

Marguerite Porete: Mística, Apofatismo e Tradição de Resistência

*Sílvia Schwartz**

Sinopse

A espiritualidade Cristã da Alta Idade Média foi marcada por uma surpreendente quantidade de autoras místicas, cujas obras apresentavam certas características comuns. Marguerite Porete, queimada como herege em 1310, representa uma dissonância nessa espiritualidade caracterizada como feminina. Em seu discurso místico, predominantemente apofático, há uma espécie de desconstrução de pressupostos filosóficos e teológicos da época, bem como um ponto de vista feminino definido em relação a si mesmo, e não ao masculino, como era padrão. A partir de uma leitura do feminismo contemporâneo, tomando por base os trabalhos de Luce Irigaray, onde a questão da construção da subjetividade feminina e do relacionamento da mulher com Deus estão em debate, é possível ver na obra de Porete um exemplo da apropriação do feminino como verdadeira alteridade.

Palavras-chave: Mística; Linguagem Apofática; Feminino; Resistência; Subjetividade

Abstract

The Christian spirituality of the High Middle Ages registered a great number of women mystical writers, whose works shared some common characteristics. Marguerite Porete, who was burned as a heretic in 1310, shows a dissonance in relation to this spirituality defined as feminine. In her mystical discourse, which is predominantly apophatic, there is a deconstruction of philosophical and theological assumptions as well as a feminine point of view defined in

* Psicanalista pelo Círculo Psicanalítico do Rio de Janeiro; mestre e doutoranda em Ciência da Religião pela UFFJ.

relation to itself and not in relation to the masculine, which was normative in those days. From a contemporary feminist approach, based on the work of Luce Irigaray, in which the issues of the construction of the subjectivity and the relationship between woman and God are central, we can see in Porette's work an appropriation of the feminine as "true otherness".

Key-words: Mysticism; Apophatic Language; Feminine; Resistance; Subjectivity

O cristianismo nunca se interessou particularmente pela experiência feminina do divino, e de uma maneira geral a tradição cristã sempre incluiu as mulheres na imagem de Deus apenas de uma maneira androcêntrica. A doutrina cristã da criação da humanidade à imagem de Deus, em sua interpretação patrística, pressupunha uma semelhança humana em relação a Deus com base em um conjunto de imagens divinas andromórficas ou metassexuais, excluindo a feminilidade no nível divino. A criação à imagem de Deus ficava restrita aos humanos masculinos ou às almas assexuadas. A existência feminina acontecia somente após a queda de Adão de seu estado andrógino, quando se dava a separação entre o feminino inferior e a parte masculina superior do Adão original. A subordinação feminina era vista como tendo sido estabelecida pela ordem criadora de Deus.¹

A misoginia do mundo cristão, em especial na Idade Média, é algo mais ou menos estabelecido. De maneira geral, religiosos e escritores seculares da Idade Média afirmavam que as mulheres como um todo não só eram deficientes quanto à razão, mas também moralmente fracas e conseqüentemente predispostas ao pecado, especialmente de natureza sensual.

1 Borresen afirma que "a presente acomodação à cultura pós-patriarcal substitui a dualidade androcêntrica por uma definição atualizada da imagem de Deus: tanto as mulheres quanto os homens são criados à semelhança de Deus *qua* seres humanos masculinos e femininos. É importante notar que esse *aggiornamento* se baseia nos esforços dos Padres da Igreja por considerar as mulheres como semelhantes a Deus e, portanto, como totalmente humanas, apesar de sua feminilidade *submasculina*". Cf. Karin BORRESEN, *God's Image, Man's Image*, p. 188. Ainda que muitos teólogos contemporâneos assumam que as mulheres sempre foram incluídas na imagem de Deus dentro da tradição teológica cristã e apesar das leituras igualitárias do texto de Gênesis 1.27 que descreve Deus criando Adão à "imagem de Deus", "macho e fêmea ele os criou", as autoridades eclesiais ainda encontram bases teológicas para designar papéis diferentes e desiguais para as mulheres, na igreja e na sociedade. Cf. Rosemary R. RUETHER, *Imago Dei, Christian Tradition and Feminist Hermeneutics*, p. 267.

O *status* das mulheres na Europa medieval era o de propriedade masculina e de submissão à sanções morais e físicas não aplicáveis aos homens. Nossa idéia é examinar certas “estratégias”, se é que assim podemos chamá-las, que algumas mulheres místicas medievais, no caso Marguerite Porete, desenvolveram para reverter seu destino perene de inferioridade, insignificância e silêncio.

1 A Espiritualidade Feminina Cristã na Alta Idade Média

Uma das estratégias utilizadas por homens do período patrístico para considerar as mulheres como semelhantes a Deus, e que perdurou através da Idade Média, foi o modelo da *femina virilis* ou virago. Uma vez que a alma era considerada como espiritualmente masculina em relação ao corpo, ela normativamente se manifestava em corpos masculinos. O corpo feminino veio a existir como uma degeneração posterior. Como as mulheres casadas se encontravam inexoravelmente sob a autoridade de seus maridos, somente as virgens e celibatárias escapavam parcialmente da dominação masculina, e em Cristo tornavam-se espiritualmente “masculinas”, ou seja, suas almas avançavam no sentido de um *status* masculino, especificamente como almas que haviam dominado seus próprios corpos. Dessa maneira, elas podiam exercer papéis masculinos de liderança na Igreja, ainda que continuassem sob a autoridade de seus bispos.

