, que não se faz presente em corpo, mas que se encontra eternamente dentro de mim. Obrigada por tudo, te amo.

Minha gratidão e respeito a Arthur Velázquez, meu parceiro de vida, meu grande amor, que se fez presente em força, incentivo, colaborando todos os dias para que isso fosse possível. Sua dedicação a nós dois está inscrita dentro de mim, por meio da admiração que sinto por você, do amor e de nosso bebê – ainda sem nome – que está aqui dentro de meu ventre, me fazendo perceber que transcendemos a nós dois e nos tornamos um só. Muito obrigada por tudo que estamos construindo juntos. Te amo para além do tempo!

Minha gratidão e respeito aos meus amigos Adelino Silva e Pedro Costa, que estão comigo desde o início de minha vida acadêmica, a ultrapassando e tornando-se meus grandes amigos, meus irmãos. Sendo aristotélica, nossa amizade é um encontro de almas

proporcionado pela vida. Obrigada por acreditarem em mim, obrigada por existirem. Amo vocês.

Minha gratidão e respeito aos meus amigos Tatiane Fernandes e Antônio Carlos (o famoso Neto). Vocês foram uma das grandes descobertas que vivi no mestrado. Ganhar a amizade de vocês, compartilhar nossos medos, nossas vivências durante esse tempo foi e é uma grande aprendizagem. Mais que descoberta, fomos um encontro de almas prontas para viver cada pedacinho desse capítulo chamado mestrado, agora e sempre quero viver com vocês uma coisa chamada história de vida. Quero vocês sempre presentes, pois o Amor nos reuniu e nos fez perceber que somos as “amigas que a gente gosta” (piada interna), que a gente ama.

Minha gratidão e respeito a Simone Marinho, minha orientadora, minha grande mestra, que vem me acompanhando desde o início da minha vida acadêmica. Obrigada por confiar em mim, por estar comigo mais uma vez nessa experiência mística, real e de vida. Admiro a mulher, a professora, a pessoa que és. Eterna Gratidão!

Minha gratidão e respeito aos mestres Diógenes Maciel e Reginaldo Oliveira que contribuíram para a minha formação acadêmica de maneira exemplar. A vocês, meu muito obrigada.

Minha gratidão à vida, que me proporcionou essa jornada inesquecível, onde conheci pessoas, compartilhei vivências, dores, alegrias, onde também conheço um pouco mais de mim a cada dia, e aprendo todos os dias que a gratidão vem de dentro, e não importa o quanto a gente agradeça a outros se não soubermos reconhecer nossos próprios esforços. Por isso, agradeço a mim, por não ter desistido nos momentos difíceis, e por ter acreditado e feito dar certo. Agradeço por estar amadurecendo a cada dia.

Minha Gratidão à mística francesa Marguerite Porete e aos seus ensinamentos. Aprendi com a mística que certas coisas não são passíveis de definição, que todas as palavras utilizadas aqui são ineficientes diante do bem que vocês – aqui mencionados — causaram em minha vida. Assim como o Amor, a gratidão é inefável, mas quero que saibam: agradecer é reconhecer que cada um de vocês é parte deste trabalho e de minha vida.

Gratidão ao Amor – Deus!

Eu existo em você.

“Ame em mim e me amará”
Marguerite Porete

RESUMO

Nossa pesquisa, intitulada *O Espelho de si: espiritualidade e autonomia feminina na literatura mística de Marguerite Porete*, consiste em indagar a atuação da mulher medieval, ressaltando questões referentes às relações de poder entre essa e a Igreja, assim como, sua espiritualidade e seu processo intelectual, literário e linguístico, embasados no cerne da mística feminina do século XIII, período que consiste no florescimento e autonomia da mística cristã no Ocidente. Temos como objeto de estudo a obra *O Espelho das Almas Simples e aniquiladas e que permanecem somente na vontade e no desejo do Amor*, da autora francesa Marguerite Porete, representante do estilo de vida beguinal e atuante em seu contexto sociocultural que, por meio de sua literatura mística, em nosso estudo representará, junto a seu livro, alguns aspectos da autonomia feminina no período medieval. Propomos, aqui, analisar o itinerário poretiano, de maneira a compreender seu percurso de elevação espiritual, desenvolvido com base na temática dos sete graus da Alma que servem de fio condutor para o aniquilamento, enfatizando o quinto e o sexto grau que nos anunciam a presença de uma interioridade ou de um *eu* que reflete sobre suas ações e acaba por conhecer a si mesmo quando se torna una com Deus. Portanto, descrevemos a jornada espiritual percorrida pela personagem Alma que deseja atingir o aniquilamento e destacamos que o processo de aniquilação perpassa o âmbito espiritual, inserindo Marguerite Porete em seu contexto como personagem atuante da história da mulher medieval por intermédio de sua oralidade e sua escrita, entendidas como o lugar de onde ela fala, por executar uma linguagem própria que ressignifica a literatura cortês e os dogmas religiosos, transformando-a em um sujeito de atuação do qual emana o discurso. Nessa perspectiva, compreendemos ser a obra um relato da experiência mística de Porete que acaba refletido nos acontecimentos de sua vida. Com isso, o itinerário místico além de tratado espiritual é visto como representação da conjectura social de sua autora, uma escrita de si. Para tanto, adotamos as seguintes referências teóricas NOGUEIRA (2017; 2019; 2020), CERTEAU (2015), FEDERICI (2017), BARROS (2012; 2017), MCGINN (2012; 2017), MARIANI (2008), SCHWARTZ (2005), PERROT (2019), dentre outras.

PALAVRAS-CHAVE: Literatura francesa. Literatura mística. Autonomia Feminina. Interioridade. Mística feminina.

ABSTRACT

Our research, entitled *The Mirror of the Self: Spirituality and Female Autonomy in Marguerite Porete's Mystical Literature*, consists of investigating the role of medieval women, highlighting issues related to the power relations between her and the Church, as well as her spirituality and her process. intellectual, literary and linguistic, grounded in the core of the feminine mystique of the thirteenth century, a period that consists of the flowering and autonomy of Christian mysticism in the West. We have as object of study the work *O Espelho das Almas Simples e annihiladas* and that remain only in the will and desire of Love, by the French author Marguerite Porete, representative of the beguinal lifestyle and active in its sociocultural context that, through its mystical literature, in our study she will represent, along with her book, some aspects of female autonomy in the medieval period. We propose here to analyze the Poretian itinerary, in order to understand its path of spiritual elevation, developed based on the theme of the seven degrees of the Soul that serve as a guiding thread for annihilation, emphasizing the fifth and sixth degrees that announce the presence of an interiority or a self that reflects on its actions and ends up knowing itself when it becomes one with God. Therefore, we describe the spiritual journey taken by the character Alma who wants to achieve annihilation and we emphasize that the process of annihilation permeates the spiritual scope, inserting Marguerite Porete in her context as an active character in the history of medieval women through her orality and her writing, understood as the place from which she speaks, for executing her own language that resignifies courtly literature and religious dogmas, transforming her into a subject of action from which the discourse emanates. From this perspective, we understand that the work is an account of Porete's mystical experience that ends up reflected in the events of his life. With this, the mystical itinerary, in addition to being a spiritual treaty, is seen as a representation of the social conjecture of its author, a writing of the self. To this end, we adopted the following theoretical references NOGUEIRA (2017; 2019; 2020), CERTEAU (2015), FEDERICI (2017), BARROS (2012; 2017), MCGINN (2012; 2017), MARIANI (2008), SCHWARTZ (2005), PERROT (2019), among others.

KEY-WORDS: French literature. Mystical literature. Female Autonomy. Interiority. Feminine mystique.

SUMÁRIO

1 – INTRODUÇÃO	9
2 – MÍSTICA, TEOLOGIA E MULHERES	133
2.1 MULHERES BEGUINAS: ESPIRITUALIDADE E AUTONOMIA	244
3 – RELATAR A SI: AUTONOMIA SOBRE O DISCURSO	333
3.1 MAGUERITE PORETE: UMA IMAGEM REFLETIDA NO ESPELHO	377
4 – MARGUERITE PORETE: LITERATURA E ESPIRITUALIDADE	51
4.1 “A ESPIRITUALIDADE COMO EXPERIÊNCIA DO CORPO”	54
4.2 INTERIORIDADE E LINGUAGEM MÍSTICA	60
CONSIDERAÇÕES FINAIS	66
REFERÊNCIAS	69
ANEXOS	72

1 – INTRODUÇÃO

Nossa pesquisa é fruto de um trabalho anterior, realizado para a conclusão do Curso de Graduação em Filosofia pela Universidade Estadual da Paraíba, intitulado *A morte mística em Marguerite Porete: Caminho, aniquilamento e retorno*, onde tivemos como objeto de estudo a obra *O Espelho das Almas Simples e Aniquiladas e que permanecem somente na vontade e no desejo do Amor*¹. No trabalho em questão, a obra foi abordada com base em uma ótica filosófica, tratando a temática do aniquilamento de maneira conceitual, e objetivando suas possíveis definições acerca da investigação sobre os estágios e a simbologia da morte, esta que junto ao aniquilamento fez parte dos objetivos específicos da pesquisa que conclui que os caminhos que tecem a aniquilação da alma compõe um tipo de morte mística, sendo ambos — aniquilamento e morte — uma junção do processo de elevação espiritual percorrido pela personagem principal da referida obra.

Considerando a relevância histórica da obra *O Espelho das Almas Simples* e a importância do papel da mulher com base em sua autora, Marguerite Porete, retomamos o estudo do escrito poretiano, atribuindo a este uma visão literária que, como ferramenta de pesquisa, acreditamos atuar também no âmbito social, desmistificando a atuação do feminino na sociedade vigente do século XIII, considerado por Bernard McGinn o florescimento da mística. A comunidade mística surge dentro das bases teológicas da instituição religiosa, perpassando seus muros e se desenvolvendo junto aos movimentos leigos que tiveram como base a língua vernácula e um grande número de mulheres que, em seu enredo, foram denominadas de beguinhas: mulheres economicamente independentes, intelectuais e democráticas que viviam em comunidades próprias — localizadas nos centros urbanos — mas que transitavam entre o clero e as pessoas comuns.

Estas mulheres desejam a comunhão com Deus (união humano-divino) por intermédio de suas experiências místicas, que consistiam na elevação ou ascese do espírito. As beguinhas ou mulheres místicas adotaram um estilo de vida autônomo perante a instituição, ressignificando a busca por Deus com base na linguagem literária do amor cortês. Sendo assim, à medida que temos os trovadores com suas canções, temos também as *trobairitz* que falaram em “[...] seu nome como mulher [...] onde se diz a sua individualidade[...]

¹ Em nossa pesquisa utilizamos a tradução em português, realizada por Sílvia Schwartz e publicada pela Editora Vozes em 2008. Isto posto, esclarecemos que iremos nos referir à obra poretiana, a partir de agora, somente como *O Espelho das Almas Simples*, *Le Mirouer* ou simplesmente *O Espelho*.

(RÉGNIER-BOHLER, 1990, p. 519) que é construída na oralidade e na escrita, embasadas nos gêneros visionários, cartas, poesias, versos e prosas.

Dentro deste movimento de mulheres, assinalamos Marguerite Porete, que se constitui como uma intelectual e protagonista de sua história por meio de sua obra *O Espelho das Almas Simples*, considerado um dos textos mais antigos da literatura francesa, este permaneceu com sua autoria desconhecida até 1944, quando a estudiosa italiana Romana Guarnieri atribuiu o escrito a Marguerite Porete, tornando “pública a questão em artigo no *L’Osservatore Romano* de 16 de junho de 1946” (TEIXEIRA, 2008, p. 17). A obra teve o seu original escrito em picardo — língua materna de Marguerite Porete — e foi propagado em algumas traduções para o latim, médio-francês e médio-inglês.

Nascida na região de Hainaut, mística e atuante do estilo de vida beguinal, Marguerite Porete foi presa — e assim permaneceu por quase dois anos — e condenada à fogueira em 1310, tendo sua execução ocorrida na praça de Grève, em Paris, no dia 1 de junho do mesmo ano, com alegação de heresia devido às palavras contidas em seu livro. Sublinhamos que a obra poretiana é composta por um total de 140 capítulos², que, pós análise pela instituição religiosa, se tomou conhecimento de que somente alguns artigos/capítulos³ divergiam do código ou dogma institucional da Igreja Católica, o que por sua vez acarretou na condenação por heresia de Marguerite Porete.

Destarte, o itinerário poretiano perpassa por saberes filosóficos e teológicos, combinando o estilo literário do amor cortês com os gêneros épicos e alegóricos; escrito em verso e prosa, descreve de forma didática a experiência mística de sua autora, narrada de maneira dialógica por suas personagens principais, Alma e Dama Amor/Deus, e sua antagonista, a Razão. O diálogo atravessa parte da obra e relata o caminho percorrido pela Alma que busca por meio do *aniquilamento* — esse que permeia o “espaço do vazio” — sua purificação, para, então, unir-se à Dama Amor/Deus.

Assim sendo, compreendemos parte da mística cristã como uma experiência do espírito, que transfigura o ser humano e Deus em um só. Ela também pode ser percebida

² É possível observar, no capítulo 2 de nossa pesquisa, intitulado *Relatar a si: Autonomia sobre o discurso*, uma exposição detalhada dos 140 capítulos da obra poretiana que corroboram diretamente com as análises referentes às questões de autoria e escrita de si.

³ “O processo tem início com a condenação do livro de Marguerite Porete por teólogos da Universidade de Paris em 11 de abril de 1309. Vinte e um mestres em teologia são convocados pelo inquisidor Guillaume de Paris para fazer o julgamento de um livro de onde se havia tirado **quinze artigos suspeitos**. Não se pode saber pelos documentos se esses teólogos tiveram acesso à obra ou apenas julgaram os artigos isolados. Antes do processo oficial, o *Mirouer* já havia sido condenado por Guy de Colmieu, bispo de Cambrai que, em 1306 fez queimar o livro em praça pública na cidade de Valenciennes em presença de sua autora e proibiu, sob pena de excomunhão, que ela difundisse ou pregasse suas ideias” (MARIANI, 2008, p.49, grifo nosso).

como um “lugar” de expressão daquelas que foram marginalizadas e estigmatizadas como inaptas intelectualmente, as mulheres, as quais, proibidas de falar à sua maneira, em público, encontraram no cenário místico seu lugar de autonomia. Posto isto, nosso intuito foi o de destacar a experiência mística da autora francesa Marguerite Porete, nos debruçando sobre os *estágios* da Alma e como tal caminho conduz ao *aniquilamento*, da mesma forma que ele contribui para seu percurso de criação literária e evolução intelectual, atribuindo a essa mulher — Marguerite Porete — um lugar de fala que compete aos dias de hoje em um posicionamento político e social, que acreditamos ser intermediado pela mística e concebido pela experiência descrita na obra poretiana.

Deste modo, enfatizamos em nossa pesquisa a vida e obra de Marguerite Porete, visando a investigação acerca do curso espiritual da personagem Alma e o “lugar” que ela a insere, entendendo este não somente no plano da espiritualidade, mas no âmbito social, possibilitando a compreensão da existência de um *eu/interioridade*, subjetividade, concebida mediante uma linguagem própria ou linguagem mística que ressignifica o papel da mulher no âmbito religioso e no contexto da Idade Média. Nesta perspectiva, acreditamos que *O Espelho*, além de relatar uma experiência mística, traz consigo traços significativos da vida de sua autora, sendo esta obra compreendida, aqui, como uma escrita de si, resultante da ação espiritual, que atribui a nossa autora legitimidade e autonomia de fala embasadas também em um processo subjetivo.

Posto isto, destacamos que o processo de desenvolvimento do nosso estudo foi dividido em três momentos. O primeiro consiste em um resgate histórico com o intuito de demonstrar as bases institucionais e linguísticas da mística, assim como, alguns dos principais nomes de mulheres atuantes na mística do Ocidente. Essa ação de rememoração é necessário para que possamos vislumbrar o espaço de origem da literatura mística feminina⁴, e também o protagonismo da mulher na sociedade medieval. Em um segundo momento, constituímos nossa pesquisa dentro das bases sistemáticas da compreensão sobre autoria na Idade Média, e como esse processo é resgatado e ressignificado pela contemporaneidade. Para tanto, destacamos nesse capítulo fragmentos da obra que nos dão uma maior percepção da vida de Marguerite Porete, viabilizando uma melhor compreensão do processo de interioridade ou subjetividade que determina ser a obra uma escrita de si.

⁴ Compreendemos os possíveis questionamentos referentes ao termo “feminino” ou a própria expressão “mística feminina”, mas destacamos que em nossa pesquisa ele é utilizado por fazer referência ao movimento de mulheres que surgiu na Idade Média e que neste momento deve ser entendido no sentido de autoria feminina. De toda forma, indicamos o artigo de NOGUEIRA, 2021 “Mística feminina medieval: um ensaio de categorização”.

No terceiro e último momento, nos debruçamos de maneira mais enfática no escrito poretiano, percorrendo o caminho do aniquilamento e como esse, devido a sua forma singular de expressão, deságua no plano espiritual e no concreto/sóciocultural, refletindo a existência de uma consciência de si — por parte da personagem Alma, mas também de sua autora — uma interioridade resultante em um relato espiritual e de vida. Acreditamos que este e o capítulo anterior se inter cruzam — um nos apresenta algo mais teórico, outro uma análise literária, metafórica — sendo que a obra como escrita de si só é possível porque sua ação espiritual comunga com o social, onde a subjetividade de nossa autora é percebida.

Para o percurso apresentado, usaremos como aportes teóricos Daniele Régner-Bohler (1990) - *Vozes literárias, vozes místicas*; Schwartz (2005) - *A béguine e al-Shaykh: Um estudo comparativo da aniquilação mística em Marguerite Porete e Ibn' Arabi*; Ceci Maria Costa Baptista Mariani (2008) - *Marguerite Porete, teóloga do século XIII: Experiência mística e teologia dogmática em O Espelho das Almas Simples de Marguerite Porete*; Michel de Certeau (2015) - *A fábula mística: Séculos XVI e XVII*; Bernard McGinn (2012; 2017) – *As fundações da mística: das origens ao século V; O florescimento da mística: Homens e mulheres da nova mística (1200-1350)*; Silvia Federici (2017) - *Calibã e a bruxa: mulheres, corpo e acumulação primitiva*; Michel Foucault (2018) - *A escrita de si*, dentre outros que foram e serão citados ao longo desta pesquisa.

2 – MÍSTICA, TEOLOGIA E MULHERES

Quando estudamos a Idade Média em busca de compreender o papel das mulheres neste contexto, logo as vinculamos à mística cristã, visto que há um grande número de mulheres atuantes neste movimento⁵, do qual podemos considerar seu lugar de fala⁶. No entanto, entendemos a problemática que gira em torno deste conceito nos dias atuais, vale aqui realizar algumas ressalvas que possam esclarecer sua utilização em nossa pesquisa. Fazendo uso das palavras de Djamila Ribeiro (2019, p.60), o termo utilizado anteriormente não se trata em “afirmar as experiências individuais, mas de entender como o lugar social ocupado por certos grupos restringe oportunidades”. Ribeiro (2019, p.60) afirma, ainda, que se objetivarmos “a diversidade de experiências”, haverá consequentemente “a quebra de uma visão universal”.

Com a desestruturação dos paradigmas universais, novos pontos de vista surgiram abrindo espaço de fala para grupos antes silenciados socialmente. Deste modo, quando retomamos historicamente o movimento beguinal, revitalizamos e modificamos a compreensão sociocultural das mulheres medievalistas nos dias de hoje, pois atribuímos a elas novas perspectivas embasadas nas múltiplas vozes⁷ que se debruçaram sobre a história da mulher medieval. Sendo assim, “o falar não se restringe ao ato de emitir palavras, mas a poder existir”. Pensando o conceito de lugar de fala como algo que contribui para uma refutação da “historiografia tradicional e a hierarquização de saberes consequente da hierarquia social” (RIBEIRO, 2019, p. 64).

Em vista de uma atuação da mulher medieval por meio do movimento das beguinhas, entendemos a autonomia e legitimidade das palavras escritas por estas mulheres no tocante a sua individualidade e suas percepções enquanto sujeitos do enunciado que falam com base em suas experiências místicas, processo de interioridade que ecoa com as suas vozes, fazendo-se ouvidas, mesmo que não pertencentes a uma Ordem religiosa. Assim, quando utilizamos em nossa pesquisa o termo lugar de fala, compreendemos sua potência no que diz respeito ao “romper com o silêncio instituído para quem foi subalternizado, um movimento no sentido de

⁵ Esta pesquisa limita-se ao Ocidente cristão, mas esta não é a única mística que existe. Além disso, as mulheres que estão no cerne da mística cristã, muitas delas, fazem parte do movimento das beguinhas, como veremos ainda neste capítulo.

⁶ Sobre lugar de fala em Marguerite Porete, ver NOGUEIRA (2020, p. 79-90, nota 4) – *Marguerite Porete: A mística como escrita de si*.

⁷ Para Djamila Ribeiro (2019, p. 69) “Ao promover uma multiplicidade de vozes o que se quer, acima de tudo, é quebrar com o discurso autorizado e único, que se pretende universal. Busca-se aqui, sobretudo, lutar para romper com o regime de autorização discursiva”.

romper com a hierarquia [...] violenta” (RIBEIRO, 2019, p. 89). Aqui o lugar de fala é também de onde se fala, pois o movimento beguinal, espaço de origem de uma literatura mística feminina, faz, de alguma forma, com que essas mulheres compartilhem entre si experiências no que tange às relações de poder de sua época (RIBEIRO, 2019).

Em suma, as mulheres beguinas determinam entre si o lugar de origem do seu próprio discurso ou a forma em que seu discurso é emitido. No que concerne, mais especificamente a Marguerite Porete, “[...] é o *locus* que lhe é próprio numa escrita de si que dá lugar a um corpo de linguagem num corpo de escrita que ela põe no mundo, mesmo temporalmente distante dos dias atuais e mesmo mergulhada paradoxalmente num *eu que quer* e ao mesmo tempo *não quer*” (NOGUEIRA, 2020, p. 79).

Por sua vez, para falar deste tipo de literatura, é preciso termos um entendimento do que seja a mística. Desta forma, podemos dizer que o termo deriva de *myo*, “o advérbio *mystikôs*, que, literalmente, traduz-se por “secretamente”, na Antiguidade, pertence ao vocabulário dos mistérios” (OLIVEIRA, 2011, p. 60), que na tradição platônica cristã da filosofia entende-se pela união entre o ser humano e Deus⁸, a qual, na perspectiva do estudioso Ednílson Turozi de Oliveira (2010, p. 129), compreende que “na linguagem tradicional a experiência mística⁹ é figurada nos termos místico-mística-mistério”¹⁰.

De acordo com Lima Vaz (2000, p. 18), esse aspecto triangular situa em seu interior a “experiência mística em seu teor original”, que em sua intencionalidade “*experencial* [...] une o *místico* como iniciado ao Absoluto como *mistério*”. No tocante à linguagem, entendida como um segundo momento, “rememorativo e reflexivo, a experiência é dita como mística e se oferece como objeto a explicações teóricas de natureza diferente” (VAZ, 2000, p. 18). Ademais, o vocábulo mística passa por uma transformação de adjetivo para substantivo no século XVII, considerado por Michel de Certeau como o “ponto de ruptura” que dá início a Idade Moderna. Assim, antes disso, a adjetivação da palavra mística poderia gerar para alguns

⁸ O uso do vocábulo “‘Mística’ entendido como união do homem com Deus parece ter vindo a lume a partir dos escritos do Pseudo-Dionísio Areopagita, por um desenvolvimento complexo de metáforas platônicas e cristãs” (BURKERT, 2003, p. 10 *apud* OLIVEIRA, 2011, p. 57).