Durante a Idade Média, masculino e feminino eram contrastados e avaliados de forma assimétrica através de uma série de opostos: intelecto/corpo, ativo/passivo, racional/irracional, razão/emoção, autocontrole/lascívia, julgamento/compaixão e ordem/desordem. No período que vai do século XII ao século XV, em contraste com a Baixa Idade Média, ainda que a tradição misógina continuasse a imperar - o medo masculino da sexualidade feminina que era uma projeção do medo



masculino de sua própria sexualidade masculina² -, as metáforas femininas e figuras femininas positivas adquiriram um lugar de destaque na espiritualidade, junto com as imagens masculinas positivas e com as imagens misóginas das mulheres.³

Segundo alguns pesquisadores, a espiritualidade feminina da alta Idade Média era definida em termos de seu cristocentrismo, sua afetividade e emocionalidade, sua qualidade visionária-mística, sua corporalidade, particularmente em relação ao ascetismo e seus fenômenos paramísticos.⁴ As mulheres teólogas da Alta Idade Média viam a mulher como um símbolo da humanidade, onde humanidade era entendida num sentido físico. Em virtude da doutrina da ressurreição corporal, muitos textos medievais enfatizavam a associação das mulheres com a corporalidade de maneira mais positiva, que exibia o poder do corpo em ser divinizado através da partilha dos sofrimentos de Cristo. Assim como o corpo ferido de Cristo tornou-se a marca da presença de Deus no mundo criado e sua redenção, as mulheres santas, com seus corpos sofredores, partilhavam o sofrimento e a redenção de Cristo. Através de seu ascetismo corporal extremo, jejuns, flagelações e seus feitos paramísticos, entendia-se que elas não só santifi-

2 De acordo com a visão da medicina medieval, as mulheres eram consideradas não só fundamentalmente "úmidas", mas também fundamentalmente frias, e, conseqüentemente, necessitadas de calor. Essa idéia da insuficiência de aquecimento nas mulheres levou à concepção de que as mulheres existiam em uma condição de desejo perpétuo, ansiando pelo ser mais quente e mais completo, o homem. Acreditava-se que a mulher, embora mais "úmida" e mais fria que o homem, sentia um desejo mais ardente do que o dos homens; de fato, pensava-se que a mulher era insaciável. A insaciabilidade do desejo feminino, uma idéia que tinha raízes na teoria médica, permeou o pensamento e a literatura medievais e reforçou o medo masculino da sexualidade feminina. Cf. Elizabeth ROBERTSON, *Medical Views of Women*, p. 147.

3 Podemos ressaltar a temática crescente da maternalidade de Jesus, o paralelo de sua morte sacrificial na cruz com a mãe que dá a luz, seu amor pela alma como a compaixão e a ternura da mãe por seu filho e a alimentação da alma na Eucaristia (o corpo e o sangue de Cristo) como análoga a alimentação que a mãe provê para seu bebê. Essa temática refletiu-se no discurso de mulheres místicas como uma alternativa à estratégia da *femina virilis*, constituindo o modelo da "mulher Cristo". Cf. Barbara NEWMAN, *From Virile Woman to WomanChrist*, p. 3.

4 Cf. Caroline BYNUM, *Fragmentation and Redemption; Jesus as Mother, The Religious Significance of Food to Medieval Women*. Cf. NEWMAN, *From Virile Woman...* e Ulrike WIETHAUS (ed.), *Maps of Flesh and Light*.

cavam seus próprios corpos, mas também curavam, santificavam e ajudavam os outros, particularmente os homens.⁵

Em resumo, a associação da mulher com o aspecto corporal da natureza humana, sujeito ao pecado e à corrupção, que denegria e inscrevia a mulher sob a hierarquia masculina, passou a ser também um meio através do qual as mulheres alcançavam a santificação. A espiritualidade feminina era corporal, tanto na linguagem quanto na prática. As mulheres, associadas na cultura medieval com o corpo, deviam ser redimidas e redimir os homens, primariamente através do sofrimento de seus corpos e almas.

Por outro lado, um grupo de pesquisadores têm sugerido que os padrões identificáveis da espiritualidade feminina acima citados foram, na verdade, construídos por hagiografias de autores masculinos e pela autoridade masculina inquisitorial da Igreja estabelecida, que descreviam e prescreviam a forma de espiritualidade feminina aceitável.

Foi exatamente na Alta Idade Média, do século XII ao século XIV, que uma grande quantidade de vozes religiosas femininas ecoou pela Europa, provavelmente em função de uma nova espiritualidade cristã que preconizava uma nova vida apostólica. Além disso, neste período histórico, duas opções de vida estavam reservadas às mulheres: o casamento ou a vida monástica religiosa. Ainda assim, nem sempre eram opções possíveis. Como resposta a essa situação, um grande número de mulheres criou um novo estilo livre de vida apostólica - comunidades de mulheres laicas que não seguiam as regras tradicionais da vida religiosa institucional. Elas eram co-

5 Amy HOLLYWOOD, *The Soul as Virgin Wife*, p. 38. Resumindo as características das formas de religiosidade feminina e sua distinção das masculinas, Caroline Bynum cita as mais bizarras formas de ocorrências corporais associadas às mulheres: estigmata, incorruptibilidade do cadáver após a morte, acontecimentos miraculosos, lactações e gravidez mística, transe catatônicos, sangramentos extáticos, comer e beber pus, etc. Cf. BYNUM, *Fragmentation and Redemption*, p. 194. Os exemplos mais extraordinários da santificação da carne através do ascetismo e da flagelação extrema são os de Marie d'Oignies, que cortou uma porção considerável de sua própria carne e de Christina, a Extraordinária, que se atirou em fornos, em rios congelados, em água fervente, entre outras coisas. Mesmo assim, seu corpo permaneceu intacto. Cf. HOLLYWOOD, *Suffering Transformed*, p. 90, nota 6.

nhecidas como Beguines na Europa do Norte ou como Franciscanas ou Dominicanas terciárias na Europa do Sul. Um grande número de escritoras místicas medievais pertencia a essas comunidades informais. Essas mulheres tiveram um papel preponderante no que Bernard McGinn chama de tradição teológica vernacular, iniciada no século XIII.⁶

Apesar das normas e padrões da espiritualidade feminina determinadas pelo poder eclesiástico masculino, algumas mulheres místicas como Marguerite d'Oingt, Christine de Pizán e especialmente Marguerite Porete ousaram falar a partir de um ponto de vista feminino⁷ definido em relação a si mesmo, e não em relação ao masculino.⁸ Suas vozes criaram um coro que pode ser visto como uma tradição de resistência, dissonância e, também, de auto-autorização. Evidentemente não estamos tentando afirmar que essas místicas exibiam uma agenda feminista consciente. Por outro lado, também não podemos afirmar que o simbolismo religioso expresso em seus textos fosse totalmente inocente de significado político. Contudo, tendo em vista os debates atuais sobre a subjetividade e a relação da mulher com o divino, é possível traçar alguns

6 Cf. Bernard McGINN, *The Flowering of Mysticism*, p. 21.

7 O feminino aqui representa o lugar da diferença e a linguagem feminina implica uma atitude de "resistência" às convenções, às nomenclaturas e às ideologias. "O conceito de feminino não é visto como o receptáculo de um sentido precioso, universal e permanente, mas ao contrário, como uma idéia em transformação constante, sempre incompleta, fragmentária, elaborada culturalmente e historicamente dentro de um sistema de relações diferenciais relacionadas ao masculino". Cf. Catherine MÜLLER, *Marguerite Porete et Marguerite d'Oingt de L'autre Cotê du Miroir*, p. 1.

8 Segundo Luce IRIGARAY, a "lógica da verdade" que sustenta o discurso filosófico ocidental é que o feminino ocorre apenas dentro de modelos e leis delineados por sujeitos masculinos, o que implica que não há realmente dois sexos, apenas um. Nesse sentido ela vê a "mulher" ocupando a posição mística do indizível, pois o sexo feminino não pode ser "falado" dentro de uma linguagem transferida da representação do sexo masculino, assim como o divino não pode ser falado a partir de uma linguagem transferida da representação do humano. "Para ela, a mulher é estranha ao discurso. Como Deus, a 'mulher' é diminuída, restringida, limitada quando é representada pela linguagem e dessa forma trazida para a ordem simbólica. Mas isso não é porque a mulher seja imaterial ou divina. Pelo contrário, é porque a linguagem, e o discurso que ela funda, são dominados por algo inteiramente estranho a 'ela': a masculinidade, o sexo e o gênero do macho. A 'feminilidade' que é representada dentro da tais discursos é, como Deus quando representado pela linguagem humana, uma mentira". Irigaray fala a partir de uma posição feminista que preconiza o "feminismo da diferença". Cf. Ann-Marie PRIEST, *Woman as God, God as Woman: Mysticism, Negative Theology and Luce Irigaray*.

paralelos entre a visão crítica dos sistemas teológicos e filosóficos da Idade Média, que transparece em suas obras, e as questões feministas contemporâneas.⁹

Ao falar em sua própria voz, no *Miroir des âmes simples et anéanties* (O Espelho das almas simples e aniquiladas), Marguerite Porete desenvolve um processo místico que resiste ao masculino, ao latim e ao escolástico, ao domínio das instituições eclesiásticas, ao sacerdotal e mesmo à faculdade da razão. Por outro lado, ela privilegia o feminino, o vernacular, as qualidades de fé e amor, e o faz se apropriando de papéis masculinos. Talvez possamos de fato entender seu discurso e comportamento como políticos, já que sua voz foi literalmente emudecida por sua condenação e morte na fogueira inquisitorial.¹⁰

2 A *Pseudomulier*¹¹ e seu *Miroir*

O que importa que todos a julguem louca se o “príncipe do mundo” nela reparou e se daqui por diante ele será sua companhia na solidão? (...) Como pode “Deus” se revelar em toda sua magnificência e desperdiçar sua substância sobre/em uma criatura tão fraca e vil como a mulher? Ela foi freqüentemente tão humilhada, e cada partícula do seu ser parece somente decadência e infecção. Desperdício, refugio, matéria. (...) Ela realiza as mais abjetas tarefas, simula o comportamento mais vergonhoso e degradante como se para forçar o desdém que sentem por ela, que ela sente por si mesma. E talvez, no fundo do abismo, ela encontre de novo a pureza. (...) Ela foi redimida em toda sua pureza dentro dessa ausência de todas as representações de si