⁹ O místico, na sua intencionalidade experiencial, une-se ao Absoluto. O Absoluto é o mistério, e essa experiência se expressa na linguagem que oferece as explicações objetivas e teóricas da natureza da experiência, a linguagem mística. Devido à sua natureza experiencial, a experiência mística é um dado antropológico original [...] (OLIVEIRA, 2010, p. 129).

¹⁰ A configuração triangular dos termos “místico-mística-mistério” foi utilizada pelo Padre jesuíta e filósofo Henrique Cláudio de Lima Vaz em sua obra *Experiência Mística e Filosofia na tradição Ocidental*: “A singularidade da experiência mística como “experiência furtiva” e a unidade do seu objeto como “absoluto” vão justamente conferir-lhe as características que, na tradição ocidental, formam designadas por uma constelação semântica formada por um grupo de vocábulos cuja significação abrange os dois polos — subjetivo e objetivo — da experiência e pode ser figurada pelo triângulo místico-mística-mistério” (VAZ, 2000, p. 17-18).

estudiosos dos séculos XI, XII e XIII uma abstração do termo, causando uma inconsistência em sua conceitualização e aceitação¹¹.

Em função disto, deixemos esclarecidos dois pontos referentes ao nosso posicionamento: não estamos obstinados a definir o conceito de mística, mas demonstrar sua participação na história das mulheres, em particular as do século XIII — visto que esse é um de seus espaços de fala e talvez, no âmbito religioso, certamente o mais significativo; por conseguinte, não consideramos o uso do termo mística em seu sentido adjetivo algo obsoleto, entendemos que assim ele nos proporciona uma significação de (in)definido que corrobora para a transitoriedade feminina entre o âmbito religioso/espiritual e social, favorecendo a uma quebra dos estigmas binários (anjo – demônio/sagrado-profano) impostos à mulher, ou seja, a (in)definição dos termos “exclui” a limitação sociocultural feminina, possibilitando que esta se configure como um tipo de vir-a-ser. A mulher não seria “[...] a santa, enaltecida, nem a prostituta, depreciada, apenas a mulher, aquela que *está entre* e que reúne em si os dois elementos contraditórios” (BARROS, 2001, p. 258).

No entanto, é pertinente afirmar que concordamos com o estudioso Bernard de McGinn (2012, p. 16) em sua obra *As fundações da mística: das origens ao século V*, que aborda a mística sobre três perspectivas: “mística como parte ou elemento da religião, mística como um processo ou modo de vida e mística como uma tentativa de expressar uma consciência direta da presença de Deus”. Esses três tópicos apresentados por McGinn (2012) corroboram diretamente o nosso entendimento das literaturas místicas femininas¹², que perpassam a vida religiosa e a transfigura em espiritualidade, incumbindo a essas mulheres um modo de ser e viver de maneira consciente e autônoma a palavra de Deus, processo internalizado que desemboca no social configurando tais mulheres como sujeitos do enunciado.

Dito isto, expressar certos parâmetros teológicos, postos na Idade Média, é também vislumbrar o desenvolvimento da mística e da mulher nesse período. É possível dizer que o

¹¹ Lima Vaz já havia nos alertado em seus escritos sobre a “deterioração semântica” do termo “mística” na contemporaneidade: “[...] decaído de sua nobre significação original, acabou por designar uma espécie de fanatismo, com forte conteúdo passional e larga dose de irracionalidade. Assim o vemos nas expressões “mística do partido político”, “mística do clube esportivo” e em outras semelhantes. Essas expressões seriam inocentes e não representariam mais do que impropriedades de linguagem se a elas não estivesse subjacente uma inversão profunda da ordem que deve reinar em nossa atividade psíquica e espiritual. Com efeito, o sentido original, e que vigorou por longo tempo, do termo *mística* e de seus derivados diz respeito a uma forma superior de experiência, de natureza religiosa, ou religioso-filosófica (Plotino), que se desenrola normalmente num plano transracional — não aquém, mas além da razão —, mas, por outro lado, mobiliza as mais poderosas energias psíquicas do indivíduo” (VAZ, 2000, p. 09 – 10).

¹² Destacamos que nossa pesquisa é sobre a literatura mística de Marguerite Porete, desenvolvida em seu livro *O Espelho das Almas Simples e aniquiladas e que permanecem somente na vontade e no desejo do Amor*.

florescimento da mística não se separava da teologia, pelo menos até os primeiros séculos do cristianismo, pois ambas seguiam as interpretações dos textos bíblicos (CERTEAU, 2015). Deste modo, historicamente é possível definir três tipos de teologias ou perspectivas religiosas: *monástica*, *escolástica* e *vernácula*. Estas estariam relacionadas ao avanço da mística enquanto movimento autônomo, que o estudioso McGinn (2017, p. 30) em sua obra *O florescimento da mística: homens e mulheres da nova mística (1200 – 1350)* dividiu em três categorias que representam os principais aspectos da nova mística cristã: “(1) novas atitudes quanto à relação entre o mundo e o claustro; (2) uma nova relação entre homens e mulheres no caminho da mística; e, finalmente, (3) novas formas de linguagem e modos de representação da consciência mística”.

Neste primeiro momento, McGinn (2012, p. 200) coloca a teologia monástica num lugar decisivo em relação à história da mística ocidental em seus tempos mais adâmicos, compreendendo-a como um “[...] fator precipitante para a transição das tendências ascéticas e místicas do cristianismo primitivo para os estilos de vida e tradições de ensino adequados à transmissão da mística em sentido mais estreito e mais técnico”. Deste modo, o processo técnico é também uma conduta prática e social que os monásticos oferecem aos cristãos por meio do incentivo ao estudo da “Escritura e a vida de penitência”, preparando-os “para formas mais específicas de contato imediato com Deus nesta vida”. Assim, a visão que se tinha dos monásticos era a de uma atuação cristã perfeita que combinava “o autodomínio ascético e o conhecimento necessário para chegar a Deus” (MCGINN, 2012, p. 200).

As raízes da teologia monástica estão relacionadas à história do cristianismo, que “apesar das tentativas de alguns estudiosos em aliar o monaquismo às fontes judaicas ou mesmo pagãs, o novo modo de vida evolui dos estilos de vida ascéticos encontrados no cristianismo primitivo através da adaptação a circunstâncias históricas que estavam mudando” (MCGINN, 2012, p. 201). Assim sendo, o monaquismo junto ao ascetismo¹³ evidencia várias formas de liberdade¹⁴ que contribuíram para a elevação espiritual, dentre elas, a prática da *anachôrêsis*, que culminaria em um “afastamento da sociedade rumo ao deserto, uma separação que envolvia tanto uma mudança geográfica [...] quanto um novo tipo de exploração [...] da alma” (MCGINN, 2012, p. 202). Deste modo, com uma vida enclausurada,

¹³ Segundo McGinn (2012, p.207) “O ascetismo, embora de grande valor, não é retratado como um fim em si mesmo, mas sempre como um meio para a meta da transformação.” Nesta perspectiva, apontamos o conceito de *aniquilamento* da autora francesa Marguerite Porete em sua obra *O Espelho das Almas Simples* que trataremos de maneira mais ampla a partir do segundo capítulo.

¹⁴ Vale destacar que a compreensão de liberdade está diretamente relacionada a uma elevação do espírito e sua relação com Deus ou com o Absoluto, sendo este tema, a liberdade, bastante caro a nossa escritora.

os ascéticos se distanciariam das coisas mundanas, como a luxúria e os bens materiais, nesse “sagrado intercâmbio, a prática franciscana da pobreza absoluta permitia que o mundo inteiro seja visto como claustro, e até mesmo um paraíso” (MCGINN, 2017, p. 32).

Para a historiadora Silvia Federici em seu livro *Calibã e a Bruxa* (2017):

A politização da pobreza, junto com o surgimento de uma economia monetária, introduziu uma mudança decisiva na atitude da Igreja perante os pobres. Até o século XIII, a Igreja exaltou a pobreza como um estado de santidade e se dedicou à distribuição de esmolas, tratando de convencer os rústicos a aceitarem sua situação e não invejarem os ricos. Nos sermões dominicais, os padres eram pródigos em histórias como a do pobre Lázaro sentado no céu ao lado de Jesus e vendo seu vizinho rico, mas avarento, ardendo em chamas. A exaltação da *sancta paupertas* [santa pobreza] também servia para demarcar para os ricos a necessidade da caridade como meio de salvação. Com esta tática, a Igreja conseguia doações substanciais de terras, edifícios e dinheiro, supostamente a fim de distribuir entre os necessitados; assim, tornou-se uma das instituições mais ricas da Europa. Porém, quando o número de pobres aumentou e os hereges começaram a desafiar a ganância e a corrupção da Igreja, o clero retirou suas homilias sobre a pobreza e introduziu muitos "matizes". **A partir do século xiii, a Igreja afirmou que somente a pobreza voluntária tinha mérito ante os olhos de Deus, como sinal de humildade e renúncia aos bens materiais; na prática, isso significava que agora apenas seria oferecida ajuda aos “pobres que merecessem”, isto é, aos membros empobrecidos da nobreza e não aos que mendigavam nas ruas ou nas portas da cidade. Esses últimos eram vistos cada vez mais como suspeitos de vadiagem ou fraude**”. (FEDERICI, 2017, nota 28, p. 73-74, grifo nosso).

Nesta perspectiva, a politização da pobreza contribui para as obras de caridade, e também para um processo elitista, transformando a benevolência em um ato econômico, que de certo modo favorece a nobreza e a instituição religiosa. Esta última nos apresenta tal ação como um tipo de moeda de troca que garantiria a elevação espiritual. Já na perspectiva do monaquismo e ascetismo, seus praticantes estariam aptos a uma vida contemplativa, a qual configura-se em um tipo de conhecimento interior, fundamentado na exploração “territorial” de si mesmo/alma, elevando o espírito a um estado de *epigeios theos*, “deus sobre a terra”.

Os monásticos/ascéticos desde o tempo de “Gregório Magno até o século XII” — contribuíram para o desenvolvimento da história da mística — vem provando ser uma poderosa fonte de inspiração para “novos tipos de literatura religiosa”¹⁵, apresentando gêneros de textos como comentários bíblicos, carta-tratado e os sermões retóricos escritos, “textos e histórias hagiográficos sobre homens e mulheres do deserto — literatura que pode ser descrita

¹⁵ “A partir da segunda metade do século XII, o aumento do uso da escrita em vernácula, para fins literários e de documentação, rompeu a ligação entre instrução e o latim, e a literatura vernácula da tradição oral fez sua aparição na forma escrita” (PARRKES, 1973, *apud* MCGINN, 2017, nota 14, p. 19).

como no mínimo implicitamente mística” (MCGINN, 2012, p. 209). Destarte, a mística medieval teria ligação com a teologia monástica, esta que faz parte da fase inicial da mística cristã encontraria em suas raízes o isolamento do mundo “para juntar-se a uma elite espiritual” (MCGINN, 2017). Entretanto, com as mudanças econômicas e a ação crescente de reurbanização surge — ao final do século XI e o século XII¹⁶ — a teologia escolástica que elabora um novo modo de pensar a fé.

O advento da escolástica é configurado como um “novo modo cientificamente organizado e academicamente profissional de buscar a compreensão da fé (*intellectus fidei*)” (MCGINN, 2017, p.18), diferentemente da teologia monástica centralizada na *Lectio Divina*¹⁷. Portanto, era específico das lições escolásticas a eliminação de “[...] toda intromissão subjetiva e instaurar um regime impessoal, do qual o protagonista é o intelecto metodicamente disciplinado” (ALESSIO, 2002, p. 372). Desta maneira, seria possível inferir que os escolásticos utilizavam o processo dialético que uniria fé e razão em um método de compreensão universal da fé. É importante destacar que os grandes pensadores da escolástica, assim como ela própria, estão intimamente ligados às relações acadêmicas¹⁸ — que terão início no século XIII — e sua estrutura corporativa, “dividida em saberes especializados — a Filosofia, a Medicina, o Direito, a Teologia — corresponde também à maneira como vai se organizando o saber escolástico desde o princípio” (ALESSIO, 2002, p. 170), que adota como método “gêneros técnicos” latinos, tais como a *lectio*, *quaestio*, *disputatio* e a *summa*¹⁹ (MCGINN, 2017).

¹⁶ O século XII corresponde ao ápice da era monástica da mística cristã.

¹⁷ “Teologia espiritual e sapiencial” (MARIANI, 2008, p. 35).

¹⁸ “A data tradicional para a fundação da universidade de Paris, 1215, ano em que o legado do Papa Inocêncio III confirmou os estatutos, concedendo ao corpo docente (*universitas magistrorum et scholarium*) o direito de atuar como um grupo corporativo sob o controle papal, é um marco dessa vitória. Não demorou até que os próprios monges estabelecessem casas em Paris para poder treinar seus candidatos no modo reinante de fazer teologia” (MCGINN, 2017, p. 18).

¹⁹ “O que traz uma verdadeira unidade à Escolástica é o seu método: o mestre escolástico deve extrair do texto canônico – que traz à Escolástica o princípio de Autoridade – a matéria para um problema, e a partir daí desenvolvê-lo em relação a um interlocutor imaginário pronto a lhe opor objeções. A base do método é o desejo de explicitar tudo, esgotando sistematicamente todas as possibilidades. O método escolástico desenvolve-se em torno de alguns pontos essenciais, entre eles a ‘precisão vocabular’ e a ‘Dialética’ – conjunto de operações que fazem do objeto de saber um problema que será exposto e sustentado contra o interlocutor real ou imaginário. Para tal, parte-se da *lectio*, que é o comentário do texto, e em seguida empreende-se a análise de profundidade que principia com a própria análise gramatical destinada a revelar o sentido literal, para depois se passar à explicação lógica. Contudo, este comentário gera discussão, de modo que a dialética permite ultrapassar a compreensão do texto para tratar dos problemas que ele suscita. Desta maneira, a *lectio* desenvolve-se em *questio*. O momento seguinte ocorre quando a própria *questio* torna-se objeto de discussão entre mestres e estudantes, gerando a *disputatio*. Esse método era o mesmo nas quatro escolásticas ligadas aos saberes partilhados pelas Universidades medievais, e por isto pode-se dizer que o Método era o grande elemento de unidade da escolástica como um todo” (BARROS, 2012, p. 233-234).

Destarte, o isolamento nos mosteiros acaba por selecionar uma “elite espiritual”, ação que de certo modo é replicada pelos escolásticos em virtude de seus estudos serem realizados nos textos canônicos, esses que tangenciavam a língua latina da qual poucos tinham conhecimento, já que a educação era voltada para classes economicamente superiores. Em vista disso, a população não escolarizada permanecia à mercê das interpretações institucionais, as únicas autorizadas a serem pregadas publicamente.

Com o início do século XIII essa concepção é recorrentemente alterada, e a relação criatura e Deus passa por um processo de democratização e secularização, na qual encaminha a mística para uma nova etapa de seu florescimento. Vejamos o que McGinn nos diz sobre essa nova abordagem:

Por **democratização** entendo uma convicção de que era praticamente possível, e não apenas teoricamente, para todos os cristãos, não só os *religiosi*, gozar da imediata consciência da presença de Deus. Por **secularização** entendo que a fuga do mundo não era considerada uma pré-condição necessária para atingir essa graça divina: Deus podia ser encontrado no âmbito secular e no meio da **experiência de cada dia**. (MCGINN, 2017, p. 31, grifo nosso).

Para McGinn, a democratização era um novo modo de expansão da *vita apostolica*²⁰ das quais suas ações estavam para além dos muros institucionais. A execução do processo democrático que unia clérigos e leigos, no ato de fala da palavra de Deus, tinha sua crença de que a divina graça estaria presente em todas as coisas, e na “experiência de cada dia”. Logo, Deus seria encontrado em uma prática diária, um modo de vida e uma consciência mística. Desta maneira, entra em cena a teologia vernácula²¹, essa que caracteriza de maneira ativa a nova mística, por apresentar atributos linguísticos diferentes do latim, língua utilizada pelo clero. Essas línguas ‘vulgares’ — o flamengo, o alemão e o francês — encontraram nos escritos das *béguines* as suas primeiras composições no campo espiritual (SCHWARTZ, 2005, p. 24-25), novas maneiras de representação/gêneros e inclusão: “[...] homem ou mulher, rico ou pobre, que fosse alfabetizada na língua vernácula particular utilizada” (MCGINN, 2017, p. 44).

Por gêneros de representação entendemos métodos diferentes de abordagens orais e escritas, a língua utilizada era a vernácula, língua dos leigos, dentre esses, podemos

²⁰ “[...] a vida que levava Cristo e seus apóstolos” (MCGINN, 2017, p. 20).

²¹ A teologia mística corresponde aos aspectos dois e três apontados por McGinn e já supracitados: “[...] (2) uma nova relação entre homens e mulheres no caminho da mística; e, finalmente, (3) novas formas de linguagem e modos de representação da consciência mística” (MCGINN, 2017, p. 30).

mencionar o uso de hagiografia, as visões que tomam formas de diários²², poesia, cartas, tratados breves, sermões, e versões em prosa ou em verso de diálogos, como na obra *O Espelho das Almas Simples* de autoria de Marguerite Porete, escrito em verso e prosa, e que consideramos aqui como um relato de si²³. Com isso, podemos apontar que a nova teologia vernácula dos místicos diverge das demais – monástica e escolástica – devido as suas características, sendo algumas delas as “[...] relações cooperativas e de amizade entre homens e mulheres no período medieval, bem como o papel de relevância desempenhado por algumas obras escritas por mulheres em vários domínios do conhecimento [...]” (DEPLAGNE, 2019, p. 26-27). Essas relações cooperativas²⁴ são detectadas através das investigações de “documentos epistolares conservados da Alta a Baixa Idade Media (DEPLAGNE, 2019, p. 32)”, que nos demonstram um “[...] relacionamento entre homens e mulheres, em um contexto de práticas espirituais, viagens de peregrinação durante a expansão do cristianismo, decisões políticas etc” (DEPLAGNE, 2019, p. 32).

Vejamos o que nos diz o estudioso McGinn sobre essa relação entre homens e mulheres da Idade Média:

Quanto mais consideramos a documentação de um ponto de vista sinótico, tanto mais sentimos uma surpreendente unidade interior nos primeiros momentos da nova época na história da mística cristã. As conexões são evidentes não só em termos de valores espirituais comuns, mas também com relação às dinâmicas de gênero. Uma pesquisa sobre dois pares de líderes espirituais – Francisco e Clara na Úmbria, e Maria de Oignies e Tiago de Vitry na Lotaríngia – vão demonstrar essa afirmação. Embora a polaridade da relação de gênero seja diferente nos dois casos – Francisco era o modelo e exemplo de Clara, ao passo que Maria foi a responsável pela conversão de Tiago a uma vida mais elevada e exerceu a função de sua santa protetora e mestra – a história da fundação dos franciscanos e das beguinas mostra que o sucesso dessas reformas religiosas e a espiritualidade mística que elas promoveram eram obra de líderes de ambos os gêneros. (MCGINN, 2017, p. 57).

Como apontado por McGinn, essas relações cooperativas entre os gêneros (homem – mulher) acaba por promover ou contribuir diretamente para uma reforma religiosa e para a “espiritualidade mística”, visto que, a mística que surge por meio desta exercia maior autonomia, sendo ela resultado dos diálogos entre homens e mulheres que desenvolviam um

²² Neste gênero referenciamos Beatriz de Nazaré, *Sete maneiras de amar*, cujo texto foi traduzido para o latim. Para maiores informações ver NOGUEIRA (2017, p. 150-160), *Beatriz de Nazaré (1200-1268) e os sete modos do amor* (2017, p. 150-160).

²³ O processo que concerne à abordagem da obra como escrita de si dar-se-á nos próximos capítulos.

²⁴ Para maiores informações sobre essa relação cooperativa ver DEPLAGNE (2019) – *A contribuição dos Escritos de Mulheres Medievais para um Pensamento Decolonial sobre a Idade Média*.

“diálogo análogo”, ou seja, a conversação entre esses acarretava em analogias que demonstravam uma consciência crítica — ou consciência mística — dos estudos realizados. Vale ressaltar que a mística era composta em boa parte por mulheres²⁵ sem vínculos institucionais, as quais passam a ocupar o lugar de uma “elite cultural e religiosa masculina” o que, por sua vez, acarretou em sua marginalização, sendo muitas delas acusadas de heresia.

Nos séculos XII e XIII a heresia popular — suas principais seitas²⁶ — foi responsável por um novo modo de pensar a tradição religiosa/*vita apostolica*, e que se tornou um movimento consciente das questões sociais e que “melhor expressou a busca por uma alternativa concreta às relações feudais por parte do proletariado medieval e sua resistência à crescente economia monetária” (FEDERICI, 2017,p. 68), denunciando as “hierarquias sociais, a propriedade privada e a acumulação de riquezas” (FEDERICI, 2017,p. 70), apresentando uma perspectiva revolucionária, antifeudal, contribuindo para a fragmentação do sistema religioso.

A historiadora Silvia Federici em sua obra *Calibã e a Bruxa*, definiu a heresia como uma “teologia da libertação”²⁷ (2017, p.70), devido a seus ideais na busca da criação de uma nova sociedade, mais inclusiva, que assim como a mística, tinha a participação das mulheres, dentre essas as que foram nomeadas de beguinias. A relação entre a heresia²⁸ e as beguinias²⁹ é

²⁵ As mulheres compõem um papel importante na nova mística desde 1200.

²⁶ Dentre as seitas medievais podemos mencionar os [...] cátaros, valdenses, os Pobres de Lyon, espirituais, apostólicos[...] que durante mais de três séculos floresceram entre as “classes baixas” de Itália, França, Flandres e Alemanha no que sem dúvida foi o movimento de oposição mais importante da Idade Média” (WERNER, 1974; LAMBERT, 1977 *apud* FEDERICI, 2017, p. 69). Os estudos sobre os movimentos heréticos cresceram gradativamente ao longo dos anos, como podemos observar nas pesquisas do historiador José Rivair Macedo: *Tolosanos, cátaros e faidits: conflitos sociais e resistência armada no Languedoc durante a Cruzada Albigense; Nobreza, Heresia e Banditismo social no século XIII: O caso Faidits*, dentre outros.

²⁷ Destacamos que a “teologia da libertação” surgiu na década de 60 na América Latina como um movimento sócio-ecclesial que objetivava de maneira crítica a análise da realidade sociocultural da população e o incentivo às lutas por seus direitos, além de sua ligação com outras ciências das humanidades. Ela se constitui como um novo modo reflexivo, “em crítica à perspectiva tradicional neo-escolástica e, também, à moderna teologia europeia” (MARIANI, 2008, p. 01). Nesta ótica, ao relacionar os movimentos heréticos à Teologia da Libertação, Federici faz menção às relações de poder existentes na Idade Média. Assim, “a heresia era o equivalente à ‘teologia da libertação’ para o proletariado medieval. Selou um marco às demandas populares de renovação espiritual e justiça social, desafiando, em seu apelo a uma verdade superior, tanto a Igreja quanto a autoridade secular. A heresia denunciou as hierarquias sociais, a propriedade privada e a acumulação de riquezas, e difundiu entre o povo uma concepção nova e revolucionária da sociedade que, pela primeira vez na Idade Média, redefinia todos os aspectos da vida cotidiana (o trabalho, a propriedade, a reprodução sexual e a situação das mulheres), colocando a questão da emancipação em termos verdadeiramente universais” (FEDERICI, 2017, p. 70). Observa-se que dentro de sua conjectura estavam aqueles que compreendemos hoje por minorias.

²⁸ “Um dos aspectos mais significativos do movimento herético é a elevada posição social que se designou às mulheres. Na Igreja [...] as mulheres não eram nada, mas entre os heréticos eram consideradas como iguais; as mulheres tinham os mesmos direitos que os homens e desfrutavam de uma vida social e de uma mobilidade (perambulando, pregando) que durante a Idade Média não se encontrava em nenhum outro lugar” (VOLPE, 1971, p. 20; Koch, 1983, p. 247 *apud* FEDERICI, 2017, p. 83).

²⁹ As beguinias e os hereges eram em sua maioria condenadas e queimados na fogueira pela Santa Inquisição, criada entre 1231 e 1233 por Gregório IX que “[...] instituiu um tribunal especial com a função específica de

incerta, mas devido a aspectos semelhantes, e algumas de suas condutas, não é difícil conectar ambos os movimentos, pois tanto os hereges quanto as beguinhas mantinham uma relação de autonomia no tocante ao papel da mulher, que passa a ocupar uma posição mais elevada, sendo livres, pois tinham o direito de ir e vir, eram independentes economicamente e intelectualmente, se mantendo “fora do controle masculino e sem subordinação ao controle monástico” (FEDERICI, 2017, p. 83).

Posto isto, sublinhamos que a conexão entre *mística, teologia e mulheres* se dá desde os tempos mais primitivos do cristianismo, como aponta McGinn, e que descrever aqui essa relação é falar sobre o “espaço” de existência de cada um desses elementos. Vale destacar que dentro da história do cristianismo, o que foi exposto sobre os monásticos e escolásticos aponta para uma tradição mais clássica da teologia, e que por meio da língua vernácula e de movimentos como a mística, tal tradição passa a se modificar, o que não quer dizer que suas barreiras não tenham sido permeadas desde seus primórdios, como nos diz a estudiosa Teresa Forcades em sua obra *La teologia feminista*:

AUNQUE NO RECIBIERA este nombre, lo que he definido en el capítulo anterior como *teología feminista* ha existido desde que existe la teología patriarcal. Es decir, desde que existe una teología -una reflexión sobre las propias creencias religiosas- que considera a las mujeres menos aptas que los varones para hablar de Dios, para presidir las ceremonias de culto o para dirigir las instituciones religiosas -esto sería la teología patriarcal-, han existido personas que se han opuesto a este orden de cosas -que son las teólogas y los teólogos feministas. (FORCADES, 2011, p. 23).

Ao longo de sua obra – aqui já referida – Forcades aponta para uma existência da teologia feminista que surge com base em uma perspectiva feminista, objetivando retirar o papel de inferioridade da mulher diante do gênero masculino. Para ela, desde que existe uma teologia patriarcal, existe uma teologia feminista que propõe uma reflexão sobre as crenças religiosas e seus códigos, uma vez que a desigualdade entre homens e mulheres foi construída com base neles, assim, a teologia feminista se caracteriza como uma teologia crítica nos permitindo a assimilação com a teologia da libertação, referida anteriormente:

El objetivo de la teología crítica es doble: pone en evidencia los aspectos de la interpretación recibida que generan contradicciones y busca ofrecer alternativas de interpretación teológicamente consistentes que permitan superar estas contradicciones. Como estas contradicciones a menudo están

erradicar a heresia [...]. Em 1254, o papa Inocêncio IV, com o consenso dos principais teólogos da época, autorizou o uso da tortura contra os hereges” (VAUCHEZ, 1990, p. 163-5 *apud* FEDERICI, 2017, p. 69).

generadas por situaciones de discriminación o injusticia, a las teologías críticas se las llama **teologías de la Liberación**. (FORCADES, 2011, p.19, grifo nosso).

Desta maneira, por ser a teologia feminista uma teologia crítica, ela possui um duplo objetivo: evidenciar as contradições apresentadas nas interpretações dos códigos religiosos que geram as desigualdades de gênero, como também oferecerem alternativas “teologicamente consistentes”, permitindo com que essas contradições interpretativas sejam superadas. Para Forcades, superar essas contradições é um passo primordial para a derrocada das discriminações e injustiças que vêm sendo cometidas diante das questões de gênero e social, visto que essa também se caracteriza por uma teologia da libertação, devido a seus aspectos críticos.

Isto posto, nos é permitido compreender que a mística cristã feminina e o movimento beguinal comungam dessa relação com a teologia feminista, mesmo que tenham se estabelecido dentro dos pilares teológicos institucionais, aqui já referidos. A comunidade mística — assim como a teologia feminista e da libertação — pode ser entendida como crítica, revolucionária, pois atravessou os muros institucionais e ganhou autonomia junto aos movimentos leigos que tinham por base a língua vernácula. Essa mudança de cenário linguístico refletiu diretamente nas relações de poder da sociedade do século XIII — posto por McGinn como o florescimento da mística — contribuindo, assim, para o protagonismo da mulher na mística medieval.

Pesquisadoras feministas, como Silvia Federici, reconhecem a importância dos movimentos leigos na formação do sistema econômico atual, assim como nos estudos de gênero, visto que estes movimentos — mencionados neste ponto, e mais amplamente no segundo momento deste capítulo — eram formados por um grande número de mulheres, o movimento das beguinas, que atuavam de maneira intelectual, relatando em seus escritos experiências místicas, de elevação espiritual (influência do ascetismo), dando origem a uma literatura mística de autoria feminina, contribuindo para os estudos atuais sobre a história da mulher, como é possível observar em *Calibã e a Bruxa*, obra já referenciada. Em suma, a história da mística é também a história das mulheres beguinas, posto que esta (mística), torna-se “espaço” de origem de uma escrita autônoma e “lugar” de protagonismo feminino em plena Idade Média.

2.1 MULHERES BEGUINAS: ESPIRITUALIDADE E AUTONOMIA

O surgimento da mulher de acordo com o cristianismo é posto sob duas óticas diferentes. Em uma de suas versões, temos aquela onde “homem e mulher teriam sido criados ao mesmo tempo”, Adão e Lilith³⁰, essa que teria em rebeldia abandonado o Éden, pois o primeiro homem não se permitia “montar”³¹, recusando a subversão do ato sexual proposto por ela (PERROT, 2019, p 84). A nova conduta sugerida por Lilith é a “[...] representação simbólica de uma relação sexual proibida” (SICURETI, 1985, p. 16) que em traços sociais constitui na afronta da mulher perante a figura masculina, visto que a rebeldia desta não está implícita somente no ato sexual, mas também em uma ação que vai de encontro ao imperativo de uma ordem suprema, pois desobedecer a Adão é transgredir uma lei divina — nessa ótica, já que se pode dizer que Lilith se rebela contra a constituição sistemática patriarcal. Em outra perspectiva, os primeiros, homem e mulher, seriam Adão e Eva: “eles teriam sido criados um depois do outro, sendo a mulher a segunda ou derivada”, originada de um osso “sobressalente”. Sobre essa visão, impera a instituição religiosa que utiliza dessa interpretação para suscitar na mulher a submissão masculina (PERROT, 2019, p. 84), processo que percorre toda a história, transformando a figura feminina em um sujeito secundário de suas próprias vivências ou até mesmo sendo configurada como um não-sujeito³².

Esta representação da mulher é proposta com base nas relações binárias, a qual não só a põe como coadjuvante diante da identidade masculina, mas a define como boa ou má, criando uma imagem de mulher ideal, retratada pelo papel da Virgem Maria que teria como antagonista Eva, a primeira mulher que “significa *vida*, mas sobretudo Eva anunciaria o lamento da humanidade” (RÉGNIER-BOHLER, 1990, p. 517). Nesta transitoriedade nos deparamos com outra personagem histórica, Maria Madalena:

³⁰ O mito de Lilith pertence à grande tradição dos testemunhos orais que estão reunidos nos textos da sabedoria rabínica definida na versão jeovística, que se coloca lado a lado, precedendo-a de alguns séculos, da versão bíblica dos sacerdotes. Sabemos que tais versões do Gênesis — e particularmente o mito do nascimento da mulher — são ricas de contradições e enigmas que se anulam. Nós deduzimos que a lenda de Lilith, primeira companheira de Adão, foi perdida ou removida durante a época de transposição da versão jeovística para aquela sacerdotal, que logo após sofre as modificações dos Pais da Igreja (SICURETI, 1985, p. 12).

³¹ “O amor de Adão por Lilith, portanto, foi logo perturbado; não havia paz entre eles porque quando eles se uniam na carne, evidentemente na posição mais natural – a mulher por baixo e o homem por cima – Lilith mostrava impaciência. Assim perguntava a Adão: ‘por que devo deitar-me embaixo de ti? Por que devo abrir-me sob teu corpo?’ Talvez aqui houvesse uma resposta feita de silêncio ou perplexidade por parte do companheiro. Mas Lilith insiste: ‘Por que ser dominada por você? Contudo eu também fui feita de pó e por isso sou tua igual. Ela pede para inverter as posições sexuais para estabelecer uma paridade, uma harmonia que deve significar a igualdade entre os dois corpos e as duas almas’ (SICURETI, 1985, p. 19).

³² Compreendemos como não-sujeito aquele do qual nada é possível expressar de maneira direta, pois sua ação e modo de viver são secundários e dependentes de outrem. O não-sujeito é tido como um ser sem autonomia, capacidade e intelecto.

Através dessa figura **transgressora** em tantos aspectos, ficava derrotado o tema, tradicional na espiritualidade monástica, da assimilação entre virgindade e perfeição: Madalena não mostrava, com seu exemplo, que a integridade física tinha menos importância, na perspectiva da santificação, do que a virgindade espiritual reconquistada pela prática da penitência? (VAUCHEZ, 1995, p. 150 *apud* TEIXEIRA, 2013, p. 03).

A “aparição” da imagem de Madalena reconfigura o papel da mulher mediante as relações binárias — definidas entre Maria, mãe de Jesus (exemplo a ser seguido) e Eva, condenada a negação — que embora “pecadora encontra perdão e conforto ao lado de cristo” (TEIXEIRA, 2013, p. 03), sendo vista pelas outras mulheres como uma “igual”. Esta mulher restituída é uma figura transgressora, e aqui usufruímos do prefixo *trans* para nomeá-la como um sujeito de transitoriedade entre as conexões binárias. Madalena está para além de... através de... qualquer circunstância ideológica religiosa, que coloca a mulher na sua condição humana para além das dicotomias (boa e má). Sua representatividade é posta nesse (inter)lugar e poderia ser vista como um signo “poético-semiótico”³³ da história da mulher.

Nesta perspectiva da transgressão inserimos as mulheres medievais, mais especificamente as beguinhas da nova mística, século XIII, que segundo algumas historiadoras feministas, dentre elas, Silvia Federici (2017), inferiram a esses movimentos hereges, e outros, o conceito de princípio da Idade Moderna:

Desde o começo do movimento feminista as mulheres se voltaram vez ou outra para a transição ao capitalismo, ainda que nem sempre o tenham reconhecido. Durante certo tempo, o marco principal que configurava a história das mulheres foi de caráter cronológico. A designação mais comum que as historiadoras feministas utilizaram para descrever o período de transição **foi Early Modern Times [princípio da Idade Moderna]** — que, dependendo da autora, podia designar o século XIII ou XVII. (FEDERICI, 2017, p. 28, grifo nosso).

O termo Early Modern Times (princípio da Idade Moderna) surge das investigações de historiadoras feministas, como Federici, com o intuito de verificar a historiografia das mulheres e sua contribuição para a formação do sistema social. Assim, o conceito de princípio da Idade Moderna colocaria essas mulheres, aqui, as beguinhas, no centro de formação do

³³ O signo poético-semiótico ou quase signo é um “[...] código chamado binário – 0/1, sim/não – é uma relação, envolve um terceiro” (PIGNATARI, 2004, p.76). Este encontra-se em um espaço fora do espaço, uma intersubjetividade que transforma o próprio homem em um “quase-signo por definição e indefinição”, à medida que É, ele é sempre um vir a ser. Assim, o quase signo seria esta transitoriedade entre as relações dicotômicas que não as definem, pois está sempre em processo.

sistema sociocultural, que se inicia com a derrocada das instituições religiosas e o sistema feudalista e a instauração do capitalismo. Ou seja, Federici (2017, p. 29) “conecta o desenvolvimento do capitalismo com a crise de reprodução e as lutas sociais do período feudal tardio”, cuja queda se dá devido ao surgimento dos inúmeros movimentos hereges, sendo estes o cerne do feminismo, assim como o movimento beguinal, que nos conta histórias diferentes sobre as mulheres medievais.

Tal termo, beguina, é cunhado por volta de 1230 e o movimento teria nascido nos Países Baixos e se disseminado em maior número na Alemanha, em Flandres, no vale do Reno e ao nordeste da França. Sobre essas mulheres, pontua Perrot,

Um dos movimentos mais interessantes foi o das *beguinhas*. Eram comunidades de mulheres que viviam juntas, num mesmo abrigo, de esmolas, mas principalmente dos salários ganhos pelo trabalho de cuidar de doentes ou pelo ofício de tecelãs. Foram particularmente numerosas na Alemanha e em Flandres, onde havia um excesso de mulheres sozinhas, o que suscitava uma “questão das mulheres”: *Frauenfrage*. [...] Sem vínculo com as ordens religiosas, essas mulheres não eram submetidas a qualquer controle e por isso eram consideradas perigosas. (PERROT, 2019, p. 88).

As comunidades beguinais foram criadas em espaços urbanos, por mulheres que não encontravam aceitação nas ordens religiosas já existentes. Assim, se constituem de maneira “transicional entre as ordens eclesiásticas da época, pois, embora não pertencessem à comunidade monástica dos religiosos, já que não eram uma ordem aprovada, também não pertenciam ao mundo laico” (SCHWARTZ, 2005, p. 23). Outro aspecto a ser destacado é que algumas beguinhas viviam fora dos abrigos, umas em suas próprias casas, outras transitando de uma cidade para outra, fator esse — além da ausência de regras institucionais — contribuinte da variação do modo de vida de tais mulheres, que poderia mudar de acordo com os lugares em que viviam. Foi a partir do século XIII que as comunidades conjuntas tomaram forma, se ordenando em “congregações centradas na disciplina individual e em tarefas comuns” geralmente relacionadas às “ordens mendicantes” (SCHWARTZ, 2005). As beguinarias adotaram um modo de vida politizado e democrático, em que se organizavam sob a direção de uma mestra, mas mesmo com essa liderança, existia o livre arbítrio para trafegar entre lugares, ou mais precisamente, em serem livres, como mencionado.

Do ponto de vista da espiritualidade, as beguinhas estavam inseridas no espaço da mística cristã, que busca na experiência do espírito o estado de união com Deus, compactuando do ideal da *vita apostolica* baseado na vida de Cristo e seus apóstolos — simplicidade, humildade e penitência — assim como, “pregar e evangelizar” o mundo eram

questões centrais para um “modo *realmente* apostólico de viver”, segundo McGinn (2017). Com isso, a vida espiritual estaria diretamente relacionada à vida social dessas mulheres que “[...] ensinavam aqueles ao seu redor, dando às pessoas simples não só o alimento físico, mas também o espiritual” (ALMEIDA, 2011, p. 135). Assim sendo, as mulheres beguinas ocupavam o espaço até então destinado aos homens, executando a prática da mediação da palavra de Deus com base na teologia vernácula.

Em corroboração com o exposto, assinalamos alguns nomes de mulheres atuantes no movimento místico beguinal e suas obras:

A obra da béguine **Metchild de Magdeburg**, **Das Fliessende Licht der Gottheit**, relato de suas visões, foi o primeiro grande trabalho na literatura religiosa alemã em prosa, embora não sobreviva em sua forma original, mas numa edição do século XIV. Do mesmo modo, o **Mirouer de Marguerite Porete** foi uma das primeiras obras escritas em francês. Por conta de sua aspiração espiritual, as béguines representaram um papel incontestável na revolução que viria a permitir que os leigos se familiarizassem com os textos sagrados e com o conhecimento teológico, não mais por meio de sermões e livros de oração, mas graças às traduções e aos escritos em suas línguas maternas. **Foi exatamente do meio dessas “mulheres santas” que surgiu um surpreendente número de obras místicas**, nas quais é possível encontrar a origem de certas expressões dos trabalhos de Eckhart e de Ruysbroeck que se pensava não terem precedentes até a redescoberta das obras dessas mulheres místicas. **No livro As sete maneiras do amor, de Beatrice de Nazareth**, priorisa cisterciense educada pelas béguines que partilhava a sua espiritualidade, pode ser encontrada pela primeira vez a expressão “sem um porquê”, retomada por **Hadewijch de Brabante**, por Marguerite Porete, por Catherine de Gênova e finalmente por Eckhart, que a tornou famosa. (SCHWARTZ, 2005, p. 24-25, grifo nosso).

As mulheres supracitadas constituem suas obras no espaço beguinal, sendo este responsável por sua atuação intelectual, e que contribui diretamente para o desenvolvimento de uma literatura mística feminina que, por ser escrita em língua vulgar, tem uma ação democrática, pois é acessível a todos. Reiteramos tal ideia com a afirmativa de Almeida:

[...] elas colocaram no papel suas experiências com Deus, recorrendo a línguas de alcance popular para divulgar suas mensagens em uma época em que não havia escritos na língua do povo, só em latim, a língua sacra. Considera-se que as beguinas e os trovadores fundaram a língua literária flamenga, francesa e alemã, participando da abertura do saber teológico aos leigos, arrancando-o do latim clerical e vertendo-o para as línguas vulgares. (ALMEIDA, 2011, p. 110).

Conseqüentemente, essas mulheres contribuíram para o desenvolvimento das línguas vernáculas, e também para o campo literário da mística cristã, que junto as suas aspirações

espirituais em busca da verdadeira essência e a elevação do *ser* — *Wesensmystik* — para obtenção da unidade com Deus, adotaram em seus escritos o modelo profano do amor cortês — *Mystique Courtoise*. Nessa fusão entre mística e literatura cortês, as obras dessas mulheres abordam com recorrência a temática do amor (SCHWARTZ, 2005), notável na poesia de Hadewijch, como podemos ver abaixo:

Al noble Amor

me he dado por completo:

pierda o gane,

todo es suyo en cualquier caso.

¿Qué me ha sucedido que ya no estoy en mí?

Sorbió la substancia de mi mente.

Mas su naturaleza me asegura que las penas de amor son un tesoro

(HADEWIJCH, 1999, p. 81, grifo nosso).

Vemos assim como o amor é uma categoria central, sobretudo nos textos das beguinhas, como era o caso de Hadewijch. Deste modo, se atribui ao eu um êxtase, que o arrebatava de si, característica observável com base na construção poética realizada com os elementos das canções trovadorescas: “desejo pelo amado, ansiedade, depreciação de tudo que não seja o bem anelado, submissão ao amante, que neste caso é Cristo” (ALMEIDA, 2011, p. 112). Nesta perspectiva, as beguinhas subvertem a ordem sistemática em que as canções são construídas, “[...] é a prova, pela linguagem, da passagem ambígua da presença à ausência; [...] atesta uma lenta transformação da cena religiosa em uma cena amorosa [...]”, como escreve Certeau (2015, p. 06). Assim sendo, tal método será posto pela estudiosa Schwartz (2005) como “*La Règle des fins amans*”³⁴, que permitia uma “síntese entre eros e *ágape* sob a rubrica do *fin amour*”, ao qual os amantes pensam em seu amor frequentemente para descobrir seus “retiros” mais profundos e “receber com alegria as dádivas que ele lhe manda”, mesmo que essas consistam em penitências.

Segundo a estudiosa Silvia Bara Bancel (2016) *La règle des fins amans*³⁵ ou *Regla de los auténticos amantes* é uma regra das beguinhas do final do século XIII imersa nas metáforas

³⁴ “Uma regra que sobreviveu num *béguinage* em Paris, *Le Règle des fins amans*, composta por um padre francês no final do século XIII, ilustra o contexto literário do *fin amour* e a apropriação dessa forma de discurso na mística das *béguines*, que o usavam para expressar os movimentos contrastantes e contraditórios de seu amor total e consumidor” (SCHWARTZ, 2005, p 98).

³⁵ “A lo largo de estas líneas, ofreceremos una presentación de las beguinhas, sus orígenes y su historia, y su manera de vivir. Para ello nos serviremos fundamentalmente de sus propias palabras y de diversos textos contemporáneos que aluden a ellas y que han llegado hasta nosotros. Nos apoyaremos especialmente en una regla de beguinhas, de finales del siglo XIII, denominada *Regla de los auténticos amantes* (*La règle des fins amans*), imbuida de las metáforas del amor cortés. Escrita en francés antiguo para beguinhas de la región Parisiense, o de alguna ciudad más al Norte, en la región de Picardía, esta Regla presenta un valor extraordinario

e simbologias do amor cortês. *La règle* foi escrita em francês antigo para as beguinhas parisienses e também de outras cidades mais ao norte da Picardia, sendo a escrita mais vasta e detalhada para os estudos da vida cotidiana e estilo de vida peculiar das beguinhas. Bancel (2016, 67) nos diz que a autoria da *Règle* é desconhecida, mas pela relação emitida pelas beguinhas poderia ser obra de uma delas:

Fue redactado en francés antiguo, en la región Parísiense o en alguna ciudad más al Norte, en Picardía, por um autor o autora anónima a finales del siglo XIII, hacia 1300. **Quien compuso la *Regla* estaba familiarizado con la literatura cortesana y también con la Escritura y los padres de la Iglesia.** Bien pudo ser una beguina su autora, pues muchas de ellas contaban con una profunda formación teológica, además de experiencial, como traslucen los poemas y visiones de Hadewijch de Amberes, el libro de la «beguina clériga» **Margerite Porete: *El espejo de las almas simples* [...].** (BANCEL, 2016, p 67-68, grifo nosso).

Como posto por Bancel, *La règle des fins amans* teria sido composta por alguém que detinha o conhecimento literário e teológico – visto suas características – como é o caso de Marguerite Porete. Por sua vez, Schwartz (2005, p. 98) diz que a *Règle* executada pela mística cortês apresenta um “colorido romântico atribuído ao *topos* monástico da vida terrena como exílio de Deus por meio do paradigma do amor [...] distante”³⁶. Deste modo, a “*fin amant béguine*” em seu desejo pelo amado, teria com ele “encontros breves e furtivos” — que em algumas autoras místicas, como Marguerite Porete, podemos interpretar por *morte mística*³⁷, sendo essa uma junção das três mortes³⁸ e dos sete graus³⁹ da Alma que resultam em seu aniquilamento. Logo, a Alma que atinge a morte mística é aquela Alma aniquilada, a qual pode passar por momentos de êxtase — experiência do espírito — em união com Deus. Desta maneira, “[...] as *béguines* eram encorajadas a pensar em si mesmas como cortesões, e as escritoras se utilizavam de romances existentes para ilustrar os pontos que queriam enfatizar

para el estudio de su vida cotidiana, pues es el escrito más amplio en el que se detalla en qué consistía y cómo entendían las beguinhas su peculiar estilo de vida” (BANCEL, 2016, p. 52).

³⁶ O termo amor distante, ou amor de longe, também é identificado nos postulados de Jauffre Rudel que ficou conhecido por cantar sobre o amor de longe. A vida e obra de Rudel se inter cruzam simbolicamente, uma vez que suas canções relatam o amor que Rudel tinha pela condessa de Trípoli, que ele amava a distância e somente em seu último suspiro de vida a conheceu. Para maiores informações ver: BARROS José D’Assunção (2011) - O Amor Cortês – Suas Origens e Significados.

³⁷ Para maiores informações sobre a definição de morte mística ver SCHWARTZ (2005) – *A béguine e al-Shayh: Um estudo comparativo da aniquilação mística em Marguerite Porete e Ibn’ Arabi*. E também DINIZ (2016) - *A morte mística em Marguerite Porete: caminho, aniquilamento e retorno*.

³⁸ As mortes são definidas por Marguerite Porete em morte do pecado, da natureza e do espírito/vontade.