9 Cf. IRIGARAY, *Speculum of Other Woman*.

10 Marguerite Porete, que ao que tudo indica pertencia ao movimento das *beguines*, foi queimada em Paris no dia 1 de junho de 1310. Seu livro, o *Miroir des âmes simples et anéanties* já havia sido queimado em 1306 e proibido de circular. Porete foi presa em 1309, acusada de continuar a circular seu livro. Após uma ano e meio na prisão, durante o qual ela se recusou a testemunhar ou a cooperar, sua sentença foi executada. Marguerite foi o primeiro caso na França de condenação por heresia, mas até hoje há controvérsias sobre sua heterodoxia.

11 Esse é o termo utilizado nos documentos dos inquisidores para designar Marguerite, registrado por um monge beneditino anônimo da Abadia de St. Denis em sua crônica de Nangis. A maioria das informações sobre o caso de Marguerite vem desse texto. Cf. Michael SELLS, *Mystical Languages of Unsayng*, p. 117.

que agora ocorre, nesse vazio, esvaziado até mesmo da repulsa, esse nada da alma que ela sabe que é. E ela os deixou para trás, desconcertados, incapazes de segui-la tão longe. Incapazes de ir e ver.¹²

O *Miroir* de Marguerite Porete é uma obra inclassificável. Trata-se de uma prosa, ora poética, ora didática, que toma a forma de um debate entre várias figuras alegóricas, todas femininas, à exceção de LoinPrés, o único personagem masculino. Dame Amour e a Razão são os personagens principais e traduzem o conflito interior da Âme (Alma), o terceiro principal personagem feminino. O diálogo de Dame Amour e da Razão gira em torno da união mística da Âme com Deus e em torno do próprio *Miroir*, que elas comentam. Tal como indicado no título, o assunto do livro é a aniquilação da alma, ou seja, a morte de sua vontade e de tudo o que se relaciona a seu “eu”. A Alma do debate não é somente a protagonista, mas também a autora do livro e, à medida que o texto se desenvolve, ela se especulariza na alma do livro que se aniquila para se unir a Deus, e na alma do leitor que descobre o caminho da união com Deus.

Em sua jornada na direção da união com Deus, a alma atravessa sete etapas, onde abandona as virtudes, as obras e a mediação sacramental, necessárias apenas durante um certo estágio que deve ser ultrapassado. Somente as tristes almas presas permanecem escravas desse estágio. No quinto estágio a alma se esvazia de toda vontade, tornando-se “nada” no abismo onde encontra o “nada” divino, voltando a “ser o que era” antes de sua criação. Agora, somente a vontade divina age nela através da união realizada por obra do Amor. Essas almas aniquiladas, simples e nobres fazem parte da Santa Igreja, a grande, que Marguerite opõe à Santa Igreja, a pequena – a igreja institucional dos clérigos e teólogos.

Ao passar do quarto estágio das obras, das virtudes e da contemplação ao quinto, da aniquilação da vontade, a alma segue para o sexto estágio, da visão arrebatadora de Deus

12 IRIGARAY, La Mistérieque, in: *Speculum of the Other Woman*, p.199. Nesse capítulo, Irigaray funde quatro elementos em um neologismo: mística, histeria, mistério e feminilidade.

onde não se mantém, “caindo” para o quinto estágio da aniquilação no amor, do “nada”, de um auto-abandono que resulta em uma dialética de nada e tudo. Nesse vazio ontológico a alma caiu na certeza de “nada saber” e “nada querer”, de “viver sem um porquê”, pois aniquilou a vontade e também o amor. Nesse abismo de humildade a alma perde seu nome. Nobre e livre, não precisa mais agir contra sua vontade e o seu prazer, e já não deseja nem mesmo fazer a vontade de Deus, pois já não é mais ela que trabalha, é a deidade que trabalha nela. Agora a alma e Deus são espelhos um do outro graças à “clarificação” da alma propiciada pela graça divina, que permite que Deus se ame nela, pois nela reencontra a imagem original que havia criado à sua semelhança.

Tome uma alma entre todas, diz Amor, uma que não deseja nem despreza pobreza e tribulação, missa e sermão, jejum e orações, e que dá a Natureza tudo que é necessário, sem remorso de consciência; mas tal natureza é tão bem ordenada pela transformação da união do Amor, ao qual a vontade dessa alma está unida, que ela não pede nada que seja proibido.¹³

Ao longo de todo o texto, Marguerite chama a atenção para a insuficiência e mesmo para o perigo de uma abordagem racional dos textos bíblicos. Qualificando os religiosos de discípulos da Razão, membros da Santa Igreja, a pequena, ela sugere que seu método exegético (autorizado por Dame Amour, Senhora da Razão) é superior ao dos teólogos da Universidade de Paris, que não podem atingir a verdade sem se submeterem aos ensinamentos de Dame Amour. Ao afirmar a supremacia do Amor sobre a Razão, Porete se opõe à filosofia escolástica. Seu texto é “ruidoso”: ela relega os religiosos e clérigos, muito confiantes na racionalidade e na verdade de seu discurso, ao *status* de bestas e asnos. Enquanto membros da Santa Igreja, a pequena, eles estão hierarquicamente subordinados às almas aniquiladas da Santa Igreja, a grande, que têm razão justamente porque aceitaram abandonar a razão.

13 PORETE, *Le Miroir des âmes Simples et Anéanties*, p. 61.



Outra característica marcante do *Mirroir* é sua apropriação da linguagem do amor cortês. A assim chamada *mistique courtoise* foi uma criação distinta das *beguines* do século XIII, um novo movimento tanto religioso quanto literário no qual convergiram o discurso monástico¹⁴ e o discurso cortês sobre o amor. Como representante do amado, Marguerite introduz o personagem acima mencionado, o LoinPrés, que é Deus sob o disfarce do *amor de lonh* dos trovadores e cujo nome indica a dialética que expressa a ausência e a presença do Amado, a imanência e a transcendência divinas. Contudo, a marca característica da *mistique courtoise* é a Dame Amour que aparece em vários contextos em uma relação de especularidade com a autora, como seu “Eu” transcendente e como o Absoluto, no qual Amante e Amado são um.

Na obra de Marguerite sobressai um chamado central à liberdade, principalmente em relação às exigências por virtude, perfeição, obras ascéticas e místicas. Rejeitando tais práticas, Porete tenta livrar os seres humanos do sofrimento e da ansiedade. Marguerite desenfatura o corpo, que para ela é moralmente neutro, e critica as experiências religiosas extraordinárias e visionárias. O ascetismo e o rigor moral são para ela atos realizados não por Deus, mas por alguma recompensa, na forma de experiências religiosas extraordinárias. Sua recusa de toda mediação entre Deus e a alma inclui a imaginação visionária tão característica das mulheres místicas de sua época. A atitude de Porete em relação ao corpo e à humanidade de Cristo o desenfatura como lugar de obra salvífica. A cruz de Cristo está curiosamente ausente no *Mirroir*, e com ela a idéia do sofrimento necessário que essa imagem levou para a Alta Idade Média.

Embora Marguerite veja o corpo como uma etapa a ser ultrapassada na aquisição de uma nova vida para a alma, ela descreve essa nova realidade como um lugar de dilatação do coração, órgão de reflexão, da palavra e do sentido, sublinhando a participação do ser total na fruição física e espiritu-

14 O discurso monástico sobre o amor ficou conhecido como *Brautmystik*, uma prática contemplativa erotizada baseada na leitura alegórica do Cântico dos Cânticos e popularizada por Bernard de Clairvaux. Cf. NEWMAN, *Fromm Virile Woman...*, p. 138.

al trazida pela troca entre o sujeito e a divindade. Em suma, Marguerite não utiliza a imaginação visionária, dispensa os sofrimentos corporais como caminho de salvação, se atém estritamente ao discurso teológico e apresenta a *unio indistinctionis* como uma realidade possível nesse mundo para as almas escolhidas por Deus.

3 A Linguagem Apofática no *Mirroir*

A linguagem mística apofática de uma variedade de tradições partilha algumas características centrais, a começar pelo dilema da inefabilidade, que gera uma aporia, um dilema irresolúvel. Na medida em que o “inefável” está além dos nomes, então está também além do nome “inefável”, utilizado para afirmar o seu ser para além dos nomes. Nenhuma afirmação pode ser mantida como proposição, na medida em que toda proposição utiliza um nome. Dessa forma,

a apófase é uma linguagem de proposições duplas que nunca chega ao fim, cada uma corrigindo a proposição anterior e o sentido é encontrado apenas na tensão flutuante entre as duas proposições.¹⁵

O adjetivo místico, do grego *mystikos* e *mystiké* que se referem ao que é oculto e secreto, teve até o século XVII o sentido de misterioso. Foi nesse sentido utilizado por Clemente de Alexandria, por Dionísio o Aeropagita e mesmo por Agostinho, para os quais a escritura mística era um meio de decifrar os mistério de Deus.¹⁶ Contudo, Deus é irrepresentável dentro da linguagem humana, que nunca pode alcançar o silêncio divino. A linguagem apofática utilizada por alguns místicos tenta ir em direção a esse espaço fora da linguagem. Ela é sempre a tentativa de trazer Deus para dentro da linguagem, mantendo-o sempre fora de seu alcance e representando o fracasso da linguagem. É assim que o negativo aparece em Marguerite Porete, como uma alegoria do inefável.