³⁹ Doravante, nomearemos os estados por estágios ou graus. Sobre estes, afirma Porete (2008, [1], p.32): “*Amor*: - Há sete estados nobres de existência por meio dos quais a criatura recebe o ser, se ela se dispõe a passar por eles antes de alcançar o estado perfeito; vos direi como, antes que esse livro termine”.

sobre a vida espiritual” (SCHWARTZ, 2005, p. 98). A própria Marguerite logo no prólogo fala sobre um romance, como podemos ler no fragmento abaixo:

Era uma vez uma donzela, filha de um rei de grande e nobre coração, e nobre coragem também, que vivia num reino distante. Aconteceu que essa donzela ouviu falar da grande cortesia e nobreza do Rei Alexandre e logo passou a amá-lo em virtude do grande renome de sua gentileza. Contudo, essa donzela estava tão distante de seu grande senhor, em que fixou seu amor, que não podia ver ou ter. Estava tão inconsolável, pois nenhum amor exceto esse a satisfaria. Quando viu que esse amor longínquo, tão próximo dentro dela, estava tão distante externamente, a donzela pensou consigo mesma que poderia confortar sua melancolia imaginando alguma figura de seu amor, que continuamente teria em seu coração. Ela mandou pintar uma imagem que representava o semblante do rei que amava, a mais próxima possível daquela que se apresentava a ela em seu amor por ele e no afeto amoroso que havia capturado. E, por meio dessa imagem e de outros artifícios, ela sonhava com o rei. (PORETE, 2008, [1], p. 31-32).

Vemos assim que as mulheres beguinas — como Marguerite Porete, Matilde de Magdeburgo, Hadewijch de Antuérpia⁴⁰, e outras já supracitadas — se apropriam da linguagem literária do amor cortês e seus ideais, aceitando todos os procedimentos ritualísticos impostos pela sua condição de *amant* ou aquele(a) que ama, sendo possível observar, na mística feminina, no entanto, uma alteração sistemática da posição do eu lírico (trovador) que se apresenta como figura masculina, mas que na ordenação realizada pelas beguinas é feminino, uma *trobairitz*⁴¹, a qual tem por objeto de desejo a Dama Amor.

Isto posto, Régnier-Bohler (1990) pontua as seguintes questões sobre a palavra das mulheres:

Assim, no seu próprio ser, quer se trate das prescrições temerosas dos moralistas e pregadores ou das audácias da pena de uma letrada, a mulher coloca — e isto diz respeito aos trabalhos da sócio-linguística actual — as questões fundamentais que se jogam na palavra, a saber que ela é **utensílio de uma dominação e de uma avaliação do Eu**. No horizonte, uma **guerra dos sexos**, à volta deste **feudo comum simultaneamente partilhado e singular, da expressão através da linguagem** (RÉGNIER-BOHLER, 1990, p. 521, grifo nosso).

O desejo por esse “feudo comum” — a palavra — levou homens e mulheres de diferentes classes sociais a buscarem de algum modo uma comunicação com Deus e/ou a

⁴⁰ Para SCHWARTZ (2005, p. 98-99), “A mera arte do amor” foi uma expressão usada por “Hadewijch e tomada de empréstimo à literatura cortês, servia de orientação às *béguines*. O ideal nela proposto era o da alma nobre e orgulhosa, que aceita todas as provas impostas por Deus – sob o nome de Dama Amor – da mesma maneira que o cavaleiro no romance cortês aceita as provas impostas por sua *domna*. Porém, na mística cortês, em seu anseio pelo Amor incriado, a alma não deseja mais nada finito”.

⁴¹ Sobre as trovadoras ver ÉPINEY-BURGARD E BRUNN (2007) – *Mujeres trovadoras de Dios*.

pregação sobre a palavra de Deus. Processo resultante não só das variações sociais em que o sujeito estaria inserido, mas também da fragmentação do poder da Igreja. As vertentes religiosas/espirituais que surgem com mais fervor a partir de 1200 — em sua maioria composta por mulheres da mística, disseminaram a língua vernácula. Deste modo, é importante pensar não só na contribuição linguística que as línguas vernáculas, que encontramos na maioria dos textos de autoria feminina, proporcionaram para a história da linguagem, mas também sobre a participação das medievalistas nesse desenrolar e nas suas consequências. Assim sendo, poder-se-ia idealizar que a participação das mulheres beguinas/místicas no campo da escrita resultou em uma linguagem feminina ou do feminino, que ultrapassa os limites cronológicos, percorrendo as literaturas atuais⁴², como também se destacam nos movimentos que, de alguma forma, antecipam as feministas, contribuindo para as questões referentes a essa “guerra dos sexos”.

Entre homens e mulheres a importância da palavra era percebida, embora esta fosse destinada a eles, que compreendiam e a utilizavam como ferramenta de dominação. Assim, a figura da mulher foi traçada por meio de uma ótica masculina, que a transformou em um ser indigno e incapacitado intelectualmente, um não-sujeito. Com isso, as filhas de Eva não poderiam exercer o ato da pregação se não fossem autorizadas por algum homem revestido pelo poder institucional, tão pouco ocupar um espaço destinado na época ao masculino, como fez Marguerite Porete que almejava falar/escrever e ser ouvida/lida. Ela compreendia que a palavra mantém uma relação com o conhecimento de si (a “avaliação do Eu”) e o cuidado de si, sendo o que constitui uma subjetividade, que deve ser compartilhada em forma de ensinamentos. Afinal, em razão de ser Deus, o verbo, que permite a esse sujeito feminino/Porete constituir seu *eu* mantendo a singularidade de uma linguagem própria, que no caso das beguinas surge por intermédio de suas experiências místicas, um tipo *sui generis* que apresenta um objeto comum (Deus), mas tratado com base na interioridade e particularidade dessas mulheres — discussão essa que será abordada de modo mais enfático nos capítulos seguintes, tendo como objeto de estudo a obra *O Espelho das Almas Simples*. Assim sendo, o

⁴² Sobre as literaturas atuais, é possível identificar traços místicos em autoras como Cecília Meireles, Adélia Prado, Hilda Hilst, Clarice Lispector e outras. No tocante a Lispector, podemos destacar algumas das características da mística na obra *Uma Aprendizagem ou o Livro dos Prazeres*, que percorre as relações do sagrado com o profano, em meio às questões filosóficas que passam pelos mitos e pela linguagem mística, perceptível pelo entendimento do silêncio — uma linguagem do silêncio — e na união que compreende a singularidade essencial da vida na temática do conhecimento de si, por intermédio da relação com o outro. Vale ressaltar, que no caso da obra mencionada, a mística atuaria como um substantivo, notável pela forma de tratamento: a personagem Lóri, ao se referir a Deus, o chama de *O Deus*: “Mas eu queria saber por que você, em vez de chamar Deus, como todo o mundo, chama o Deus? – Porque Deus é um substantivo. – É professora primária que está falando. – Não, Ele é substantivo como substância. Não existe um único adjetivo para o Deus. “Vós sois deuses.” Mas éramos deuses com adjetivos” (LISPECTOR, 1998, p. 130).

processo de reconfiguração linguística e literária executado pelas beguinhas apresentaria características resultantes da relação entre espiritualidade e contexto sociocultural, que culminou na condenação do movimento beguinal pelo Concílio de Viena de 1312⁴³, sob suspeita de heresia, condenação esta imposta a Marguerite Porete em 1310.

⁴³ A relação entre as beguinhas e a heresia é incerta. Enquanto alguns de seus contemporâneos, como Jacques de Vitry — descrito por Carol Neel como “um importante ministro eclesiástico” —, apoiaram a iniciativa como uma alternativa à heresia, as beguinhas “foram, finalmente, condenadas sob suspeita de heresia pelo Concílio de Viena de 1312”, provavelmente pela intolerância do clero contra as mulheres que escapavam do controle masculino. As beguinhas desapareceram posteriormente, “forçadas a deixar de existir pela reprovação eclesiástica” (Neel, 1989, p. 324-7, 329, 333, 339 *apud* FEDERICI, 2017, nota. 36, p. 83 – 84).

3 – RELATAR A SI: AUTONOMIA SOBRE O DISCURSO

Considerando a importância sobre as questões de autoria para nossa pesquisa, e reconhecendo que essa é uma proposta dos tempos modernos para crítica literária, faremos aqui uma breve abordagem sobre essa problemática – o que é um autor? – a mesclando com referências às narrativas, à noção de obra, até chegar ao ponto que nos interessa, *a escrita de si* na obra de Marguerite Porete. Acreditamos que essas categorias literárias, assim como a autobiografia, biografia, se (inter)cruzam em um ponto comum, a questão do sujeito, esse que na obra literária, com base em suas categorias “[...] afinitárias do trabalho de disciplinação do corpo próprio, e neste processo a escrituralização da vida [...]” (MIRANDA e CASCAIS, 2018, p.10) formariam a tríade sujeito- autor-indivíduo.

De acordo com os estudiosos José A. Bragança de Miranda e António Fernando de Cascais no prefácio intitulado *A lição de Foucault*, sobre o escrito foucaultiano *O que é um autor?* Este seria “[...] na sua profunda ironia, que nos nossos tempos se trata apenas de dar trabalho aos críticos, que estes encontrarão **sempre o mesmo nome sob o diverso, e esse nome é o da propriedade**” (MIRANDA e CASCAIS, 2018, p. 6, grifo nosso). Assim, aquilo que será sempre nomeado, enquanto o nome do autor é apagado, recusado, é o nome da obra – sendo o autor seu proprietário – essa que, por sua vez, nos textos canônicos, não era considerada em seu sentido técnico, prático, de estruturação ou linguagem, mas em seu teor artístico, divino, tornando-se um termo abstrato. Deste modo, a obra literária⁴⁴ fica à mercê das interpretações⁴⁵ dos sujeitos e críticos literários, o que por sua vez carregam consigo uma pluralidade de vozes, uma polifonia.⁴⁶

Vejamos o que nos diz Foucault (2018) – em seu itinerário *O que é um autor?* – sobre a noção de obra no fragmento abaixo:

Diz-se, com efeito [...], que a função da crítica não é detectar as relações da obra com o autor, nem reconstituir através dos textos um pensamento ou uma experiência; ela deve sim, analisar a obra na sua estrutura, na sua

⁴⁴ Ao nos referir à obra literária, estamos empregando o termo aos escritos medievais das mulheres beguinhas, mas enfaticamente a Marguerite Porete.

⁴⁵ Em sua obra *La teología feminista*, Teresa Forcades irá dizer que essa é uma teologia crítica e por suposto se origina da experiência de contradição, por sua vez, ela a subdivide inicialmente em quatro pontos a partir dos quais ela contempla questões referentes às interpretações definidas de contradições intelectuais, dentre outros apontamentos que trazem consigo essa abordagem e nos permite crer, ao olhar para a teologia, no processo de desigualdade de gênero que vem nos sendo imposto desde o início do código religioso, tendo como ferramenta as interpretações dos textos bíblicos.

⁴⁶ Sobre a polifonia textual indicamos os postulados de Mikhail Bakhtin para uma melhor compreensão do tema.

arquitetura, na sua forma intrínseca e no jogo das suas relações internas. Ora, é preciso levantar de imediato um problema: << O que é uma obra? Em que consiste essa curiosa unidade que designamos por obra? Que elementos a compõem? Uma obra não é o que escreveu aquele que se designa por autor? >> Vemos surgir as dificuldades. Se um indivíduo não fosse um autor, o que ele escreveu ou disse, o que ele deixou nos seus papéis, o que dele se herdou, poderia chamar-se de “obra”? (FOUCAULT, 2018, p. 37 – 38).

As discussões propostas por Foucault também nos remetem às relações com as traduções de uma língua para outra, sobre como elas podem alterar a obra original, assim como, a multiplicidade de vozes postas nos textos, permitindo que o crítico passe a ter certa liberdade expressiva, e porque não dizer criativa, a ponto de naturalizar a “[...] literatura com conceitos atemporais” (KLINGER, 2007, p. 42). Desta maneira, não nos propomos aqui a definir o conceito de obra, visto que essa palavra “[...] e a unidade que ela designa são provavelmente tão problemáticas como a individualidade do autor” (Foucault, 2018, p. 39). Ainda tendo por base o que escreve Foucault (2018, p. 38), ele nos diz: “a teoria da obra não existe [...]”. Com isso utilizamos a nosso favor a ausência dessa definição, que por tornar o termo indefinido, abstrato, nos permite categorizar junto à obra poretiana, e a essa atemporalidade, as noções de sujeito, de interioridade, subjetividade, de um *eu* existente na Idade Média, não tal como conhecemos hoje, mas que também é reflexivo de suas ações, contendo uma discursividade que fala sobre a elevação do espírito.

Sobre o que se refere ao apagamento do autor, Foucault (2018, p. 39) nos permite pensar em uma alternativa que, de maneira sutil, “preservaria ainda a existência do autor. É a noção de escrita”, a qual se trata “[...] de localizar o espaço deixado vazio pelo desaparecimento do autor, seguir de perto a repartição das lacunas e as das fissuras e perscrutar os espaços, as funções livres que esse desaparecimento deixa a descoberto” (FOUCAULT, 2018, p. 41). Deste modo, mesmo que exista uma relação entre a morte e o autor, é possível em meios a essas “lacunas” identificar traços daquele (a) que a produziu, a escreveu, assim, traços empíricos que apontam para um tipo de escrita de si. De acordo com a perspectiva de Diana Klinger (2007) sobre Moriconi:

Italo Moriconi acredita que ‘o traço marcante na ficção mais recente é a presença autobiográfica real do autor empírico em textos que por outro lado são Ficcionalis’, de maneira que se trata de discurso explicitamente situados na interface entre real e ‘ficcional’. (MORICONI, 2005 *apud* KLINGER, 2007, p. 8-9).

Por conseguinte, a obra ficcional marcada pelo “autor empírico” não nega a sua presença, mas a recoloca face ao leitor – devido ao espaço deixado por seu desaparecimento – onde este questiona até que ponto aquela escrita é ficcional ou não. Tal questionamento acaba por sua vez trazendo à luz a presença do escritor/autor⁴⁷ que não está ali abertamente, mas está nas entrelinhas do texto. Assim Pedro Araújo (2011) se refere a escrita de si:

A escrita de si – termo que caracteriza a narrativa em que um narrador em **primeira pessoa** se identifica explicitamente como autor biográfico, mas vive situações que podem ser ficcionais – se delinea como um exercício literário típico da modernidade. Nele, as fronteiras entre real e ficção se diluem, [...] a ficção se apropria da autobiografia para ressaltar o caráter falho de ambas, quer dizer, revela **a impossibilidade de uma representação plena da realidade**. (ARAÚJO, 2011, p. 8, grifo nosso).

Posto isto, percebemos que dentro das lacunas existentes no texto, um de seus traços mais nítidos é a escrita em “primeira pessoa”, essa que nos infere a presença de um *eu*, uma subjetividade, que nos tempos pós-modernos se apresenta como um sujeito fragmentado, composto por uma “[...] pluralidade de ‘eus’ ”(FOUCAULT, 2018, p. 55), tendo a escrita como forma de unir sua multiplicidade em uma só – a obra – é como se tais fragmentos fossem aquilo que formam sua individualidade.

Destarte, ao nos debruçarmos sobre a Idade Média, percebemos a existência de um *eu* que é representado por uma unidade, uma essência divina. Todavia, destacamos que as questões dualistas estão no cerne desse sujeito medieval, noções como pecado/vida santa/demônio, bondade/maldade, o compõe, o que de certo modo o fragmenta, mas que também nos mostra um sujeito formado por inquietudes, que almeja atingir o bem pleno, a graça divina, sendo consciente de si, e também um ser (autor)reflexivo de suas ações, que conhece e se reconhece para atingir a graça suprema – a essência divina – sendo preciso mudar seu agir.

Deste ponto, destacamos a nossa compreensão de sujeito pós-moderno e suas diferenças com os medievalistas, mas não podemos negar a existência de uma subjetividade, de um sujeito, um *eu* na Idade Média, assim como recusar suas semelhanças – o que em nossa pesquisa é aplicado diretamente à análise do texto poreciano – com os tempos pós-modernos: à sua maneira todos buscam algum tipo de unidade. O sujeito medieval é um ser de essência divina, sendo Deus sua unidade, enquanto que o sujeito pós-moderno, este que instaura sua

⁴⁷ Consideramos ser possível, a partir desse ponto, assimilar o termo escritor e autor como um só, ou como aqueles que comungam entre si.

experiência empírica em sua escrita, encontra a unidade na obra⁴⁸ redigida, sendo um sujeito que se totaliza em seu escrever. Sobre essa “impossibilidade de uma representação plena do real” (ARAÚJO, 2011, p. 8), os estudiosos Miranda e Cascais apontam quatro categorias sobre a escrita moderna, nas quais sublinharemos uma que acreditamos ser aplicável à obra poretiana:

[...] a impossibilidade de totalização do singular pelo discurso. A escrita ao mesmo tempo que pretende apresentar o sujeito, o desejo, a memória, a vida, etc., difere a sua apreensão total, e a forma final desse diferimento é a do **discurso referencial**, aquele que **pre-tende** narrar a <<vida>>. (MIRANDA E CASCAIS, 2008, p. 14).

Como lemos, a singularidade do sujeito não se torna plena em sua escrita, obras autobiográficas ou que relatam a si utilizam o referencial da realidade, um discurso referencial, havendo assim “a tentativa de registro e recuperação do vivido por meio da escrita (ARAÚJO, 2011, p. 37) que “pre-tende” ser o real, mas que não o é, necessariamente. Em outras palavras, o prefixo *pre* nos permite uma noção de anteposição, algo que veio anteriormente. Em suma, a escrita de si é aquela que fala sobre algo que antecede a ela mesma, é voltada para a realidade, para a vida do sujeito, mas não é a vida em si, é a história do sujeito metamorfoseada, referenciada em discurso.

Isto posto, focalizamos que a obra de Marguerite Porete carrega consigo essa referência discursiva, a qual apresenta traços de sua vida no social, mas que também nos remete claramente a uma experiência espiritual que indica ser sua escrita algo que está além do cotidiano, de um discurso “flutuante e passageiro, imediatamente consumível, mas que se trata de um discurso que deve ser recebido de certa maneira e que deve numa determinada cultura, receber um certo estatuto” (FOUCAULT, 2018, p. 45).

Neste sentido, compreendemos que a autonomia demonstrada por Marguerite se configura a dois modos: o primeiro deles vem do próprio ato de escrever. A ação discursiva emitida por Porete, baseada em uma linguagem própria, ultrapassa as margens do papel escrito e chega ao social – visto que a obra é também dedicada aos “ouvintes deste livro” – se estabelecendo com um certo estatuto, uma obra que relata ações do bem viver que possibilita o encontro da Alma com Deus. O segundo modo é a própria ação de relatar, que vai além das descrições espirituais, sendo a obra também um feixe de (inter)ditos sobre as relações sociais

⁴⁸ A obra demonstra a unidade do trabalho de um determinado autor, que na “[...] ‘escrita de si’ é considerada pelos historiadores como o conjunto de documentos compostos por *Cartas, Biografias, Autobiografias*, visto como fonte de análise histórica” (LIMA e NOGUEIRA, 2020, p. 397).

da autora. Com isso, o itinerário poretiano é não somente o relato de um percurso místico em busca de Deus, é também um espelho que reflete a vivência e a autonomia discursiva de Marguerite Porete.

3.1 MAGUERITE PORETE: UMA IMAGEM REFLETIDA NO ESPELHO

Marguerite de Hainaut⁴⁹, identificada por Porete, teria vivido em meio ao clima efervescente do século XIII, já apontado como o florescimento da nova mística que se caracterizava de maneira mais autônoma diante da instituição religiosa. Sua vida permanece como uma grande lacuna na história da mística medieval, pois as possíveis informações são coletadas por meio da carta⁵⁰ de condenação⁵¹ e de sua obra *O Espelho das Almas Simples e aniquiladas e que permanece somente na vontade e no desejo do Amor*. Deste modo, é impossível separar a obra de sua autora (criador e criatura), pois essa seria o relato de uma experiência mística, um relato de si.

Destarte, antes de sua condenação, como já dissemos, Marguerite Porete passou quase dois anos como prisioneira da inquisição, sendo julgada e condenada, em 31 de maio de 1310, por depravação *herética* e sendo queimada na praça de Grève, em Paris, em 1 de junho do mesmo ano.

Em nome do Pai e do Filho e do Espírito Santo, amém!

Sabe-se muito bem e tem ficado claro para nós, através de uma esclarecedora argumentação, William de Paris, dominicano e inquisidor da depravação herética pela autoridade apostólica, que tu Margarida de Hainaut, chamada a Porete, és fortemente suspeita de mancha de **depravação herética**. (ALMEIDA, 2001, p.197-198, grifo nosso).

A heresia se enquadra junto à transgressão, pois ao transcender ela transgride e o termo implica um pensamento que se diferencia dos demais, uma capacidade de escolha, que perante a instituição religiosa apresenta uma discrepância de opiniões. Nesse ponto, nossa autora discordava de determinados posicionamentos discursivos e, conseqüentemente, de

⁴⁹ Atual limite entre França e Bélgica.

⁵⁰ A carta da inquisição segue em anexo ao final desta dissertação. Destacamos que durante este trabalho foram utilizados fragmentos da carta em português localizada no livro de ALMEIDA (2011), no entanto existe uma versão em inglês de Barton disponível em: <https://home.uncg.edu/~rebarton/margporete.htm>.

⁵¹ Para maiores informações sobre o processo de Marguerite Porete, ver VERDEYEN (1986, p. 45-94) – *Le procès d'inquisition contre Marguerite Porete et Guiard de Cressonessart (1309-1310) Revue d'histoire Ecclésiastique*.

determinadas ações da igreja, chegando a ser “convidada” pela inquisição a silenciar-se. No entanto, Porete seguiu afirmando suas palavras independente das consequências, sendo sua sentença proferida e ambos, livro e autora, jogados na fogueira. Deste modo, “[...] as marcas autorais⁵², [...] não apenas definem Porete como escritora do seu livro, como a afastam de um percurso institucionalizado, num escrito místico que se apresenta como uma escrita de si” (NOGUEIRA, 2020, p. 78).

Destacamos algumas dessas marcas autorais em meio aos diálogos no *Espelho* – sublinhados por Marguerite – que nos remetem as suas vivências: “*Alma*: - Ah, doce Amor, diz essa Alma, **quão grande e perigosa é esta guerra!** E sem dúvida, diz essa Alma, devemos chamar uma vida de tal esforço de languidez e vida de guerra” (PORETE, 2008, [44], p. 93, grifo nosso). Porete está a se referir ao seu percurso em busca do aniquilamento da alma, caminho que segundo ela a teria feito passar por alguns testes:

Alma: - Com certeza assim é, dama Amor, diz essa Alma, pois o experimentei por **certos testes**, e por pouco não morri por isso. E assim estaria, se o nada querer não tivesse me impulsionado para fora, por meio da escola da bondade divina. Aquele que não tem mais vontade não requer coisa alguma. Somente esse, e nenhum outro, deu sua vontade, e não tem com o que querer, senão com a vontade daquele a quem deu sua vontade. (PORETE, 2008, [44], p. 94, grifo nosso).

Aqui Porete nos faz pensar que os testes pelos quais teria passado seriam não somente referentes ao aniquilamento, mas também aos conselhos da Razão. Em outras palavras, por seguir durante algum tempo o código institucional, este teria sido abandonado devido ao “nada querer” e aos ensinamentos da “bondade divina”. A recusa da própria vontade é também o ato de romper com o código institucional religioso e a subserviência que ele requer, assim sendo, os testes também podem ter relação à perseguição infligida pela Igreja e até mesmo ser uma referência feita a sua provável prisão⁵³.