15 SELLS, *Meister Eckhart and the Beguine Mystics*, p. 115.

16 MCGINN, *The Foundations of Mysticism*, p. 171, 252.

A obra de Porete gira em torno do completo abandono da vontade e da dialética apofática à qual esse abandono conduz. Ela se situa dentro das tradições de teologia mística apofática e, embora seus inquisidores tenham decretado sua heterodoxia, Marguerite se encontra dentro da tradição da teologia de Dionísio, o Aeropagita e de Agostinho. Para Porete, Deus é completamente estranho à linguagem. Nenhum conceito humano ou forma material podem descrevê-lo. Falar de Deus é diminuí-lo, limitá-lo a construções humanas: "Pois Deus não é outro senão aquele sobre quem nada podemos entender perfeitamente. Pois só Ele é meu Deus, sobre o qual não se sabe dizer nenhuma palavra."¹⁷

A apófase do desejo realizada por Marguerite inclui a admoestação de dar à natureza tudo que ela deseja, mas isso se aplica à alma aniquilada na qual a natureza, a vontade e o espírito morreram e que se encontra numa união tão total com Deus que não pode desejar nada que contrarie a vontade divina. Como vimos, a alma aniquilada no amor divino não existe mais no sentido formal como um sujeito que deseja e age - sua única vontade e ato são a vontade e o ato divinos. Noções medievais comuns sobre a queda, a mulher, a natureza e a sexualidade são invertidas em sua descrição dos últimos estágios da ascensão mística como "queda no amor". Ela também inverte o paradigma da piedade medieval retratado no Evangelho de Lucas¹⁸ na história de Maria e Marta, pois na corte de Dame Amour, a maior parte do tempo é o feminino que fala.

A partir de seu discurso apofático, Marguerite cria uma corte do amor que apesar de abrigar a Trindade tradicional, a desloca com uma nova tríade divina - Dame Amour, LoinPrés e a Alma Aniquilada, cujas interações formam a dinâmica cen-

17 PORETE, *Le Miroir...*, p. 66.

18 Na história, Jesus entra na casa de Marta que se mantém ocupada com seus afazeres enquanto sua irmã Maria senta-se aos pés do Senhor ouvindo seus ensinamentos. Esse paradigma foi utilizado para as escolhas espirituais na Idade Média e tem sido interpretado como uma reação tardia contra o papel ativo das mulheres na igreja primitiva e como um modelo que coloca mulher contra mulher em competição pela aprovação da autoridade masculina e dentro de papéis facilmente controlados e definidos pela mesma. Maria que sentou-se e ouviu em silêncio é louvada enquanto Marta, falante, é repreendida e colocada em seu lugar.

tral do *Mirroir*. Uma nova configuração de gênero é atribuída à deidade que é retratada em termos tanto masculinos como femininos. Embora o substantivo *amour* em francês seja masculino, Dame *Amour*, a oradora divina, é feminina, e enquanto Dama, Mãe e Senhora, superior a tudo e a todos. Também a Alma Aniquilada é feminina e divina, “filha da Deidade”. Juntas elas formam os dois elementos femininos da Trindade poretiana. LoinPrés, o único personagem masculino, permanece silencioso.

Ao mesmo tempo, a tradição do amor cortês é reconfigurada. Uma síntese é efetuada entre *eros* e *ágape*, em oposição à concepção clerical segundo a qual o *fin amour* e a *ágape* bíblica eram irreconciliáveis. Contrariando a tradição masculina do canto cortês, segundo a qual a *Domna* é inatingível e o culto amoroso permanente, o *Mirroir* apresenta uma Alma cujo serviço cessa após alguns graus de elevação espiritual, pois ela é transformada naquele/naquela que ela ama através da união de amor. Além disso, um gênero duplo é conferido tanto ao amante quanto a seu Amado divino, que, contrariando o silêncio do Amado cortês, também fala.

O amor insatisfeito dos trovadores torna-se portanto, dentro da economia poretiana, uma abundância, uma fruição, uma canção perpétua. O ‘estranho país’ mencionado no prólogo transforma-se rapidamente em *atrium* secreto e em câmara de amor onde o sujeito faz a experiência de um amor recíproco e de uma alegria sem limite.¹⁹

Segundo Sells, em sua linguagem apofática, que ele chama de “linguagem de desdizer”, Marguerite supera três formas de essencialismo. Ela “desdiz” o ser, a substância, ou essência da realidade transcendente; desdiz o Ele-Deus masculino, monotípico, abrindo a deidade para uma poderosa dinâmica de gênero e ao mesmo tempo desdiz a relação de gênero também monotípica entre a deidade e o humano; por fim, desdiz os essencialismos de gênero, os papéis prescritos, sempre correndo o risco de serem essencializados, para os “escri-

19 MÜLLER, *Marguerite Porete...* p.123.

tores masculinos” e “escritores femininos”, pois Marguerite claramente não se enquadrava nas categorias validadas de “escritora feminina”.²⁰

4 Tradição de Resistência e Construção da Subjetividade

É inegável que as estruturas patriarcais fizeram de Deus um espelho que reflete apenas o imaginário masculino, excluindo a mulher do divino. Em seu trabalhos, Luce Irigaray sugere que assim como a mulher, para ela estranha ao discurso, Deus também é aquilo que foi suprimido, apropriado, negado ou simplesmente domesticado por uma ordem simbólica patriarcal. A radical alteridade da mulher permanece aprisionada na economia ou no horizonte de um único sujeito. Com efeito:

o lugar onde o ‘feminino’ aparece na linguagem - como o valor negativo nas comparações falocêntricas que subscrevem a metafísica ocidental - é o lugar onde o feminino também desaparece: isto é, desaparece como ‘outro verdadeiro’.²¹

É preciso portanto reinventar Deus como um princípio duplo, masculino e feminino, para que a mulher possa receber também um reflexo que confirme sua identidade, sua subjetividade autônoma e seu lugar dentro do simbólico. Irigaray vai afirmar que se encontra um “*parler-femme*”²² nos textos místi-

20 SELLS, *Meister Eckhart...*, p. 114. Ao explicar as diferenças entre as perspectivas masculinas e femininas dos escritores medievais, BYNUM afirma que “com a previsível e fascinante exceção da ‘herética’ Marguerite Porete, todas as mulheres do século XIII que escreveram extensivamente sobre questões espirituais enfatizam a Eucaristia”. Cf. BYNUM, *Fragmentation and Redemption*, p. 24.

21 PRIEST, *Woman as God...* p. 7.

22 Para Irigaray, esse *parler-femme* é uma linguagem que não pode ser compreendida “exceto em sua acepção psicanalítica de organização psíquica, e não em sua relação direta ao corpo. Esse *parler* representa o acesso da mulher à subjetividade por meio da criação diretamente sobre o simbólico de um imaginário feminino, imaginário que não é arcaico, pré-edipiano ou maternal, mas que concerne ao simbólico, ou que sobretudo não existe ainda, pois a mulher não tem representação no simbólico. É uma linguagem de enunciação e do devir, onde é possível se abrir plenamente a uma troca (amorosa) entre dois seres, onde a mulher pode aceder à subjetividade sem ser identificada à mãe, portanto sem ser objetivada ... Essa presença subjetiva da mulher enquanto tal em nível do discurso permite

cos apofáticos²³ de mulheres medievais, o “único lugar na história do Ocidente no qual a mulher fala e age tão publicamente”.²⁴

Em seu discurso psicanalítico, Irigaray considera o espelho como uma das imagens mais universais para a mulher. Ela acha que o “papel da mulher” dentro do discurso é refletir a masculinidade, servir de meio através do qual o “homem” estabelece uma relação com seu próprio reflexo, uma relação “especular” consigo mesmo. Como um espelho, confinada à função de refletir, a mulher não pode aparecer como si mesma na linguagem, na ordem simbólica, e portanto em sua “verdadeira alteridade”.

No *Miroir*, Marguerite Porete afirma uma modalidade feminina de ser que evade o patriarcado e estabelece uma nova ordem simbólica, na qual masculino e feminino são representados. Uma nova concepção de subjetividade surge de sua obra onde os pólos sujeito/objeto da tradição masculina são substituídos pela visão de uma troca amorosa, onde o *eu* e o *tu* se unem permitindo que cada um continue sendo o que ele/ela são, simultaneamente o mesmo e outro, sem hierarquia ou distinção. Sua definição da divindade como masculina e feminina lhe permite identificar-se com ela e revestir-se de autoridade. Alternando o pronome *eu* e *ela* ao longo do texto, Marguerite sublinha a pluralidade e a riqueza do sujeito que fala. Ela igualmente passa da terceira pessoa inicial à primeira, ao *je*, depois ao *nós* e retorna à terceira pessoa. Frente à unicidade do sujeito masculino, Porete vê a subjetividade como múltipla. Por todo o texto transparece uma multiplicidade do sujeito que se recusa a falar com a autoridade de um sujeito centralizado e unificado.

a entrada em uma relação de diálogo com um sujeito masculino ou feminino, uma troca que não será destrutiva. O *parler-femme* é portanto uma linguagem simbólica de proximidade sem violência, sem propriedade, sem propriedade e sem nenhuma forma de apropriação.” Cf. MÜLLER, *Marguerite Porete...*, p. 8.

23 Em seu livro *Between East and West*, Irigaray chama a atenção para a arte do silêncio na teologia negativa. Segundo ela, “o respeito ao outro como irredutível a si próprio pede um silêncio absoluto. A teologia negativa não tenta controlar o outro, mas pelo contrário abre espaço para o outro, permitindo que se consiga no relacionamento com o outro um conhecimento não-apropriativo que é uma espécie de ‘desconhecimento’: i.e., participar na construção de uma verdade desconhecida para o *self* sozinho”. Cf. IRIGARAY, *Between East and West*, p. 100-101.

24 Cf. IRIGARAY, *Speculum of the Other Woman*, p. 191.

Marguerite utiliza a metáfora do espelho como um lugar de transgressão do interdito - o interdito bíblico de ver Deus face a face, o interdito eclesiástico à especulação teológica feminina, o interdito ao “*parler-femme*”. Essa passagem para o outro lado do espelho implica numa mudança de perspectivas - aqui ela repousa em uma união perfeita com Deus, ela tornou-se a *imago dei* que lhe permite ver as coisas a partir do outro lado. É a partir dessa identificação que ela se reveste da autoridade, outorgada pela graça divina, para reinterpretar as escrituras e a concepção de sujeito. “Do outro lado do espelho representa para ela um lugar de plenitude e de fruição recíproca da Alma humana e da Trindade que se tornam espelhos transparentes uma da outra.”²⁵

Conclusão

Em sua dupla voz, a escrita feminina nunca se situa fora do discurso masculino ou se estabelece utopicamente no exterior da tradição masculina, mas sempre interage com ela num diálogo sem fim. Ao falar com uma voz dupla que contém tanto o masculino quanto o feminino, Marguerite se restringe ao discurso teológico e adota, por sua vez, um método intelectual e dialético fortemente inspirado na tradição que denuncia. Ela se coloca exatamente dentro dessa tradição para desarmá-la e retornar contra ela seus próprios argumentos, numa espécie de desconstrução. Do outro lado do espelho, sua subjetividade não é mais definida por critérios masculinos, mas seu eu permanece num diálogo com eles, expressando um profundo desejo de alteridade e sabendo que a identidade do eu não pode ser adquirida exceto na relação com o outro.