Sublinhamos que Marguerite Porete escreve seu livro em liberdade, mas devido aos embates com a inquisição, é possível que essa já suspeitasse de sua prisão: devido a suspeita

⁵² Para maiores informações sobre as questões de marcas autorais ver NOGUEIRA (2020) - *Marguerite Porete: a mística como escrita de si*.

⁵³ Lembremos da canção com que Porete abre o seu livro, sobretudo a segunda estrofe que reproduziremos ao final desta nota, e nas várias passagens em que se refere ao seu embate com a instituição e como sente que terá que dar, literalmente, a sua vida pelo seu livro. A estrofe a que nos referimos diz: “Teólogos e outros clérigos,/Aqui não tereis o entendimento/Ainda que tenhais as idéias claras/ Se não procederdes humildemente;/ E que Amor e Fé conjuntamente/ Vos façam suplantam a Razão,/Pois são as damas da mansão”. (PORETE, 2008, s/p)

de heresia, Porete foi questionada em vários momentos sobre sua obra, o que não a fez parar e, devido a sua persistência, o poder inquisidor lança intimações judiciais:

[...] és fortemente suspeita de mancha de depravação herética. Por causa dessa suspeita, nós ordenamos que fosses intimada a comparecer diante de nós para seres julgada. Compareceste a esse inquérito judicial e foste, pessoalmente, ordenada por nós, canonicamente e legalmente, em várias ocasiões para declarar, sob juramento, a completa, pura e plena verdade sobre o que tu e outras falaram a respeito daquelas coisas que se sabem caíram sob jurisdição do ofício do inquisidor (que me foi confiado). Mas recusa-te a fazer o juramento. Embora tenhas sido questionada por nós muitas vezes e em muitos locais sobre esse assunto, sempre permaneceste contumaz e rebelde quanto a essas questões; por causa de tua notória contumácia e rebeldia é que, com a orientação oferecida por muitos homens sábios, pronunciamos uma sentença de extrema excomunhão para ti, como uma pessoa rebelde e obstinada, quanto para teus escritos. (ALMEIDA, 2011, p. 197).

Destarte, a recusa e negação institucional é percebida em alguns momentos na obra poretiana, dentre eles quando nossa autora se refere às virtudes dizendo que já esteve a serviço delas, mas agora não mais:

Alma: - Eu vos confesso, dama Amor: houve um tempo em que assim estive, mas agora é outro tempo; vossa cortesia me libertou dessa servidão. Por isso agora posso bem lhes dizer e **cantar**: Virtudes, de vós me libertei para sempre, Terei agora o coração mais livre e mais feliz; Vosso serviço é muito constante, bem o sabeis. Em vós coloquei meu coração por um tempo, sem nada reter; **Sabeis que a vós totalmente me abandonei; fui uma vez vossa serva, mas agora me libertei.** Todo meu coração em vós coloquei, bem o sabeis, E assim, por um tempo, **em grande aflição vivi. Graves tormentos sofri, muita dor suporrei;** E assim sendo, pouco me importa: de vós estou afastada, Pelo que agradeço a Deus lá no alto; boa foi a jornada. **De vossa dominação, que tanto me afligi, me livreí. Nunca fui tão livre, exceto longe de vós; De vossa dominação parti, em paz repousei.** (PORETE, 2008, [6], p. 38, grifo nosso).

O fragmento exposto encontra-se logo nos capítulos iniciais da obra poretiana. Nele podemos identificar a tradição literária da época, as canções trovadorescas, a exemplo, quando a Alma canta o abandono das virtudes, passando de um tempo que antes era atribulação, para um tempo feliz. No entanto, a recusa das virtudes não implica na ausência de virtude, mas em uma mudança de posição em que a dominação exercida por elas é negada para que assim a Alma se torne livre:

Amor: - Eu vos acalmarei, diz Amor. É bem verdade que essas Almas abandonaram as Virtudes, no que diz respeito à sua prática. Contudo as

Virtudes não as abandonaram, pois estão sempre com elas, mas em perfeita obediência a elas. Por meio deste entendimento, a Alma deixa as Virtudes e elas estão sempre com ela. Pois, **se um homem serve a um mestre, ele é daquele a quem serve, mas o mestre não lhe pertence.** (PORETE, 2008, [21], p. 64, grifo nosso).

Posto isto, compreendemos que as vivências da personagem Alma, ou a própria Marguerite Porete, se baseava na doação constante de si, sem nada receber em troca – como posto no primeiro fragmento – e que a sensação de pertencimento seria algo mais amplo na relação da Alma com Deus. No que diz respeito às virtudes, essas passam a servir à Alma, pois “[...] quando aquele que foi o mestre vê que seu antigo servidor tornou-se melhor e sabe mais do que ele, o antigo mestre permanece com ele, para obedecê-lo em tudo” (PORETE, 2008, [21], p. 65). Deste modo, compreendemos que tal abandono das virtudes é também o abandono institucional, Marguerite Porete está a falar sobre a sua autonomia, sua transcendência diante do dogma construído pela instituição: “[...] essa Alma ganhou e aprendeu tanto [...] que as ultrapassou, pois tem dentro dela tudo o que as Virtudes sabem ensinar [...]. Pois essa Alma tem nela a senhora das Virtudes, a quem chamam Divino Amor” (PORETE, 2008, [21], p. 65).

Essa ação que conduz Marguerite Porete ao abandono das virtudes é a mesma que a permite atingir sua autonomia como sujeito de enunciação e, dessa maneira, a instituição religiosa denomina Porete como praticante da heresia, uma vez que ao enunciar o seu próprio discurso, ela (Porete) o pratica, demonstrando a autonomia de um sujeito ou, mais precisamente no caso de Marguerite, a prática de sua liberdade. Sem perder de vista este horizonte, percebemos mais relatos de sua vida na seguinte fala das Virtudes. Vejamos:

As virtudes: Ah, Deus, com efeito!, dizem as Virtudes. Dama Amor, **quem nos trará honra** já que dizeis que os que vivem totalmente sob nosso conselho perecem? E verdadeiramente, se alguém nos dissesse tal coisa, dizem as Virtudes, nós o consideraríamos um **herege** e um mau cristão” (PORETE, 2008, [56], p. 107, grifo nosso).

Por meio do abandono das virtudes, executado pela Alma ou Marguerite, é possível compreender uma certa preocupação da instituição religiosa sobre quem prestaria honras a ela, caso essa ação comece a ser seguida por todos. Deste modo, para que o código institucional permaneça inabalável, aquele que assim o fizesse – abandonar as virtudes – seria considerado herege. Assim sendo, lembramos que no processo de condenação de Porete, ela foi condenada também por mancha de depravação herética e que tal condenação já é

perceptível através das marcas autorais identificadas em seu itinerário místico, por mais que Porete utilize metáforas e personagens representativos, sua obra é repleta de fragmentos que fazem referência à sua própria vida. Ainda sobre a heresia, é possível demarcar o posicionamento de nossa autora, por intermédio de uma nota acrescentada na versão em português por Silvia Schwartz:

A palavra original utilizada por Marguerite Porete é *bougre*, que, como explica Longechamp, designava originalmente os membros de uma seita maniqueísta originária da Bulgária, no século X. Depois a palavra foi ligada aos cátaros e aos albigenses e, finalmente, passou a designar os membros da seita conhecida como **“Livre Espírito”**. Em todos os casos a conotação de herege acompanha a palavra. Porete tenta, portanto, demarcar sua posição contra uma possível confusão (SCHWARTZ, 2008, nota 8, p. 107, grifo nosso).

Porete tinha consciência de suas transgressões, mas demarcava o seu lugar de fala (de onde se fala) ao mesmo tempo em que buscava desfazer algumas possíveis confusões, dentre elas as questões referentes ao movimento do Livre Espírito ao qual seu nome foi muitas vezes associado. O “Livre Espírito”⁵⁴ foi um “movimento” que buscava “[...] uma forma de ascese, pessoal e coletiva, extremamente austera, e uma forma [...] mística de união com Deus [...]” (MARIANI, 2008, p. 47). Eles acreditavam que essa união os libertaria interiormente e também permitiria “[...] uma liberdade que enfrenta toda lei” (MARIANI, 2008, p. 47). De toda forma, pontuamos mais uma vez que não existia uma recusa de movimentos com essas características – ascese e liberdade – por parte de Marguerite Porete, até porque, tais aspectos estão presentes em sua obra, entretanto, é preciso observar que entre o movimento beguinal – esse que caracteriza o modo de vida de Marguerite Porete – e o do Livre Espírito existem algumas distinções conceituais.

De acordo com a estudiosa Romana Guarnieri é possível identificar um limiar de semelhanças e distinções do movimento espiritual herético, como o Livre Espírito, e do *O Espelho das Almas Simples*. Para Guarnieri, a obra de Porete era considerada “como uma das fontes para o estudo sobre o movimento do ‘livre espírito’ e o processo e execução de Marguerite como um dos episódios em se percebe melhor o alcance e o significado desse movimento” (MARIANI, 2008, p. 47), que manterá uma “estreita relação” com a obra de Marguerite Porete. Contudo, o itinerário poretiano antes de ser condenado passa pela

⁵⁴ Para uma melhor compreensão da relação de Marguerite Porete com o movimento do Livre Espírito verificar o trabalho de Romana Guarnieri “[...] publicado no Archivio Italiano per la storia della pietá IV, [...] com o título II movimento del Libero Spirito. Testi e documenti, 1965 (p. 353-708)” (MARIANI, 2008, p. 47).

aprovação de três grandes teólogos da época, o que por sua vez, nesse sentido, se difere do movimento do Livre Espírito.

Outro aspecto que pode ser apontado é que, mesmo *O Espelho* sendo uma obra composta por características como a ascese e liberdade – perceptíveis pelo conceito de aniquilamento da Alma, resultante da elevação espiritual e união com Deus que, por sua vez, torna livre a Alma – não encontramos em Marguerite a defesa de uma ascese extremamente austera, diríamos, nem mesmo austera, como também não observamos no seu discurso, que se dirige sempre aos seus ouvintes, uma prática de ascese no plano coletivo. Aqui é importante pontuar que mesmo o discurso poretiano não falando sobre uma prática coletiva, a obra – em seu nome *O Espelho*⁵⁵, metáfora muito utilizada no período medieval – é considerada por muitos estudiosos como um livro de instrução, ganhando um teor pedagógico, notável pelo enunciado poretiano na sua forma estrutural e linguística, assim como o direcionamento direto do discurso aos ouvintes: “(Amor): - **Agora ouvi e entendi bem, ouvintes** deste livro, o verdadeiro entendimento daquilo que ele diz em tantos lugares [...]” (PORETE, 2008, [12], p. 49, grifo nosso).

Feito esse parêntese, não esqueçamos que o texto poretiano está bem distante do que comumente se chama de mística afetiva e que não encontramos nele descrições de êxtases, *raptus*, visões e outras características que pudessem justificar o uso de uma ascese austera. Já em relação ao tema da liberdade, sim, é um tema extremamente importante na sua mística e, sobre isso, destacamos que, dentre os personagens, Marguerite nomeia um deles como Alma liberada:

Vejamos um trecho retirado da obra poretiana:

(*Alma Liberada*): - Por isso digo, diz essa Alma Liberada, para todos os que vivem no esforço pela vida da perfeição, que se cuidem para não recusarem os chamados do ardor do desejo da vontade do espírito, que se agarrem firmemente à obtenção da melhor coisa depois dessa vida que chamamos de vida triste e de vida do espírito. (PORETE, 2008, [79], p. 138-139).

⁵⁵ De acordo com Mariani (2008, p.59, grifo nosso) “A obra de Marguerite Porete, *Le Mirouer des Simples Ames*, escrita em língua vernácula, estando dentro de um contexto religioso, é ‘espelho exemplar’, isto é, um escrito inserido num **gênero literário** pertencente à tradição cristã, com intenção de ‘instruir’ a respeito de um itinerário espiritual”. Assim, o espelho, além de uma metáfora é um gênero literário que foi extremamente utilizado na Idade Média, momento em que surge um número crescente de “obras que, em seus títulos, exibem a palavra *speculum*, ou sua equivalente em língua vernácula”, que foram divididas em dois grupos: “espelhos instrutivos” e os “espelhos exemplares ou normativos”. Essa tradição cristã, do espelho como **gênero literário**, é inaugurada por Santo Agostinho “com seu *Speculum Quis Ignorat*. Nessa obra, ele recolhe textos escriturísticos, centrando-se nos mandamentos e em orientações morais, com o objetivo de possibilitar que o leitor, como que colocado diante do espelho, veja em que medida tem progredido nos bons costumes e o que ainda falta” (MARIANI, 2008, p. 58, grifo nosso).

Alma Liberada é por certo aquela que foi aniquilada e purificada, após passar pelos sete graus da Alma, movimentos existentes na obra poretiana que ainda será abordado nesta pesquisa. Contudo, voltemos ao livro de Marguerite Porete, este que transita entre os saberes filosóficos, teológicos e literários, facilmente perceptíveis em seu itinerário místico, que versa entre os gêneros épico e alegórico, escrito em verso e prosa, combinando as expressões literárias do amor cortês em uma narrativa dialógica que configura grande parte da obra que é composta em sua totalidade por 140 capítulos. A ação dialógica permeia a obra até o capítulo 111, ademais, a narrativa segue com o desenvolvimento de monólogos realizados pelas personificações da personagem Alma⁵⁶ que se estrutura em verso e prosa – por meio de louvores – do capítulo 120 até o 122.

Do capítulo 123 ao 129, Porete escreve sete considerações para diferentes figuras bíblicas, são elas: A primeira consideração é sobre os apóstolos; a segunda é sobre Madalena⁵⁷; a terceira é sobre João Batista; a quarta é sobre a Virgem Maria; a quinta é sobre como a natureza divina está unida à natureza humana do filho; a sexta é sobre como a humanidade do filho de Deus foi torturada por nossa causa e a sétima é sobre os serafins e sobre como eles estão unidos à vontade divina. Compreendemos essa mudança na composição do texto como algo necessário, talvez, já que alguns estudiosos afirmam que ela escreveu estes últimos capítulos depois da sua primeira condenação. As considerações seguem no capítulo 130 nomeado: *Aqui a Alma fala de três belas considerações e meditações, e sobre como ela não compreende o poder, a sabedoria e a bondade divinos senão à medida que compreende sua fraqueza, ignorância e maldade* – e são destinadas à própria Alma.

Vejamos o seguinte fragmento:

Agora vos direi as considerações que **teci** na vida acima mencionada, ou seja, na vida triste, no tempo em que não sabia nem como me suportar, nem como me conter. Em primeiro lugar **eu** considerava a **mim mesma**, depois considerava Deus, e considerava também como **eu** queria grandes coisas por Ele. Mais que tudo, **eu** me gabava e me deliciava dessas três coisas e essas considerações davam-me os meios para **eu** me conter e me suportar. (PORETE, 2008, [130], p. 213-214, grifo nosso).

⁵⁶ O monólogo versa entre a personagem Alma e a Autora, que faz sua primeira aparição na obra. Sobre essa última personagem falaremos mais adiante. É também neste monólogo que a obra apresenta os sete graus da Alma de maneira mais definida.

⁵⁷ Em seu livro Marguerite Porete realiza uma extensa consideração a Madalena, no entanto, devido a maneira como Porete a caracteriza, consideramos ser essa Madalena, uma outra, não a que mencionamos no capítulo primeiro de nossa pesquisa, a Madalena associada como adúltera, prostituta, a mulher impropria de ser vista como exemplo de virtude.

Percebamos que o enunciado está composto pelo uso da primeira pessoa, transformando o sujeito singular em um discurso de si mesmo (MIRANDA E CASCAIS, 2018), um tipo de alter-ego que direciona sua narrativa para si e para o outro. Ou seja, “[...] na medida em que [...] opera uma objetivação do eu que fala, que se oferece ao olhar do outro ao mesmo tempo em que olha para si mesmo” (ARAÚJO, 2011, p. 8). É possível perceber através do fragmento exposto, que Marguerite faz menção a um *eu* egocêntrico, mas que agora este não mais existiria. Mais uma vez, nossa autora demonstra uma capacidade reflexiva de quem foi e de quem ela é, ação que podemos dizer estar contida no cerne do sujeito que pensa a si. Em outras palavras, o capítulo 130 ganha um teor de confissão, de (autor)reflexão que funciona como “[...] um ato de fala em que o sujeito ‘torna-se público’, entrega-se em palavras, envolve-se num ato estendido de autoverbalização – *exomologesis* – como forma de fazer o si-mesmo aparecer para o outro” (BUTLER, 2017, p. 115-116).

Sobre isso Foucault dirá que ao escrevermos “[...] os nossos pensamentos como se tivéssemos de comunicar mutuamente, melhor nos defenderemos dos pensamentos impuros por vergonha de os termos conhecido” (FOUCAULT, 2018, p. 130). Em vista disso, “[...] a escrita na ordem dos movimentos internos da alma [...] tem um papel muito próximo do da confissão [...], na linha da espiritualidade [...] que deve revelar, sem exceção, todos os movimentos da alma (*omnes cogitationes*)” (FOUCAULT, 2018, p. 131); o que para Foucault, implica em “trazer à luz os movimentos do pensamento” extinguindo a “sombra interior” arquitetada pelo “inimigo” (FOUCAULT, 2018, p. 131).

Retomando a pauta sobre as confissões, vejamos o que nos diz Butler sobre essas:

A confissão torna-se a cena verbal e corporal da demonstração de si mesmo. Ela se fala, mas na fala torna-se o que é. Nesse contexto, então, **o exame de si é a prática de se exteriorizar ou se tornar público** [...]. Além disso, **a confissão** não devolve ao si-mesmo o equilíbrio perdido; ela **reconstitui a alma tendo como base o próprio ato de confissão**. O pecador não tem de fazer um relato que corresponda aos eventos, mas apenas manifestar-se como pecador. Assim, exige-se do sujeito que confessa certa produção performativa de si mesmo dentro de convenções públicas estabelecidas, e essa produção constitui o objetivo da própria confissão. (BUTLER, 2017, p. 116)..

Nesta perspectiva, aplicada à obra de Marguerite Porete, o exame de si como prática de exteriorizar, e tornar público, existe por meio da concepção da escrita poreteiana, que ao se tecer dá luz a um sujeito que examina a si mesmo: “Primeiramente **refleti** e disse: [...] Senhor, não sei que coisa sois, pois só a vossa eterna sabedoria divina o sabe” (PORETE, 2008, [130],

p.214). O sujeito que auto se examina se restitui, se ressignifica pela própria escrita, sendo está uma ação reflexiva de si mesmo. No tocante a Butler, a confissão por si só é uma reflexão do sujeito sobre ele próprio. Destarte, as considerações iniciadas no ponto 130 finalizam no capítulo seguinte, onde, depois disso, Marguerite Porete retoma os diálogos, finalizando sua obra no capítulo 140 intitulado de: *A aprovação*.

Eu, criatura criada por aquele que cria, por cujo intermédio o Criador fez esse livro de si para aqueles que não conheço, nem desejo conhecer, pois não devo desejar isso. É suficiente para mim se isso está no conhecimento secreto da sabedoria divina e na esperança. **Eu** os saúdo por meio do amor da paz da caridade na altíssima Trindade, que os considerou dignos de direção, declarando nele o testemunho de suas vidas pelo registro dos clérigos que leram este livro. (PORETE, 2008, [140], p. 229, grifo nosso).

Mais uma vez Marguerite utiliza o pronome pessoal *eu*, o que designa uma consciência de si, de sua existência na própria obra, são as marcas autorais, que em uma “[...] narrativa do *eu* procura investigar, por meio da introspecção e da narração da própria vida, o que caracteriza e define o indivíduo” (ARAÚJO, 2011, p. 12). Segundo Bruno Lima de Oliveira (2015, p.63, grifo nosso) “As narrativas em primeira pessoa ocupam grande espaço em nossas letras. [...] constituem um universo em que o **eu é a voz que fala**, é o narrador que conta a sua própria experiência”. O uso do singo- *eu*, segundo Michel de Certeau, passa a ser refinado a partir do século XIII, quando literaturas não institucionais ganham destaque:

[...] a partir do século XIII, refinaram o uso desse signo-*eu*, à medida que uma literatura se destaca das instituições que autorizavam. Elas concernem sobretudo ao discurso poético, ao qual se ligam, por tantos traços o discurso místico. Uma autonomização progressiva do ‘eu’ se constata aí. Assim, na tradição do amor cortês (ou do ‘fino amor’), os poemas recortam cada vez mais nitidamente o ‘eu’ locutor (sujeito ou complemento do verbo: eu amo, ele me expulsa), e os comentários em prosa transformam pouco a pouco as explicações do texto em **relatos referentes à vida de seu autor**. (CERTEAU, 2015, p. 282-283, grifo nosso).

Deste modo, com a presença constante do eu que relata a si, é possível compreender que narrativas escritas em primeira pessoa executam uma reivindicação da autonomia do sujeito, da autoridade do sujeito sobre sua fala, sobre sua escrita, é a retomada e a marca discursiva do autor em sua obra. Nesse sentido, “o ato de enunciação” faz referência ao sujeito, “o ‘*eu falo*’ é o lugar de produção” que profere os “episódios autobiográficos” (CERTEAU, 2015, p. 283). Com isso, “o texto se altera em revelações sucessíveis de seu foco secreto. Ele é feito dos acontecimentos que servem de metáforas ao ato poético em si.

Incansavelmente ele conta seu próprio nascimento a partir desse lugar [...], o eu” (CERTEAU, 2015, p. 283).

Isto posto, no que tangencia os diálogos, a conversação se dá entre os personagens⁵⁸ principais Alma, como uma figura literária da própria Marguerite Porete e uma representação da relação humano-divino; o Amor/*Dame amour*, que transfigura o simbólico divino; e sua antagonista, a Razão, que configura o poderio institucional religioso. Esses dois “[...] interlocutores principais, Amor e Razão, muitas vezes discutem e glosam ‘este livro’ de um modo análogo a como os teólogos escolásticos glosavam e debatiam o texto bíblico” (MCGINN, 2017, p. 370) — estes, com exceção do *Longeperto*⁵⁹, são personagens femininos. Vale pontuar que os termos masculino e feminino, no que tange a espiritualidade, não devem ser compreendidos “[...] no plano biológico relativo ao sexo do indivíduo” (CHEVALIER e GHEERBRANT, 2020, p. 669). Sua compreensão deve ocorrer em um “plano mais elevado”, no âmbito espiritual, sendo assim, se tomarmos a palavra alma como exemplo – essa que por sua vez é um símbolo espiritual – percebemos que ela “[...] é uma combinação dos princípios masculino e feminino. *Nefesh* (princípio masculino) e *Chajah* (princípio feminino) dão a plena significação da alma viva” (CHEVALIER e GHEERBRANT, 2020, p. 669-670). Assim sendo, no plano espiritual, masculino e feminino são um só, [...] não designam a sexualidade, mas a *dádiva* e a *receptividade*” (CHEVALIER e GHEERBRANT, 2020, p. 670). Destacamos, ainda, que nos diálogos mais diretos entre a Alma e a Razão, podemos identificar nas respostas dadas pela personagem Alma um processo didático-pedagógico por sua parte.

Ainda sobre os personagens, outros são entendidos como manifestação dos personagens existentes:

Entre outros participantes no diálogo, “Santa Igreja, a Pequena” e “Santa Igreja, a Grande”, como manifestações institucionais da Razão do Amor, exercem uma função significativa. A maioria dos outros personagens (por ex., o “Intelecto da Razão”, a “Altura do Intelecto do Amor” a “Luz da Fé”, a “verdade”, a “justiça Divina” etc) **são personificações dos poderes da Alma ou atributos divinos**. Mas o próprio Deus também entra na discussão, falando como Santíssima Trindade (cap. 121), ou às vezes na pessoa do Espírito Santo [...], e uma vez na pessoa do Pai [...]. (Significativamente o próprio cristo nunca fala.). (MCGINN, 2017, p. 370, grifo nosso).

⁵⁸ Para maiores informações sobre a construção dialógica dos personagens veja-se NOGUEIRA (2016) – *Lá onde estava antes de ser: Marguerite Porete e as almas aniquiladas*.

⁵⁹ O *Longeperto* não se caracteriza como masculino ou feminino, pois é um personagem distinto que podemos compreender como figura que representa a Trindade.

Dentro das personificações da Alma é possível localizar, em alguns momentos, uma personagem chamada Autora, o que nos permite entender, para além da escrita em primeira pessoa, que *Le Mirouer* é um relato da experiência mística vivida pela própria Marguerite Porete. A personagem Autora surge inicialmente no *Prólogo* e retorna em outros momentos da obra: Vejamos a citação: “**Autora:** - E por isso vos diremos como Nosso Senhor não está totalmente liberado do amor, mas o Amor vem dele para nós, para que os pequenos possam entender por vosso intermédio, pois Amor pode tudo fazer sem a ninguém prejudicar” (PORETE, 2008, [1], p. 32, grifo nosso). Aqui, a Autora nos remete a **autoridade** daquela que escreve, que é a origem da obra. Mesmo que interrompida pela sua origem social, a autora – aqui mais especificamente Marguerite Porete – busca encontrar uma maneira de avaliar a si mesma, deixando marcas de sua autoria, daquilo que a “precede”, a “excede”, suas vivências, e que isso não a exime de relatar a si mesma. (BUTLER, 2017).

Essas marcas autorais se mostram presentes durante toda a narrativa, como é possível identificar na seguinte citação: “*Amor:* Ó bem-nascida, diz Amor e essa preciosa **pérola** (*marguerite*), sede bem-vinda ao único pequeno castelo livre, no qual ninguém entra se não for de vossa linhagem” (PORETE, 2008, p. 102, grifo nosso). Aqui, mesmo não sendo referenciada diretamente, por meio das “traduções em francês moderno, a palavra *marguerite* pode ser traduzida como pérola⁶⁰ “[...]. A imagem de *Marguerite* era um *topos* na Idade Média e aparecia na poesia do século XIV como flor, simbolizando, [...] a pureza, a alegria [...]” (MULLER e CATHERINE M, 1999, p. 86 – 87 *apud* SCHWARTZ, 2008, nota 6, p. 102-103).

Para São João da Cruz, a flor seria “a imagem das virtudes da alma, e do ramalhete que as reúne a imagem da perfeição espiritual” (CHEVALIER e GHEERBRANT, 2020, p. 499), sendo a pérola o símbolo da mulher virtuosa e cheia da graça divina. Isto posto, a utilização da palavra pérola, ao se traduzir por *marguerite*, nos põe diante de uma multiplicidade de sentidos, que embora sejam recorrentes nos textos místicos, só nos permite uma auto-interpretatividade (MULLER e CATHERINE M, 1999 *apud* SCHWARTZ, 2008). Assim sendo, quando exploramos o sintagma “*precieuse marguerite*”, temos como exemplo “um discurso onde a interpretação é tanto oculta quanto revelada por toda uma rede de referências intratextuais”, sendo que ao utilizarmos “*precieuse marguerite*” estamos ao mesmo tempo fazendo uso de uma forma metafórica e literal. “A alma é ao mesmo tempo comparada à pérola e designada como tendo seu nome (*Marguerite*) e sua identidade própria,

⁶⁰Sobre isso, ver nota 6, p. 102-103, da tradução de Schwartz de *O Espelho* de Marguerite Porete.

que, ao final, ela perde” (MULLER e CATHERINE M, 1999, p. 86 – 87 *apud* SCHWARTZ, 2008, nota 6, p. 102-103).

Destarte, o itinerário poretiano é composto de ramificações de outros personagens, já supracitados, que aludem o seu leitor a percebê-los como um movimento internalizado e (autor)reflexivo, apresentando uma multiplicidade de vozes, com base nos diálogos, mas que, por sua vez, é uma única voz consciente de si. Os “poderes ou atributos divinos” da Alma confundem a percepção cronológica dos acontecimentos que, aparentemente, em sua maioria, ocorre em um ambiente e tempo psicológico, enfatizando cada vez mais a questão da interioridade e de um processo reflexivo por parte da personagem. A construção estética da obra embaraça a percepção do leitor que diante da multiplicidade de vozes não consegue identificar a voz narrativa. Esse mesmo elemento dificulta a assimilação dos acontecimentos, o que nos leva a perguntar se a Alma estaria passando ou ainda irá passar por sua experiência mística.

Essas características transformam o tratado poretiano em uma obra complexa, mas que diferente de outros escritos, como os de Matilde de Magdeburg ou os de Hildegard de Bingen, não apresenta narrativas visionárias, e também não faz uso do “[...] tópico da fraqueza feminina — Deus escolhe os fracos (as mulheres) do mundo para confundir os fortes (os homens)” (MCGINN, 2017, p. 367). Neste ponto, McGinn diz que essas questões estão centradas na “autoridade, subtendida e explícita, na qual a mensagem de *O espelho* se baseia” (2017, p. 367). Assim, a obra atribui a si a autoridade de quem fala por meio de uma nova linguagem que caracteriza uma “nova forma do evangelho”, fundada pela união dos termos dicotômicos, onde para ser tudo é preciso ser nada: “Agora ela é tudo e assim, não é nada, pois seu Bem-Amado a fez una” (PORETE, 2008, p.193). Este movimento realizado por Marguerite ocasiona uma teologia da libertação⁶¹ ou teologia negativa⁶², onde o processo de afirmação e negação é recorrente durante toda a obra: afirmação da “identidade mística”, logo, uma natureza divina, e negação de si mesma por meio do estado de nadação/esvaziamento de si.

O tornar-se nada ou vazio é desencadeado pelo *aniquilamento* da Alma, caminho de purificação que possibilita a união da personagem com a Dama Amor. Essa jornada é instruída com base nos *estados* da alma e da simbologia das *três mortes* ao abandono total das vontades e dos bens materiais, assim como, da tutela institucional religiosa. Dessa maneira, a

⁶¹ Ver nota 27

⁶² A via negativa ou teologia negativa teve sua origem na obra de Pseudo-Dionísio, *Teologia Mística*.

obra se revela como “[...] um tratado do livre pensar, no qual [...] ousava expressar concepções teológicas, dizer que o amor de Deus não passava necessariamente pelos sacerdotes.” (PERROT, 2019, p. 88). A temática do aniquilamento percorre todo o escrito místico e encontra-se envolta nas questões do Amor, que nas obras das beguinhas, como já dissemos, é o amor cortês, ressignificando a cena romântica, e transformando a personagem Alma em espelho de Deus.

Dentro de sua construção, o itinerário poretiano é composto por imagens simbólicas que o transforma em uma alegoria do espelho (*Speculum*), metáfora muito utilizada pelos medievalistas. Para Pontes (2016), o termo em sua etimologia, espelho e *especulação*, difunde a ideia “ver, olhar, contemplar”, originário da palavra latina *specere*. Portanto, *speculum* é referente a “espelho transladado para o português, speculationis é o mesmo que especulação” e *specularium* apresenta o sentido de “ver através de”, ou “aquilo que permite ver por meio de”, essas expressões “colhem em seu seio a raiz refletir, espelhar, transparecer (PONTES, 2016, p. 53). Assim sendo, o espelho reflete “a verdade, a sinceridade, o conteúdo do coração e da consciência: ‘como o **sol**, como a **lua**, como a **água** [...]’ (CHEVALIER e GHEERBRANT, 2020, p. 454, grifo nosso).

Nesta perspectiva, o elementos acima citados apresentam sua significação própria, a água além de suas diversas representações simbólicas, expressa a vida, a purificação, o feminino; a lua – outro termo feminino – que dentro de sua simbologia traz consigo as fases da vida, pois faz e se desfaz, sempre e um movimento constante, é também considerada “um ser sem luz própria” (CHEVALIER e GHEERBRANT, 2020), um ser que reflete a luz do sol, esse que por sua vez tem uma vasta representação simbólica, “se não é o próprio deus, é, para muitos povos, uma *manifestação da divindade* [...]”(CHEVALIER e GHEERBRANT, 2020, p. 916). Na obra platônica⁶³, *A República*, o conhecimento é representado metaforicamente pelo sol, sendo este um absoluto.

Neste sentido, compreendemos que o itinerário poretiano, considerando os termos inferidos e a tradição literária medieval de que um espelho é “um texto que representa ou retrata alguma realidade ou estado de coisas” (MCGINN, 2017, p. 367), o compreendemos como uma obra didático-pedagógica de instrução do bem viver consigo e com Deus, pois é o reflexo da representação da imagem e vontade de Deus posta na Alma – *imago Dei* – escrito como um “livro-imagem”⁶⁴ no estilo literário profano do amor cortês.

⁶³ Pontuamos aqui, que a obra *O Espelho* contem referências ao platônismo.

⁶⁴ Essa ótica de um “livro-imagem” está para além do uso do termo espelho. A obra poretiana é composta por um aglomerado simbólico-metafórico, onde o processo imagético é utilizado para canalizar e refletir no seu leitor/

Isto posto, seguiremos no próximo capítulo com uma análise mais literária para uma melhor compreensão das palavras aqui expostas. No entanto, antes disso, consideramos importante frisar que a construção estrutural, junto a traços que demarcam uma escrita de si, tem sua completude junto ao processo linguístico literário – demonstrado no capítulo seguinte – constroem um sujeito do discurso em uma ação reflexiva de uma análise espiritual, um exame de si mesmo.

ouvintes (Idade Média) todas as “sensações” experienciadas que proporcionam a elevação do espírito. É possível assimilar essa perspectiva ao conceito sensacionismo encontrado nas obras de Fernando Pessoa, por exemplo.

4 – MARGUERITE PORETE: LITERATURA E ESPIRITUALIDADE

Como mencionado logo no início deste trabalho, temos como objeto de estudo a única obra da autora francesa Marguerite Porete, *O Espelho das Almas Simples*, que descreve a experiência mística vivida por sua escritora. Posto isto, compreendemos que a literatura mística de autoria feminina perpassa pelas relações de poder da Idade Média, essa que foi uma forte contribuinte do estigma de inferioridade da mulher. Desse modo, estudar a literatura mística poretiana é compreender sua atuação em sociedade, visto que autora e obra se unem como uma só, já que o processo que relata a espiritualidade de Marguerite é o mesmo que a coloca como sujeito atuante em uma linguagem cortês.

Assim sendo, neste momento refletiremos a ação da literatura cortês diante de parte de uma possível construção histórica da mulher e sua linguagem, em seguida analisaremos o percurso espiritual da personagem Alma no itinerário poretiano. Com isso, objetivamos compreender a trajetória mística e como ela dá vazão à interioridade/subjetividade da Alma, implicando na concepção de um *eu* que existe no plano espiritual e aflui na esfera sociocultural em pleno século XIII mediante uma linguagem que ressignifica a literatura cortês e o lugar da mulher no âmbito religioso, inserindo Marguerite Porete como “sujeito” do qual emana o discurso.

Sendo assim, podemos afirmar que o século XIII, definido por Bernardo McGinn como o florescimento de uma mística mais autônoma, traz em seu seio a participação das literaturas místicas, escritas em sua maioria por mulheres beguinhas que, junto aos movimentos heréticos e milenaristas, são responsáveis pela fragmentação de poder no plano institucional religioso e pela futura divisão de poder econômico e cultural da modernidade⁶⁵. No entanto, essas transformações socioculturais, mais especificamente no tocante ao papel da mulher, já são percebidas nos séculos anteriores (XI e XII), também por meio da literatura cortês que, embasada no sistema econômico feudal, ratifica a participação da mulher em sociedade, a pondo em um lugar de soberania (suserana) e o homem como seu vassalo: “[...] a literatura, dando um passo à frente, se colocou na posição não só de inovadora mas também, e principalmente, de transgressora da ordem até então obedecida” (BARROS, 2001, p. 250).

Alterada essa ordem binária, a literatura cortês promove uma nova forma de perceber e falar o amor — que será adotado pelas beguinhas — onde dicotomias se unem para a expressão e expansão do amor livre. Em um primeiro momento, percebamos que essa relação dual passa

⁶⁵ Para maiores informações ver Silvia Federici (2017) – *Calibã e a bruxa*.

pelas canções trovadorescas descrevendo a mulher com base na figura da Virgem Maria que será substituída pela dama do castelo.

Segundo a estudiosa Maria Nazareth Alvim de Barros (2001),

De repente, a canção épica, a canção de gesta, criação do feudalismo francês e normando, que promovia o herói e sua bravura sem par, isentando-se de qualquer menção à mulher, foi substituída pelas narrativas de origem celta, em que as mulheres eram figuras importantes e exerciam domínio sobre o cavaleiro; os poemas em louvor à Virgem Maria, à Imaculada, passaram a competir com poemas dedicados à dama do castelo e, enquanto a Virgem era apontada pela Igreja como exemplo a ser seguido pela pureza e castidade do corpo, a dama do castelo era cultuada, pelos trovadores, justamente pela beleza física, responsável pelo despertar do amor. (BARROS, 2001, p. 250).

A figura da Virgem era utilizada como exemplo de aceitação da ordem patriarcal e, assim, a literatura do final do século XI descrevia uma mulher que amava incondicionalmente “[...] o cavaleiro, o valoroso, vivia do reflexo de sua glória, e seu único desejo era se dar a ele e segui-lo. Ela o esperava, sofria e morria em silêncio, quando ele não aparecia. [...] foi sempre a voz feminina que implorou o amor” (BARROS, 2001, p. 250). As canções épicas e canções de gesta reforçavam o estereótipo da pureza e da castidade, atribuindo à mulher fragilidade e velamento de uma subjetividade que também passava pelo corpo, elemento aceito pela literatura cortês que reconhece na mulher os atributos físicos não como algo demoníaco, mas como “objeto” de culto “responsável pelo despertar do amor”, iniciando o “lirismo medieval trovadoresco, que acabou se tornando uma verdadeira religião em torno da mulher e do amor” (BARROS, 2001, p.250).

Em corroboração com o exposto, o estudioso José D’Assunção Barros (2008) afirma que,

[...] não se trata de apenas liberar os sentimentos livremente. **Amar dentro dos parâmetros corteses pressupõe também um ritual**, um sistema de normas e atitudes a serem observadas e aprendidas, uma determinada concepção acerca de como conduzir o sentimento amoroso que adquire viva expressão na poesia dos trovadores. Em primeiro lugar parte-se da **valorização suprema da Dama**, e da sujeição do poeta à Dama em nome do Amor. Esta sujeição aproveita aqueles ritos políticos e o imaginário feudo-vassálico que orientavam as relações entre os vários componentes da nobreza na Europa Ocidental do século XII. Assim, a relação de entrega do amador à Dama é traduzida em termos das instituições feudo-vassálicas, ocupando a Dama a posição da suserana a quem o poeta deve fidelidade. (BARROS, 2008, p. 06-07, grifo nosso).

Esse processo ritualístico proposto pelos parâmetros da literatura cortês contribui ainda mais com a mudança de cenário da mulher medieval, antes submissa, agora soberana: “Não é mais Deus, mas o outro e, [...] a mulher. À palavra divina (que tinha também o valor de natureza físicas) se substitui o corpo (que não é menos espiritual e simbólico, na prática erótica)” (CERTEAU, 2015, p. 5). Essa valorização transforma a “[...] cena religiosa em uma cena amorosa, ou de uma fé em uma erótica” (CERTEAU, 2015, p. 6), formando um processo estético da linguagem que une a figura da mulher anjo à imagem corpórea da sensualidade. Desse modo, “a nobreza de espírito aliada à beleza física serão os componentes para a idealização feminina da época, o que acabava reproduzindo a reunião dos dois lados opostos e resgatando a antiga dualidade” (BARROS, 2001, p. 252).

Essa linguagem dualística e o modo como se dá a relação amorosa na literatura cortês é utilizada pelas beguinhas, e não diferente por Marguerite Porete, que cria um processo simbólico e didático para descrever seu caminho de elevação espiritual — ou, como escreve Mariani (2008, p. 2), “a espiritualidade como experiência do corpo”. Em Porete o corpo⁶⁶ é posto como um tipo de “lugar” que deve esvaziar-se de si, para então encher-se de Deus/Amor, sendo esse um receptáculo possível de ser “habitado” após o aniquilamento da Alma.

Assim, a ação da linguagem cortês põe o corpo como um tipo simbólico espiritual, dinamismo realizado por Marguerite Porete ao defini-lo como o “lugar” que Amor gostaria de estar. Em vista disso, compreendemos a relação entre literatura e espiritualidade por meio de sua linguagem simbólica e metafórica, que nos textos místicos corroboram na ação de dizer o indizível, processo esse que ocorre por dois compostos, os excessos e as dinâmicas binárias. Deste modo, o excesso de desejos e sentimentos propostos pela literatura cortês, ao falar sobre o amor, corresponde à utilização dos termos dualistas que, na mística poretiana — e em outros místicos — se caracteriza em um cessar a linguagem para que reste somente o vazio, “espaço” ou momento em que a personagem Alma estaria em união com Deus. Nessa ótica, é possível compreender que o vazio, ou outros termos inferidos por Porete em sua obra, seriam uma espécie de (inter)lugar, aquilo que está no meio e de certa maneira não poderia ser representado, apenas (pres)sentido com base em sua experiência espiritual.

⁶⁶ O corpo mencionado aqui, na obra *O Espelho*, é representado pela figura literária da Alma.

4.1 “A ESPIRITUALIDADE COMO EXPERIÊNCIA DO CORPO”

O Espelho das Almas Simples caminha por saberes teológicos, literários e filosóficos, expondo não somente a experiência mística da sua autora — essa que tem por objetivo a união humano-divino através do desprendimento dos bens materiais e a prática da vida de mendicância, pois, acredita-se que o esvaziamento de si é o caminho para encontrar a si mesmo, sendo o ser humano um “[...] complexo de corpo-alma-espírito” (MARIANI, 2008, p. 98) — mas o protagonismo feminino que se destaca em seu contexto histórico em virtude desta união. Para tal, Porete descreve sua jornada através dos sete estágios da Alma pelos quais estão interligadas as três mortes, essas, que junto aos graus culminam no aniquilamento da Alma.

Destacamos que as questões referentes à interioridade/eu da Alma são mais perceptíveis a partir do quinto e sexto estado, podendo ser este último um vislumbre do sétimo grau e sobre este nada se pode dizer, como escreve Porete, em razão de, “[...] Amor o guarda em si para nos dar na glória eterna, e dele não teremos compreensão até que nossa alma tenha deixado nosso corpo.” (PORETE, 2008, [118], p. 194). O ato ritualístico da literatura cortês é notável na ação que conduz para o aniquilamento, como já citado, uma vez que a Alma precisa percorrer o caminho dos sete graus e das mortes para elevação e libertação de seu espírito. Os estágios iniciais, os quatro primeiros, funcionam como um tipo de “despertar”, onde a personagem passa a ouvir os conselhos do Amor.

Acerca destes, afirma Marguerite Porete:

O primeiro estado, ou grau, é aquele no qual a **Alma, tocada por Deus por meio da graça e despojada de seu poder de pecar, tem a intenção de observar em sua vida, isto é, mesmo que tenha que morrer, os mandamentos de Deus**, por Ele **ordenados** na lei. Portanto, **essa Alma observa** e considera, com grande respeito, que Deus lhe ordenou amá-lo com todo o seu coração, e também o seu próximo como a si mesma. [...] **O segundo estado**, ou grau, é aquele no qual a **Alma considera o que Deus aconselha a seus amados especiais e que vai mais além do que aquilo que ordena**. E aquele que se abstém de fazer tudo o que sabe que pode agradar o seu Amado, não é amante. Assim a criatura se abandona e se esforça por agir sob todos os conselhos dos homens, na obra de **mortificação da natureza**, desprezando as riquezas, as delícias e as honras, para realizar a perfeição do conselho do Evangelho, do qual Jesus Cristo é o exemplo. Portanto, ela não teme a perda do que possui [...], pois seu Amado não as teme e a Alma tomada por Ele também não as pode temer. **O terceiro estado** é aquele no qual a **Alma se considera no sentimento do amor da obra de perfeição, no qual seu espírito decide, por um desejo borbulhante de amor, multiplicar nela tais obras**. Isso acontece pela sutileza da compreensão do

entendimento de seu amor, que não sabe como oferecer a seu Amado, para reconfortá-lo, nada que não seja o que Ele ama. Pois no amor não é valorizado outro dom, senão o de dar ao amado a coisa mais amada. **O quarto estado** é aquele no qual **a Alma é absorvida pela elevação do amor nas delícias do pensamento na meditação**, e abandona todos os trabalhos externos e a obediência a qualquer outro pela elevação da contemplação. (PORETE, 2008, [118], p. 188-189-190, grifo nosso).

Sobre o primeiro estágio, o compreendamos como um estímulo, que dado a Alma a faz “observar” os mandamentos divinos. É o início do despertar de uma consciência ainda guiada pelos ordenamentos do código religioso que, no segundo grau, é substituído pelo conselho divino, sendo este, segundo Porete, algo mais elevado que a ordem. Desta maneira, podemos atribuir ao conselho divino o status de liberdade: a Alma que passa a observar as leis divinas e obedecê-las sob a ordem suprema, ganha a liberdade de segui-las por livre escolha. Neste estado, tem início a “mortificação da natureza”, que consiste no abandono dos prazeres mundanos. Já o que consiste ao terceiro estágio, a Alma “borbulhante de amor” encontra na realização da obra a perfeição divina.

No entanto, o terceiro grau integra a ação do abandono de si, mesmo que em seu período inicial, pois, aqui, a personagem deve se desvincular de suas vontades a qual está diretamente ligada ao amor pela obra. Neste momento, “[...] nenhuma morte lhe seria um martírio, exceto a que consiste na abstinência da obra que ela ama” (PORETE, 2008, [118], p. 189). A abstinência da obra ou abandono da vontade é uma ação necessária, pois, até então, a alma é nutrida pelo amor, pelas delícias e prazeres na realização da obra, porém ela não deve amar nada além do próprio Amor.

Ainda sobre os estágios, o quarto, segundo Schwartz (2005, p. 223), é um momento decisivo para a jornada de elevação espiritual, visto que, devido a Alma “se encontrar submersa na contemplação de Deus e nas delícias e doçuras do amor divino”, é possível que ela acredite ter atingido o ápice de sua elevação, que “lhe parece representar a perfeição humana”. Contudo, a Alma ainda se encontra em “grande escravidão”⁶⁷, pois não atingiu o abandono total de suas vontades, assim, ela deve morrer “a fim de se mover desse estágio para a vida verdadeira do quinto e do sexto” grau (SCHWARTZ, 2005, p. 224).

Em corroboração com o exposto, frisamos que os graus da Alma que tecem o aniquilamento estão relacionados aos três tipos de morte, como aponta Nogueira:

⁶⁷ Segundo Porete (2008, [61], p. 115): “(Amor): - Eu disse, diz Amor, que há sete estados, cada um com maior entendimento com relação ao anterior e sem comparação um com o outro. Pois assim como não se pode comparar uma gota d’água ao oceano, que é tão vasto, da mesma forma se pode falar da diferença entre o primeiro estado de graça e o segundo e assim por diante, sem comparação entre eles. Ainda assim, dos quatro primeiros estágios nenhum é tão elevado que a Alma não viva nele em grande escravidão.”