Em última análise, podemos nos perguntar se a sentença de heterodoxia atribuída a Marguerite e sua condenação à morte vieram de alguns artigos examinados fora de contexto pela inquisição; ou por sua audácia enquanto mulher e sua marginalidade expressas em sua insistência de adotar uma

25 MÜLLER, *Marguerite Porete...*, p.168.

posição voluntariamente subversiva - sua escolha de se descartar do modelo cristológico, sua recusa do discurso patriarcal e sua concepção de si mesma como autora, tomando a palavra em seu próprio nome. Os atos da inquisição sublinham sua atitude “obstinada e rebelde”, ao continuar a circular seu livro e a se recusar a responder as questões de seus inquisidores. Entretanto, em seu *Mirroi* ela escreve:

Essa Alma, diz Amor, é livre, mais que livre, libérrima, transcendentemente livre. (...) A herança dessa Alma é a mais pura liberdade; cada uma de suas partes têm seu brasão de nobreza. Ela não responde a ninguém a menos que queira se ele não é de sua linhagem, pois um nobre não se digna a responder a um vilão que o chama ou intimida no campo de batalha. Portanto, aquele que intimida uma tal Alma não a encontra; seus inimigos não conseguem dela nenhuma resposta.²⁶

Mantendo o silêncio frente a seus inquisidores e sabendo a sorte que a esperava, Marguerite deu uma prova do que disse.

Referências Bibliográficas

- BORRESEN, Karin Elizabeth. God's Image, Man's Image? Patristic Interpretation of Gen. 1,27 and I Cor. 11,7. In: *The Image of God: Gender Models in Judaeo-Christian Tradition*. Minneapolis: Fortress, 1995.
- BYNUM, Caroline Walker. *Fragmentation and Redemption: Essays on Gender and the Human Body in Medieval Religion*. New York: Zone Books, 1992.
- _____. *The Religious Significance of Food to Medieval Women*. Berkeley: University of California Press, 1988.
- _____. *Jesus as Mother: Studies in the Spirituality of the High Middle Ages*. Berkeley: University of California Press, 1984.
- HOLLYWOOD, Amy. Suffering Transformed. In *Meister Eckhart and the Beguine Mystics*. New York: Continuum, 1994.
- _____. *The Soul as Virgin Wife*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2001.

26 Cf. PORETE, *Le Mirroi...*, p. 157.

- IRIGARAY, Luce. *Speculum of the Other Woman*. New York: Cornell University Press, 1985.
- _____. *Between East and West*. New York: Columbia University Press, 2002.
- McGINN, Bernard. *The Flowering of Mysticism: Men and Women in the New Mysticism, 1200-1350*. New York: Crossroad, 1998.
- _____. *The Foundations of Mysticism: Origins to the Fifth Century*. New York: Crossroad, 2002.
- MÜLLER, Catherine. *Marguerite Porete et Marguerite d'Oingt de L'Autre Cotê du Mirroir*. New York: Peter Lang, 1999.
- NEWMAN, Barbara. *From Virile Woman to Woman Christ: Studies in Medieval Religion and Literature*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1995.
- PORETE, Marguerite. *Le Mirroir des âmes Simples et Anéanties*. Trad. Max Huot De Longchamp. Paris: Albin Michel, 1997.
- PORETE, Marguerite. *The Mirror of Simple Souls*. Trad. Ellen L. Babinsky. New York: Paulist Press, 1993.
- PRIEST, Ann-Marie. Woman as God, God as Woman: Mysticism, Negative Theology, and Luce Irigaray, *Journal of Religion*, v. 83, n. 1, 2003.
- ROBERTSON, Elizabeth. Medieval Medical Views of Woman and Female Spirituality in The *Ancrene Wisse* and Julian of Norwich's Showings. In: LOMPERIS, Linda STANBURY, Sarah (Eds.). *Feminist Approaches to the Body in Medieval Literature*. Pennsylvania: University of Pennsylvania Press, 1994.
- RUETHER, Rosemary Radford. Imago Dei: Christian Tradition and Feminist Hermeneutics. In: *The Image of God: Gender Models in Judaeo-Christian Tradition*. Minneapolis: Fortress, 1995.
- SELLS, Michael. The Pseudo-Woman and the Meister. In: *Meister Eckhart and the Beguine Mystics*. New York: Continuum, 1994.
- _____. *Mystical Languages of Unsayings*. Chicago: University of Chicago Press, 1994.
- WIETHAUS, Ulrike. (Ed.). *Maps of Flesh and Light: the Religious Experience of Medieval Women Mystics*. Syracuse: Syracuse University, 1999.