Neste processo de aniquilamento, o primeiro estágio corresponde à morte do pecado e à observância da obediência aos mandamentos de Deus. No segundo, com a morte da natureza, a alma segue o que Deus aconselha aos seus amados especiais e despreza as riquezas e as honras. No terceiro, considerado mais difícil do que os anteriores, a alma realiza a vontade do outro para destruir a sua e, assim, “é necessário **pulverizar-se**, rompendo-se e suprimindo-se, para **alargar o lugar onde Amor gostaria de estar**, e aprisionar-se em vários estados, para liberar-se de si mesmo e alcançar o seu estado” [...]. Já no quarto estágio, a alma aparece inebriada de amor, completamente elevada nesta contemplação, o que Marguerite Porete considera muito perigoso, pois “essa alma está enganada, porque há outros dois estados que Deus dá aqui embaixo que são mais elevados e mais nobres que este”. (NOGUEIRA, 2019, p. 202, grifo nosso).

Logo, ao “pulverizar-se”, “romper-se” e suprimir-se a Alma torna-se “o lugar onde Amor gostaria de estar” (PORETE, 2008, [118], p. 190). Aqui, identificamos uma relação que ocorre de maneira internalizada, por meio de um processo de meditação/contemplação em que a linguagem⁶⁸ executada perpassa as palavras, transpondo o espaço do corpo, tornando essa Alma receptáculo divino. Este tornar-se receptáculo representa a proximidade da união humano-divino concretizada no sexto estágio, mas, antes tem seu desdobramento por meio do quinto grau, transfigurando-se, em queda/abismo para que a Alma possa, então, ascender. De acordo com Schwartz:

Esse estágio é o lugar mais baixo, um **abismo** de pobreza e humildade ou simplesmente um “vale”. Em sua essência, a alma deve atingir o fundo antes de ascender. Dessa maneira, ela retorna a seu **estado original, sem reter nada de si**, e passa a realizar a perfeita vontade divina. (SCHWARTZ, 2005, p. 224, grifo nosso).

A palavra “abismo, tanto em grego como em latim, designa aquilo que é *sem fundo*, o mundo das profundezas ou das alturas indefinidas. Nos textos apócrifos simboliza globalmente os *estados informes da existência*” (CHEVALIER e GHEERBRANT, 2020, p. 49). No plano da espiritualidade, “[...] pode indicar igualmente a integração suprema na união mística” (CHEVALIER e GHEERBRANT, 2020, p. 49). Deste modo, a queda no abismo — realizada no quinto estado — atribui à Alma o impulso necessário para a sua elevação e

⁶⁸ Para Vannini (2005, p.13) “A linguagem comum tem dificuldades para exprimir essa experiência porque está estruturada de acordo com a oposição sujeito-objeto: funciona perfeitamente, por isso mesmo, enquanto tiver de falar de um eu e de um Deus como realidades separadas, assim como desta caneta ou desta mesa, mas começa a claudicar [...] quando tenta manifestar a experiência da mais profunda união eu-Deus, na qual o eu não é mais o pequeno eu psicológico, centro de vontade particular, e Deus não é mais o Ser supremo, alto e outro”.

esvaziamento de si⁶⁹, que em seu sentido simbólico empregado pelos “poetas e místicos,[...] significa libertar-se do turbilhão de imagens, desejos e emoções; é escapar da roda das existências efêmeras, para só sentir a sede do absoluto.[...] É o prelúdio furtivo (ato acompanhado de um certo gozo) da experiência do *self*⁷⁰ [...]”(CHEVALIER e GHEERBRANT, 2020, p. 1018).

Em vista disso, identificamos a existência de um *eu*⁷¹ que reflete sobre suas ações, buscando atingir o “estado” de nadificação, que não pode ser considerado um espaço, mas um “movimento de separação e de negação de toda substancialidade que constitui propriamente o espírito, que é, na medida em que continuar sendo, movimento e caminho”. (VANNINI, 2005, p.09). A “descoberta” desse eu, dessa interioridade é fundamental para o entendimento da conduta da personagem Alma em seu meio social, pois isto acarreta na libertação tutelar — aqui referimos ser a instituição religiosa — a qual se dá com base no olhar para si e contribui para a existência de uma autonomia espiritual.

Ainda sobre o quinto estado, Teixeira, pontua:

No quinto estado se dá a mudança mais essencial, que corresponde à terceira morte. É sobre ela que mais fala o *Mirouer*. A Alma vem agora “raptada” pela luz divina e toma consciência de que Deus é e que ela não é. Trata-se de uma experiência de “centelha” divina, que se abre e fecha, acenando para a Alma os mistérios do sexto estado. (TEXEIRA, 2008, p. 24, grifo nosso).

Desta forma, o quinto grau conduz à última instância das mortes — essa que na mística poretiana podemos interpretar por morte da vontade⁷² — é a centelha de abertura para o sexto estágio, o mais elevado e possível de se realizar em vida. Nele a Alma encontra-se nas

⁶⁹ Para Chevalier e Gheerbrant (2020, p. 1018). Esvaziar-se “[...] É segundo Novalis, o “caminho que vai em direção ao interior”, o caminho da verdadeira vida. Como o filósofo, Jacques Maritain especificará “ao dizer vazio, abolição, negação, desnudamento, designam-se uma realidade em ato, ainda e intensamente vital, a atuação suprema pela qual e na qual se consuma o vazio... É uma energia... um ato soberanamente imanente... o ato da abolição de todo ato”.

⁷⁰ Para mais informações sobre a “experiência do self”, ver PONTES (2016) - *Amar a Deus e amar a si: Imagens no espelho da experiência mística em Marguerite Porete*.

⁷¹ Pontuamos que essa questão foi abordada no capítulo anterior, e que sua retomada aqui só fortalece nossa compreensão de que a obra poretiana apresenta traços de uma subjetividade percebida por meio das marcas autorais, que fazem dessa obra, uma escrita de si.

⁷² A morte da vontade é necessária porque “se a Alma permanece com a sua vontade, ela se voltaria para as coisas criadas e, conseqüentemente, sua habilidade e seu intelecto ficam limitados. O intelecto, gerado pela habilidade e controlado pela vontade, só fornece o conhecimento permitido pela vontade. [...] À medida que a vontade permanece no mundo criatural, das coisas, o intelecto estará limitado a esse mundo e, portanto, o conhecimento será de um tipo particular. A alma deve devolver sua vontade a Deus livremente para atingir o estado de perfeição espiritual. Ela deve esvaziar, se tornar um verdadeiro nada que pode ser preenchido apenas pela vontade e compreensão divinas. Se a perfeição é atingida, no estado de aniquilação, a alma não deseja mais sua própria vontade, mas apenas o desejo divino deseja nela.” (SCHWARTZ, 2005, p.256-257).

“profundezas” da “bondade divina”, onde ocorre à fusão humano-divino, a experiência mística ou do espírito, como é possível observar:

Agora essa Alma **descansa nas profundezas**, onde não há mais fundo e por isso é profundo. **Essa profundeza lhe faz ver muito claramente o verdadeiro Sol da altíssima bondade, pois ela não tem nada que lhe impeça essa visão.** A Bondade divina se mostra a ela por bondade e a atrai, transforma e une pela conjunção da bondade, na pura Bondade divina, a qual é a senhora. A compreensão dessas duas naturezas das quais falamos, a Bondade divina e a maldade (da Alma) é o instrumento que lhe deu essa bondade. **Por isso ela deseja somente um: o Esposo de sua juventude, que é somente um.** A Misericórdia fez as pazes com a firme Justiça, transformando tal Alma em sua bondade. **Agora ela é tudo e assim, não é nada, pois seu Bem-Amado a fez una.** (PORETE, 2008, [118], p.193, grifo nosso).

Na mística poretiana o Único como “esposo” é um reflexo da literatura cortês, a qual mesmo ressignificando as posições do sujeito discursivo — a mulher como aquela que anuncia — mantém sob a unidade o valor de absoluto. Sublinhamos que, o *Uno*, esse esposo, Amor, Dama Amor e outras nomeações resultantes da tradição filosófica, contribuem para sua “condição” de inefável, indizível, característica da linguagem mística que em seus excessos nada define, apenas transpõe a natureza da linguagem até o silêncio⁷³. A ausência da linguagem, ou estado contemplativo no silêncio, conduz a Alma ao seu descanso nas “profundezas”, inferindo que a personagem teria atingido o estado de libertação, transfigurando-se em Alma Livre⁷⁴ e retirando dela o véu que impedia sua “visão”, a tutela institucional.

Outro aspecto é a transformação da Alma em nada, segundo Porete (2008,[118], p.192) “[...] por meio da profundidade da compreensão de sua própria maldade, que é tão profunda e tão grande que ela aí não encontra nem começo, nem meio, nem fim, exceto um abismo abissal sem fundo.” Mais uma vez, Marguerite nos remete à metáfora do abismo e sobre sua profundidade — essa que compreendemos por interioridade/eu da Alma — na qual, ao cair nas profundezas desse abismo, a personagem Alma em um movimento executado internamente por intermédio de uma “consciência” de si — concedida a ela por sua natureza

⁷³ De acordo com a filósofa Angela Ales Bello: “Ele é espontaneamente denominado e indicado — porque é necessário denominar e indicar —, mas, na realidade, não há um nome que possa distingui-lo e abarcá-lo, porque ele não é uma coisa com a sua individualidade, mas é uma Potência sem nome” (BELLO, 2018, p. 102).

⁷⁴ “A Alma Livre: - Em tal ponto e em tal estado me encontrei por um tempo [...] diz a Alma Livre. Porém, que ninguém tema chegar ao mais elevado; isso não ocorrerá se tiver o coração gentil e interiormente pleno de coragem. Contudo, o coração pequeno não ousa em empreender algo grande, nem subir ao alto, por falta de amor. Tal gente é muito covarde. Mas isso não é surpreendente, pois eles permanecem na indolência que não os deixa buscar Deus, o qual não encontrarão se não o buscarem diligentemente” (PORETE, 2008,[118], p. 188).

divina— essa que a faz refletir sobre sua maldade enquanto era guiada por sua natureza humana.

Destacamos, aqui, que a mística poretiana percebe a natureza humana como algo transitório a essa Alma, atribuindo a ela uma posição secundária, pois, “o modelo [...] é o de um homem oriundo da fonte primeira do bem eterno.” (PEREIRA, 2009, p.2). Ou seja, a Alma aniquilada retorna lá para onde estava antes de vir a existir nesse mundo, sua essência primeira, Deus, que, por união concedida por sua bondade, deixa de ser o “Outro”, transfigurando-se “sempre transcendente e um idêntico sempre imanente, constituindo o vivo nexu indissolúvel” (VANNINI, 2005, p. 10).

Portanto, atingido o último estágio e retornando a sua essência primeira, a Alma aniquilada foi arrebatada para o “lugar” que a escritora francesa chamará de *nada*: “[...]eu disse que, se soubesse, [...] que tudo que Ele criou do nada, seja eu mesma ou outra – tudo, para que se entenda – devesse retornar ao nada” (PORETE, 2008, [131], p. 217). Estando no nada, a Alma também estaria com o *Longeperto*. Esse “[...] termo envolve a combinação de dois qualificativos, sem substantivo, sugerindo assim que Deus não é uma coisa; é melhor visto como uma “relação” ou “presença” dialética, alguém infinitamente distante e desconhecido e por esta mesma razão mais “aqui” em sua ausência” (MCGINN, 2017, p. 380). A relação entre “presença e ausência” permite atribuir a “categoria” de um (inter)lugar, instituído nas margens de uma experiência do espírito, ao qual o *Longeperto* está ali e não está. É uma relação dialética constituída entre os vocábulos opostos, a qual é observável também na mística de Hadewijch que utiliza outro termo, *Minne*, que implica no mesmo sentido, o que está perto e longe ao mesmo tempo (MCGINN, 2017). Neste sentido, sobre o *Longeperto*, Porete nos diz:

[...] ninguém me pergunte quem é esse Longeperto, e quais são as obras que Ele realiza e suas operações quando mostra a glória da Alma, pois não se pode dizer nada, exceto isso: que o Longeperto é a própria Trindade, e lhe mostra suas manifestações, que nós chamamos de “**movimento**”, não porque a Alma ou a Trindade se movam, mas porque a Trindade opera para essa alma a manifestação da própria glória. Sobre isso ninguém pode falar, exceto a própria Deidade; pois a Alma, a quem Longeperto se dá, tem tão grande compreensão de Deus, de si, e de todas as coisas que ela vê dentro de Deus mesmo por meio da **compreensão** divina. (PORETE, 2008,[61], p. 116, grifo nosso).

Os caminhos tecidos até o *Longeperto*, que transmutam a Alma em imagem de Deus, seguem por meio desse “movimento” internalizado de um eu transcendente ao entendimento

humano⁷⁵, que tomado pela compreensão divina se põe em um silêncio contemplativo, concedendo a essa Alma não ver mais a si mesma, mas o próprio Deus, sendo Ele e ela, um só. Assim, compreendemos que a experiência mística poretiana faz nossa autora retornar ao seu estado primeiro — transmutada em Deus — e permite inicialmente a retomada de uma consciência própria (livre da instituição religiosa) que não rompe com o imaginário comum, mas por busca-lo é impulsionada a atuar em seu contexto social, fazendo com que o eu autônomo, efeito da união com seu amado/Deus reflita como um espelho.

Em outras palavras, a função do espelho não é somente a de refletir a imagem, ele torna “a alma um espelho perfeito, ela participa da imagem e, através dessa participação, passa por uma transformação”. Sendo assim, há “portanto, uma configuração entre o sujeito contemplado e o espelho que o contempla. A alma termina por participar da própria beleza à qual ela se abre” (CHEVALIER e GHEERBRANT, 2020, p. 456). Em suma, o corpo que antes era composto pela natureza humana esvazia-se, tornando-se receptáculo divino, é uma experiência mística/espiritual que preenche o corpo carnal de uma essência divina, essa que também é a essência primeira da vida. Nesse processo que existe em consequência do aniquilamento, a Alma descobre sua interioridade – ou conhece a si mesma – e a reflete como um espelho, embasada em uma linguagem mística que, por (re)conhecer suas próprias limitações, naturalmente se dilui no silêncio do vazio, do nada.

4.2 INTERIORIDADE E LINGUAGEM MÍSTICA

A proposta de uma interioridade que se transfigura em um *eu* existente — atuante tanto no plano transcendente quanto em um contexto sociocultural, por meio de uma linguagem própria — não é apontada diretamente por Marguerite Porete. Mas devido a sua ânsia de unir-se a Deus, percebemos, por meio de seu itinerário místico e de uma resignificação de sentidos, seja esse, no âmbito da teologia, no campo literário ou social, que ambos passam a existir por intermédio do desejo de falar/sobre Amor/Deus que decorre no plano místico e é perpetuado na oralidade, e na escrita. Da mesma maneira que Marguerite

⁷⁵ Para Porete (2008 [119], p.195): “[...] a razão humana e os sentidos humanos nada sabem sobre o amor interior, nem o amor interior nada sabe da ciência divina”. É possível compreender que a “razão humana” seria inferior a interioridade, e que está por sua vez, mesmo que superior a razão humana, não seria apta a compreensão do divino, este que é absoluto, e por ser absoluto é indizível, inefável.

Porete, Beatriz de Nazaré, Hadewijch da Antuérpia, Matilde de Magdeburg e outras, fizeram de seus escritos lugar de fala e testemunho de suas experiências místicas.

Para Régnier-Bohler (1990),

[...] só por si estas obras bastariam para sugerir que **uma palavra é reivindicada** de forma muito diferente do que em literatura. Estas palavras de mulheres afirmam uma notável cultura literária, sem falar da bagagem teológica de que elas dão provas. Mas, sobretudo, comprometidas na sua própria aventura espiritual, estas mulheres escritoras estão conscientes de si próprias: visitadas pela graça, difundem a verdade de Deus, e, **preocupadas com as que as rodeiam, empenham-se muitas vezes numa relação pedagógica e numa transmissão activa**. A eficácia do texto da palavra é fortemente pressentida. (RÉGNIER-BOHLER, 1990, p. 536, grifo nosso).

A posição secundária em que as mulheres foram inseridas, por serem estigmatizadas como portadoras do pecado original e inaptas para um processo intelectual, passa a ser desconstruída mediante seus escritos, pois aquela que fala através deles, fala também com a autonomia dada pela Bondade divina, como vimos na relação humano-divino apresentada pela nossa escritora. Posto isso, Marguerite Porete, em seu livro e por meio dele, reivindica seu lugar de fala, e “[...] como sujeito de enunciação, sente-se privilegiada, e, por conseguinte validada para falar, para escrever” (RÉGNIER-BOHLER, 1990, p.536). Ou, nas palavras de Foucault:

De qualquer modo, seja qual for o ciclo de exercício em que tome lugar, a escrita constitui uma etapa essencial no processo para o qual tende toda a *askesis*: a saber, **a elaboração dos discursos recebidos e reconhecidos como verdadeiros em princípios racionais de acção**. Como elemento do treino de si, a escrita tem, para utilizar uma expressão que se encontra em Plutarco, uma função *etpoiética*: é um operador da transformação da verdade em *ethos*. (FOUCAULT, 1992, p. 134).

Nesta ótica, o processo de desenvolvimento de escrita dos textos místicos é também um tipo de cuidado de si, que na perspectiva mística se volta para o cuidado do espírito e sua elevação (*askesis*), enquanto que no plano concreto, atuam como obras de conduta ética (*ethos*), visto que são resultantes da ordem suprema absoluta, a experiência de união a Deus. Outro aspecto dessas mulheres, mencionado por Régnier-Bohler, é a existência de uma prática pedagógica, na qual a palavra escrita era disseminada para aqueles que não tinham acesso à educação, que mais uma vez fortalece a existência de uma capacidade crítica, e princípio ético, que faz dessa ação pedagógica, uma conduta do bem viver em sociedade.

Destarte, o falar e serem ouvidas era um ato necessário para essas mulheres que ansiavam o estilo de *vita apostolica*: “[...] a vida que levaram Cristo⁷⁶ e seus apóstolos” (MCGINN, 2017, p. 20). No entanto, a instituição condenava o ato da pregação por parte das mulheres beguinias, as chamando de transgressoras, denotando ao vocábulo um sentido obsoleto que definia essas mulheres. Porém aqui, a transgressão é um ato de ir além daquilo que está posto, sendo pautada na ocupação/divisão de um espaço predominantemente masculino⁷⁷, onde o homem emitia a palavra sobre e, em nome de Deus, desse modo:

Mulheres que falam. A transgressão que representa este ato não reside propriamente no falar. As **vozes que sonham** no interior dos espaços privados, femininos, não são transgressoras em si mesmas. A transgressão está em serem ouvidas. É o falar em público o que irrompe como perversão no cenário da baixa Idade Média. A quem falam? Falam nos conventos e nas beguinarias, nas praças e nas pontes, discutem e falam entre si. Porém, o forte impulso transgressor das vozes femininas no século XIII se encontra em que **falam para todos em voz alta**. Certamente que a prática da mediação feminina, ou seja, a existência de um ensino feminino em círculos de mulheres é um fato importante, novo não tanto por sua existência como por transcender os limites do convento e propor-se tacitamente como paralelo ou substituto da mediação masculina (GARI e WOLFF *apud* ALMEIDA, 2011, p.11, grifos dos autores).

Diante do exposto, entendemos a existência de um sujeito feminino que reivindica seu lugar através de uma escrita e oralidade quando Marguerite nos diz: “agora ouvi e entendi bem, ouvintes deste livro” (PORETE, 2008, [12], p.49). A voz poretiana ecoa nas praças e nas beguinarias desejando incessantemente mostrar sua linguagem, como podemos verificar no fragmento seguinte do itinerário poretiano:

Alma: — A todos os que vivem de vosso conselho, diz ela, que são tamanhas bestas e asnos que por sua grosseria me fazem dissimular e não falar **minha linguagem** para que não encontrem a morte no estado da vida, onde estou em paz sem de lá me mover. Eu digo, diz a Alma, que, em virtude de sua grosseria, convém que eu me cale e oculte minha linguagem [...] (PORETE, 2008, [68], p. 123, grifo nosso).

⁷⁶ De acordo com Schwartz (2005, p. 166), “na visão de Porete, a verdadeira *imitatio Christi* é o ato de abandonar a vontade humana à vontade de Deus. Ela dispensa as imitações corporais de Cristo como caminho para a união com Deus, pois a alma somente alcança a paz através do repouso na Trindade, sendo para isso necessária a aniquilação da vontade”.

⁷⁷ Sublinhamos, aqui, que existia uma predominância da fala masculina nos âmbitos públicos da sociedade medieval, mas como já apontado no capítulo primeiro, também existia uma parceria entre homens e mulheres, que não culminava somente no aspecto matrimonial, mas também espiritual, desembocando numa parceria importante que levava, dentre outros aspectos, a uma maior reflexão sobre estas questões espirituais.

Mediante o uso do pronome possessivo feminino (minha), Marguerite Porete toma para si a autoridade do dizer/escrever, posição de sujeito atuante e consciente de si. A linguagem é sua, dada a ela pelo próprio Deus que é a própria razão. Deste modo, a linguagem proferida por Marguerite Porete é transgressora, uma vez que está livre das mediações institucionais e para além delas. Assim, a fala silenciada pelo patriarcado, que deseja “ouvir” seu silêncio, expressa aquilo que Deus deseja. Desta maneira, o processo linguístico poretiano ressignifica, então, os preceitos religiosos, tendo como alicerce as formas literárias do amor cortês. De acordo com Régnier-Bohler:

O próprio uso de formas literárias conhecidas, aliadas a trajectos muito pessoais, testemunha não apenas uma bela cultura textual, mas também uma consciência de si, e a **liberdade adquirida pelo acto da escrita**. Assim como de uma atenção ao **Eu, lugar de iniciação do acontecimento espiritual e limiar de um nascimento do escrito**. (RÉGNIER-BOHLER, 1990, p.580, grifo nosso).

Posto isso, compreendemos a existência de uma relação direta do *eu* com a escrita de autoria feminina, aqui mais especificamente Marguerite e seu livro que, “face aos escritos masculinos, os escritos das mulheres parecem [...], mais próximos de uma espontaneidade, elas lançam um olhar mais interrogativo sobre si próprias” (RÉGNIER-BOHLER, 1990, p. 537). Desse modo, a obra relata a experiência mística ocorrida no interior de sua escritora, que encontra a si quando encontra a Deus, sendo esse olhar interiorizado lugar de nascimento de suas palavras. Portanto, o itinerário poretiano é a representação da “[...] alegria do sinal pressentido por uma memória enfim restituída a si própria, mas que no caso das místicas diz respeito às redescobertas mais íntimas com um tempo total, o de uma eternidade revelada” (RÉGNIER-BOHLER, 1990, p. 586). Pontuamos também que “o modelo literário” adotado por Porete e as beguinhas era a forma “profana do amor cortês” (ALMEIDA, 2012, p. 111).

Reiteramos com a perspectiva de Schwartz (2008):

É característica das obras das *béguines* que a figura de Amor (Minnie), que tem um papel preponderante nos romances da tradição cortês, seja feminina. A referência de Marguerite Porete é sempre *Dame Amour*, pois no francês antigo *amour* é uma palavra feminina, bem como *amors* provençal. Por isso decidimos manter o pronome feminino em relação à palavra amor, que no português é masculino, para maior fidelidade ao espírito do texto, onde a **feminina *Dame Amour*** aparece como representação divina, ainda que isso possa gerar certas **ambiguidades**, pois, por vezes, nos foi impossível manter o pronome feminino precedendo a palavra amor ao longo do texto. (SCHWARTZ, 2008 *apud* PORETE, 2008, p. 33, nota 1, grifo nosso).

O feminino “Dame Amour” gera para Schwartz certa “ambiguidade”, uma vez que a obra sugere a união ou fusão entre personagens — Alma e Dama Amor — femininos. No entanto, no âmbito espiritual, compreendemos que a união ocorrida entre os personagens, que é a representação do ser humano e Deus, desfaz de certo modo essa ambivalência, visto que a Alma é reflexo de Deus, Ser indizível e (in)conceitual⁷⁸, que em sua abstração não possui gênero, assim como a própria Alma. Outro ponto, é que na literatura cortês, a Dama ocupa o *status* de superioridade (suserana) e, para que o divino permaneça em termos de absoluto, este deve ocupar o lugar da Dama.

Essa configuração ressignifica o papel da mulher em seu contexto sociocultural, a inserindo em posição de trovadora/*trobairitz*, aquela que fala sobre o Amor. Com isto, percebemos que a escrita poretiana não só traça o seu caminho espiritual ao encontro com o inefável, indizível, visto que não se trata de persegui-lo, mas de revelar o que está “oculto”, ou “[...] de captar o já dito; reunir aquilo que se pode ouvir ou ler, e isto com uma finalidade [...], a constituição de si” (FOUCAULT, 2018, p. 137).

Michel Foucault em seu texto *A escrita de si*, relaciona “a constituição de si” aos textos *hypomnemata*:

Na sua acepção técnica, os *hypomnemata* podiam ser livros de contabilidade, registros notariais, cadernos pessoais que serviam de [135] agenda. O seu uso como livro de vida, guia de conduta, parece ter-se tornado coisa corrente entre um público cultivado. Neles eram consignadas citações, fragmentos de obras, exemplos e ações de que se tinha sido testemunha ou cujo relato se tinha lido, reflexões ou debates que se tinha ouvido ou que tivessem vindo à memória. (FOUCAULT, 2018, p. 134-135).

Desta maneira, os *hypomnemata* eram livros que guardavam memórias materiais, para que depois pudessem ser relidas, consultadas como forma de obter uma “meditação ulterior”, que eram utilizados como “matéria prima para redação de tratados mais sistemáticos, nos quais eram oferecidos argumentos e meios para lutar contra este ou aquele defeito (como a cólera, a inveja, a tagarelice, a bajulação) ou para ultrapassar esta ou aquela situação difícil” (FOUCAULT, 2018, p. 135).

Entretanto, Foucault parecia não concordar com as funções destinadas aos livros *hypomnemata*:

⁷⁸ Mesmo que metaforicamente Marguerite nomeia Deus como Dama Amor, ela utiliza em sua obra o termo deidade, que em seu significado, nada mais é que um ser sem representação.

Os *hypomnemata* não deveriam ser encarados como um simples auxiliar de memória, que poderiam consultar-se de vez em quando, se a ocasião se oferecesse. Não são destinados a substituir-se à recordação porventura desvanecida. Antes constituem um material e um enquadramento para exercícios a efectuar frequentemente: ler, reler, meditar, entreter-se a sós ou com outros, etc. E isto com o objectivo de os ter, segundo uma expressão que reaparece com frequência, *procheiron, ad manum, in promptu*. “À mão” portanto, não apenas no sentido de poderem ser trazidos à consciência, mas no sentido de que se deve poder utilizá-los, logo que necessário, na acção. (FOUCAULT, 2018, p. 136).

Desta maneira, compreendemos que a visão de Foucault sobre os *hypomnemata*, é que eles são tratados de maneira prática, quase automática. Para ele, os livros não são somente matéria da memória, mas algo mais substancial no tocante a um processo interior e reflexivo. Ou seja, “trata-se de constituir para si próprio um *logos boethikos*⁷⁹, um equipamento de discurso a que se pode recorrer [...]” (FOUCAULT, 2018, p. 136), um livro que serve à constituição de si. Foucault, retomando as palavras de Séneca, dirá que os *hypomnemata* não devem ser somente guardados na alma, mas que a alma deve fazer dele si própria, sendo “a escrita dos *hypomnemata* [...] um veículo importante dessa subjectivação do discurso” (FOUCAULT, 2018, p. 137).

Diante do exposto – dos *hypomnemata* como livro de instrução da própria alma, sendo eles um só – compreendemos que podemos vislumbrar tal semelhança com a obra porëtiana, que se faz como livro didático-pedagógico, visto que Marguerite descreve a acção de uma linguagem que, composta de marcas autorais, indica sua interioridade. A redescoberta subjectiva de uma consciência de si, que transfigura sua espiritualidade em uma experiência do corpo, uma experiência do Outro que é Deus. Assim sendo, a redescoberta de um *eu* — em seu sentido internalizado — reflete externamente na esfera social de nossa autora, seus discursos ganham sentido valorativo, a inserindo como protagonista de sua história, que é constituída por intermédio de seu escrito místico, obra de instrução que relata princípios de conduta e a vida de sua autora, recebendo por parte dela o justo título de *Espelho*.

⁷⁹ O seguinte fragmento foi retirado do texto a *Escrita de si*, que pertence ao livro *O que é um autor?* de Michel Foucault. Utilizamos em nossa pesquisa a 10ª edição da Editora Passagens do ano de 2018, que apresenta um erro ortográfico no termo acima referido que deveria ser *bioethikos* e não *boethikos*.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Propomos em nossa pesquisa um estudo acerca da atuação da mulher medieval do século XIII, enfatizando a autora francesa Marguerite Porete e sua obra *O Espelho das Almas Simples*. Nosso estudo passou pela história da mística cristã feminina, por acreditar que esse movimento é de grande valia para o conhecimento do papel da mulher na Idade Média. O resgate histórico se deteve à mística ocidental, visando o espaço de escrita e de outra visão da construção de um intelecto feminino com base na língua vernácula, que foi chamada aqui de teologia vernácula. Essas, por sua vez, junto aos movimentos heréticos e milenaristas, contribuíram para a diluição do poder econômico e social da instituição religiosa, como foi apontado no capítulo primeiro.

Ainda no primeiro capítulo, resgatamos alguns nomes de mulheres, as quais consideramos importantes para a mística feminina, para o movimento das beguinhas e para o desenrolar social e linguístico de uma ação sobre Deus voltada para todos. Em outras palavras, mulheres, como Marguerite Porete, teriam contribuído para a disseminação da língua vernácula e da palavra de Deus que, em consequência, se configura como uma teologia inclusiva, pois a língua vernácula era a língua do povo. Deste modo, devido a ações como essas, percebemos que a espiritualidade dessas mulheres, como é o caso de Porete, tem uma ação no social, não somente pela inclusão dos indivíduos que não sabiam ler, mas também por sua participação na história da sociedade da qual fazia parte.

Assim sendo, percebemos que esse processo espiritual, que conseqüentemente deságua no social, dá a nossa autora autonomia de fala: “*A Alma fala ao Amor*: - Ah, certamente que não, doce Amor, diz a Alma” (PORETE, 2008, [11], p. 47, grifo nosso). Essa autonomia se dá devido à desvinculação institucional (no sentido da crítica a determinados aspectos), e a ação de escrever sua própria linguagem – como posto no capítulo 68 de *O Espelho* – tornando Marguerite Porete sujeito da enunciação ou sujeito do seu próprio discurso.

A análise da estruturação da obra, realizada no capítulo segundo, nos mostra o que vinha sendo descrito no capítulo anterior. Marguerite Porete era uma mulher erudita, com conhecimentos em diversas áreas do saber. Sua obra seguia uma tradição oral – as canções trovadorescas – e expressa uma consciência crítica de si e do outro, no sentido que, em *O Espelho*, Porete faz de maneira recorrente menção aos “ouvintes deste livro”. A essa ação denominamos de pregação ou simplesmente verbalização das palavras escritas, mas que nos deixa claro o conhecimento social de nossa autora.

Ainda neste capítulo, devido à análise estrutural do itinerário poretiano, podemos observar traços distintos ou como nomeado por Nogueira (2020), “marcas autorais”, que nos permite inferir o caráter de escrita de si à obra poretiana. Algumas dessas marcas são percebidas logo no *Prólogo* do itinerário poretiano, com a chegada da personagem *Autora* e também da personagem *Alma (que escreve o livro)*. Outras são identificadas pela simbologia das metáforas, essas que teriam a função de dizer o indizível, que nesse caso poderia ser o nome do autor, esse que por muito tempo foi apagado – a morte do autor – mas que nos tempos pós-modernos, volta a ser objeto de estudo da literatura, o que nos remete às autobiografias, biografias, escrita de si, e outros.

Ainda sobre as marcas autorais – como se constituem na obra de Marguerite – percebemos que vários momentos a obra é escrita em primeira pessoa. O uso recorrente do pronome eu denota a existência de uma subjetividade, de um sujeito, um *eu* consciente de seu papel espiritual e também social, visto a ação de refletir, também, sobre sua maldade. Com isso, acreditamos que a obra *O Espelho* tem um caráter crítico sobre a interioridade humana e a ação do homem na sociedade vigente da época. Nesse sentido, as questões de autonomia mencionadas no capítulo primeiro de nossa pesquisa, retornam no segundo capítulo, reafirmando a construção intelectual do sujeito feminino, Marguerite Porete, por meio das palavras tecidas no *Espelho das Almas Simples*.

A autonomia do discurso demonstrada na obra custou a Porete sua vida, sendo ela condenada e queimada na fogueira. Neste ponto, nos é permitido questionar se na condenação de Marguerite Porete está inserido as questões de gênero – postas pela modernidade – ou se tal ato seria político. Valendo-nos das palavras de Aristóteles em que ele diz que o homem é um ser social, acreditamos que Marguerite Porete foi executada pelos dois motivos apresentados. As relações de gênero, nesse caso mais específico sobre a mulher, assim como questões políticas se (inter)cruzam na contemporaneidade, visto que o ato de ser mulher – independente dos estigmas impostos – continua sendo nos dias de hoje uma ação política.

Falar sobre feminismo, assumir-se dentro da categoria de gênero LGBTQIA+, e várias outras questões, é uma ação política, é uma questão de gênero. Assim, nosso questionamento ganha uma resposta aparentemente simples, ou seja, Marguerite foi queimada por desafiar o poder institucional da época, que também era o poder econômico, assim como, por ser uma mulher que desafiava a custódia tutelar da instituição.

Feito esse parêntese, retomemos os pontos em que falávamos das marcas autorais. Compreendemos que tais marcas inferem a obra *O Espelho* o caráter de uma escrita de si,

como já dito. Entendemos também que ela se constitui como escrita de si não somente por Marguerite deixar – na obra – traços de sua autoria, mas também pela constituição de uma interioridade, de um sujeito crítico e autônomo, um *eu* espiritual mais elevado e complexo. Um *eu* que escreve um *Espelho* de Deus, à medida que anuncia um espelho de si embasado na sua própria experiência mística ou espiritual que procuramos descrever ao longo do nosso último capítulo. É a experiência do *eu* – natureza humana – posta diante da essência divina que, unidas uma a outra, se faz na escrita, se fazem escritas de Deus e do outro/da outra, escrita de si, tornando-se *O Espelho das Almas Simples*.

REFERÊNCIAS

- ALESSIO, Franco. Escolástica. In: LE GOFF; SCHMITT, J.C (Orgs.). **Dicionário Temático do Ocidente Medieval**. Bauru/ São Paulo: EDUSC/Imprensa Oficial, 2002.
- ALMEIDA, Rute Salviano. **Uma voz feminina calada pela inquisição: A religiosidade no final da idade média, as beguinhas e Margarida Porete**. São Paulo: Hagnos, 2012
- ARAÚJO, P. G. **Trato desfeito: o revês autobiográfico na literatura contemporânea brasileira**. 2011. 107 f. Dissertação (Mestrado em Literatura) – UNB, Brasília, 1985.
- BANCEL, SILVIA BARA. Las beguinhas y su «Regla de los Auténticos Amantes» (Règle des fins amans). In: Mujeres, mística y política. La experiencia de Dios que implica y complica. **Revista Aletheia**, vol. 11, 2016.
- BARROS, José D’Assunção. Os trovadores medievais e o amor cortês: reflexões historiográficas. **Revista Aletheia**, ano 1, v. 1, 2008.
- BARROS, José D’Assunção. A escolástica em seu contexto histórico. **Revista Fragmentos de Cultura**, v. 22, n. 3, p. 231-239, 2012.
- BARROS, Maria Nazareth Alvim de. **As Deusas, as Bruxas e a Igreja: Séculos de Perseguição**. Rio de Janeiro, Editora Rosa dos Tempos, 2001.
- BELLO, Angela Ales. O divino: uma questão linguístico-semântica. In: **O sentido do Sagrado**. São Paulo, 2018.
- BUTLER, Judith. **Relatar a si mesmo: crítica da violência ética**. Tradução Rogério Bettoni. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.
- CERTEAU, Michel de. **A fábula mística: Séculos XVI e XVII**. Tradução de Abner Chiquieri. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2015
- CHEVALIER, Jean; GHEERBRANT, Alain. **Dicionário de Símbolos: mitos, sonhos, costumes, gestos, formas, figuras, cores, números**. Rio de Janeiro: José Olympio, 2020.
- DEPLAGNE, L. E. F. C. A contribuição dos escritos de mulheres medievais para um pensamento decolonial. **Revista Signum**, 2019, vol. 20, n. 2.
- DINIZ, Janaína Oliveira. **A morte mística em Marguerite Porete: caminho, aniquilamento e retorno**. Trabalho de conclusão de Graduação em Filosofia da Universidade Estadual da Paraíba, Campina Grande, 2016.
- RIBEIRO D. O que é lugar de fala? Belo Horizonte: Letramento; 2019. (Feminismos plurais).
- FEDERICI, Silvia. **Calibã e a bruxa: mulheres, corpo e acumulação primitiva**. São Paulo: Editora Elefante, 2017.

FORCADES, Teresa. **La teologia feminista en la historia**. Trad. Julia Argemí. Barcelona: Fragmenta, 2011.

FOUCAULT, M. A escrita de si. In: **O que é um autor?** Nova Vega: Passagens, Lisboa 2018.

LISPECTOR, Clarice. **Uma Aprendizagem ou o Livro dos Prazeres**. Rio de Janeiro: Rocco, 1998.

HADEWICH DE AMBERES. Poemas. In: **El language del deseo-poemas de Hadewijch de Amberes**. Organização e tradução de María Tabuyo Ortega. Madrid: Editorial Trotta, 1999.

LIMA, Emanuelle Vália G; NOGUEIRA, M^o Simone Marinho. Marguerite Porete e a escrita de si: Entre a Literatura e a Filosofia. **Revista Ideação**, n^o 42, julho/Dezembro 2020.

KLINGER, Diana Irene. **Escrita de si, escritas do outro**. Rio de Janeiro: 7Letras, 2007.

MCGINN, Bernard. **As fundações da mística: das origens ao século V**. Tradução L. M. Louceiro. São Paulo: Paulus, 2012, tomo I.

MCGINN, Bernard. **O florescimento da mística: homens e mulheres da nova mística (1200-1350)**. São Paulo: Paulus, 2017.

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**. Tese (Doutorado) – Curso de Ciências da Religião, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2008.

MIRANDA, José A. Bragança; CASCAIS, António Fernando. **A lição de Foucault**. In: **O que é um autor?** Nova Vega: Passagens, Lisboa 2018.

NOGUEIRA, Maria Simone Marinho. Aniquilamento e descrição: uma aproximação entre Marguerite Porete e Simone Weil. **Trans/Form/Ação**, Marília, v. 42, p. 193-216, 2019.

NOGUEIRA, Maria Simone Marinho. Marguerite Porete: A mística como escrita de si. **Revista Graphos**, v. 22, n. 3, UFPB/PPGL, 2020, p. 76-90.

NOGUEIRA, Maria Simone Marinho. Beatriz de Nazaré e Os sete modos do amor. **Revista Graphos**, v. 19, n. 3, UFPB/PPGL, 2017, p. 150-160.

NOGUEIRA, Maria Simone Marinho. Mística feminina medieval: um ensaio de categorização. **Revista Perspectiva Filosófica**, UFPE/PPGF.

OLIVEIRA, Bruno Lima. A escrita de si: Genealogia. **Revista Virtual de Letras**, v. 07, n^o 01, jan/jul, 2015.

OLIVEIRA, Ednílson Turozi. Mística e filosofia Ocidental: Recensão do livro Experiência Mística e filosofia na tradição Ocidental, de Henrique C. de Lima Vaz. **Numen: revista de estudos e pesquisa da religião**, Juiz de Fora, v. 6, n. 2, p. 127-139, 2010.

OLIVEIRA, Loraine. Considerações sobre o uso adequado do termo mística na filosofia de Plotino. **Perspectiva filosófica: a experiência humana do Divino**, v. 1, n. 35, 2011.

PEREIRA, Nilton Mullet. **Amor e interioridade no Ocidente Medieval**: as cansos de Guilherme IX. *Ler História*, 57-2009.

PERROT, Michelle. A alma. In: **Minha história das Mulheres**. Tradução de Ângela M. S. Côrrea. São Paulo: Contexto, 2019.

PIGNATARÍ, Décio. **Semiótica e Literatura**. Cotia, São Paulo: Ateliê Editorial, 2004.

PONTES, A. O. S. Amar a Deus e amar a si: Imagens no espelho da experiência mística em Marguerite Porete. 2016. Dissertação (Mestrado em Ciências das Religiões) – Centro de Educação, Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa.

PORETE, Marguerite. **O Espelho das Almas Simples e aniquiladas e que permanecem somente na vontade e no desejo do Amor**. Tradução e notas de Silvia Schwartz. Petrópolis: Vozes, 2008.

RÉGNIER – BOHLER, Daniele. Vozes literárias, vozes místicas. In: DUBY, George; PORROT, Michele (Orgs.). **História das mulheres**: a Idade Média. Porto: Edições Afrontamento, 1990, p. 517-591.

SCHWRTZ, Silvia. A béguine e al-Shaykh: Um estudo comparativo da aniquilação mística em Marguerite Porete e Ibn' Arabi. Tese (Doutorado) – Curso e Ciências da Religião, Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2005.

SICURETI, Roberto. **Lilith, a Lua Negra**. São Paulo: Paz e Terra, 1985.

TEIXEIRA, Faustino. **Apresentação de O espelho**. In: O espelho das almas simples e aniquiladas e que permanecem somente na vontade e no desejo do amor, Petrópolis: Vozes, 2008, p. 17-29.

TEIXEIRA, Lygia de Carvalho. Duas formas de Amar nas expressões do misticismo: Gertrudes Von Helfta e Marguerite Porete. **Medievales**, v. 1, p. 01-21, 2013.

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

VAZ, Henrique C. de Lima. **Experiência Mística e Filosofia na tradição Ocidental**. São Paulo: Edições Loyola, 2000.

VERDEYEN, P. Le procès d'inquisition contre Marguerite Porete et Guiard de Cressonessart (1309-1310). **Revue d'Histoire Ecclésiastique**, n. 81, p. 45-94, 1986.

ANEXO – O JULGAMENTO DE MARGUERITE PORETE⁸⁰

A Inquisição e o julgamento e morte de Margarida Porete  197

Em nome do Pai e do Filho e do Espírito Santo, amém!

Sabe-se muito bem e tem ficado muito claro para nós, através de uma esclarecedora argumentação, William de Paris, dominicano e inquisidor da depravação herética pela autoridade apostólica, que tu, Margarida de Hainaut, chamada a Porete, és fortemente suspeita de mancha de depravação herética.

Por causa dessa suspeita, nós ordenamos que fosses intimada a comparecer diante de nós para seres julgada. Compareceste a esse inquérito judicial e foste, pessoalmente, ordenada por nós, canonicamente e legalmente, em várias ocasiões para declarar, sob juramento, a completa, pura e plena verdade sobre o que tu e outras falaram a respeito daquelas coisas que se sabem caíram sob a jurisdição do ofício do inquisidor (que me foi confiado). Mas recusa-te a fazer o juramento. Embora tenhas sido questionada por nós muitas vezes e em muitos locais sobre esse assunto, sempre permaneceste contumaz e rebelde quanto a essas questões; por causa de tua notória contumácia e rebeldia é que, com a orientação oferecida por muitos homens sábios, pronunciamos uma sentença de extrema excomunhão tanto para ti, como uma pessoa rebelde e obstinada, quanto para teus escritos. Embora essa sentença tenha sido te dada a conhecer, endureceste sua alma pertinazmente por quase um ano e meio depois que foste notificada e persististe nesse estado, apesar do fato que nós frequentemente te oferecemos o sacramento da absolvição, que te seria concedido de acordo com a prática eclesiástica, tão logo humildemente o solicitaste. Até agora, contudo, tu tens desdenhado a oportunidade de pedir absolvição e até agora não desejaste nem abjurar nem nos responder acerca dessas questões. Por conta de tua recusa a fazer essas coisas e de acordo com os santos cânones, nós te declaramos uma herética convicta e confessa. Além disso, enquanto tu, Margarida, permaneceres obstinada nestas rebeldias, nós, desejando ser guiados pela sabedoria, começamos a exercer contra ti a inquisição requerida pela autoridade que nos foi confiada. Portanto, nós abrimos um caso na questão referente aos assuntos já mencionados, tal como a ordem de vida requer. Esta inquisição e audiência deixaram bem claro para nós que escreveste um livro pernicioso contendo heresias e erros. Por causa desses erros, esse livro foi condenado pelo renomado Guy, recente bispo de Cambrai,

⁸⁰ Este documento encontra-se no livro de Rute Salviano Almeida (2011) *Uma voz feminina calada pela Inquisição: A religiosidade no final da Idade Média, as beguinhas e Marguerite Porete.*

e foi, por ordem dele, publicamente e inequivocamente queimado na tua presença. O mesmo bispo te proibiu expressamente, sob pena de excomunhão, escrever de novo, possuir ou fazer uso de tal livro (ou outro semelhante). O senhor bispo Guy expressamente acrescentou e colocou seu selo na seguinte ordem: se usasses outra vez aquele livro, ou enfocasses as questões contidas nele, tanto por escrito ou oralmente, serias condenada como uma herética e deverias ser entregue à justiça secular para seres julgada. Depois disso, mantiveste e fizeste uso da matéria contida nele em oposição à proibição do bispo, o que ficou bem claro pelas investigações do inquisidor de Lotaringia e perante o reverendíssimo pai e senhor, João, então bispo de Cambrai e agora arcebispo de Sens. Além disso, enviaste o mesmo livro, sem mencionares que já tinha sido condenado e sem removeres as partes condenadas, como se fosse bom e lícito, ao reverendo pai senhor João, bispo de Chalons, e às outras pessoas; tais ações ficaram claríssimas para nós por testemunhas que juraram em nossa presença. Consideramos cuidadosamente todas as questões acima mencionadas e nos aconselhamos com vários peritos em relação à verdade dos dois lados [da questão]. Finalmente, tendo em mente Deus e os Santos Evangelhos, e com o conselho e aprovação do reverendo pai e senhor Lord G., pela graça de Deus, bispo de Paris, nós te condenamos, Margarida, não apenas como uma herética, mas também como uma herética relapsa, e nós te abandonamos à justiça secular, pedindo que ela aja com misericórdia para contigo, tanto quanto as sanções canônicas permitirem, exceto a morte e a mutilação do corpo. Sendo que teu livro herético e errôneo contém heresia e erros, segundo julgamento e decisão dos mestres em teologia docentes em Paris, nós finalmente te condenamos e desejamos que sejas excomungada e queimada e ordenamos – individualmente e como grupo – que todos aqueles no distrito que possuam tal livro, sob pena de excomunhão, que o entreguem sem fraude a nós ou ao prior dos dominicanos de Paris, nosso agente, antes do próximo festival dos apóstolos Pedro e Paulo.

Dado em Paris no campo de La Grève, com a presença do renomado pai, o bispo de Paris, e com o povo e o clero da cidade, solenemente lá reunidos, no domingo após a Ascensão do Senhor, no ano 1310.