

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL  
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA

Carolina Niedermeier Barreiro

*Gênero no discurso: uma análise sobre as relações de gênero nas obras O Espelho das  
Almas Simples de Marguerite Porète e The Book of Margery Kempe de Margery Kempe*  
(séc. XIII e XV)

Porto Alegre

2016

CAROLINA NIEDERMEIER BARREIRO

*Gênero no discurso: uma análise sobre as relações de gênero nas obras O Espelho das Almas Simples de Marguerite Porète e The Book of Margery Kempe de Margery Kempe*  
(séc. XIII e XV)

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado ao Departamento de História do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal do Rio Grande do Sul como requisito parcial à obtenção do título de Licenciada em História.

**Orientador:** Prof. Dr. Igor Salomão Teixeira

Porto Alegre

2016

Niedermeier Barreiro, Carolina

Gênero no discurso: uma análise sobre as relações de gênero nas obras O Espelho das Almas Simples de Marguerite Porète e The Book of Margery Kempe de Marguery Kempe (séc. XIII e XV) / Carolina Niedermeier Barreiro. -- Porto Alegre, 20016.

73 f.

Orientador: Igor Salomão Teixeira.

TCC (Graduação – História) -- Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Departamento de História, 2016.

1. Idade Média. 2. Gênero. 3. Mulheres Escritoras. I. Salomão Teixeira, Igor. II. Título.

## AGRADECIMENTOS

Acredito que saberes, trabalhos e mesmo posturas acadêmicas são construções em grande medida coletivas. De tudo o que aprendi, devo boa parte àqueles e àquelas que estiveram ao meu lado e que me propuseram novas perspectivas. Que desafiaram minhas certezas e que ao mesmo tempo serviram de porto-seguro para cada tropeço. Desse modo, agradeço a todos e todas que participaram dessa trajetória. Cada conversa que tivemos, cada abraço, cada risada ou lágrimas compartilhadas foram fundamentais para que eu pudesse avançar em todas as etapas da graduação.

Agradeço, em primeiro lugar, ao meu orientador Igor Salomão Teixeira, que sempre se mostrou muito prestativo. Sem todos os seus conselhos inestimáveis, puxões de orelha e empréstimos enormes de bibliografia, esse trabalho não teria sido possível. Agradeço imensamente por todo o auxílio.

Agradeço aos meus pais, Herberto e Karen, que suportaram todas as minhas crises e desesperos. Obrigada por apoiarem essa escolha desde o princípio. Agradeço aos meus irmãos, Felipe e Rodrigo, que me trazem grande leveza (e dores de cabeça); à minha avó, Agnes, por seu apoio infindável; e aos amigos de tantos anos que se enquadram aqui, entre a família: Marina, Marianna, Nathalia e Arthur Mesquita. Sem vocês, eu estaria absolutamente perdida. Agradeço também à Maria por, mesmo em pouco tempo, me trazer tantos sorrisos e ao Lucas Costa por toda a sua amizade.

Agradeço enormemente ao Gabriel por toda sua paciência e apoio. Obrigada por ter estado ao meu lado, mostrando mais confiança em mim do que eu mesma. Seu companheirismo foi essencial para concluir este trabalho.

Agradeço, também, aos tantos amigos da graduação que fizeram das manhãs no Campus do Vale, minhas melhores manhãs. Muito obrigada por todas as trocas. Alana, Andreia, Eduardo, Guilherme, João(s), Laura, Marília, Roberta Melo, Sara, Sarah, Paulo, obrigada. Agradeço aos amigos Dionathas, Eric, Lucas, Marcos, Mateus Stedile e Roberta Moraes por todas as viagens e risadas que demos. Esse último ano certamente não teria sido o mesmo sem vocês! Agradeço, ainda, aos amigos de pesquisa que sempre foram muito prestativos. Sem suas companhias, seminário algum teria a mesma graça. Obrigada por toda ajuda e parceria Gustavo, Luiz, Odir, Rafael e Vitor.

Por fim, agradeço a todas as mulheres que lutam diariamente para que sejam ouvidas e respeitadas ao redor do mundo. Sem sua luta, este trabalho não existiria.

## RESUMO

Este trabalho busca analisar a perspectiva de duas autoras, Marguerite Porète (1260-1310) e Margery Kempe (1373-1438), a respeito das relações de gênero a partir de suas obras. A partir da leitura dessas documentações, *O Espelho das Almas Simples* (1290) e *The Book of Margery Kempe* (1436), propomos as seguintes questões: como as autoras apresentaram as relações de gênero a partir de suas próprias interpretações, ressignificações e deslocamentos? Quais as linguagens utilizadas pelas autoras nas narrativas (vinculavam-se elas às formas hegemônicas de escrita masculina ou às escritas femininas não acessíveis àqueles sujeitos)? Para isso, partimos de uma análise qualitativa das obras em diálogo com os estudos de relações de gênero. Concluímos que tanto Porète quanto Kempe fizeram uso das formas hegemonicamente masculinas de escrita para questionar as próprias proposições de gênero expostas por eles, assim como utilizaram outras formas de expressão formulando novas possibilidades de enunciação feminina. No entanto, ainda que tenham gerado alguns deslocamentos nas hierarquias de gênero, estes foram limitados.

**Palavras-chave:** Relações de gênero; Marguerite Porète; Margery Kempe; Idade Média.

## ABSTRACT

This academic work intends to analyze the perspective of two female authors, Marguerite Porète (1260-1310) and Margery Kempe (1373-1438), about gender relations through their books. By reading those documentations, *O Espelho das Almas Simples* (1290) and *The Book of Margery Kempe* (1436), we propose the following questions: how the female authors presented the genders relations through their own interpretations, new meanings and displacements? Which languages were used by the female authors on their narratives (were they tied to the hegemonic forms of male writing or to the female writing not accessible to those subjects)? In order to doing that, we did a qualitative analysis of their works, dialoguing with the gender studies. We have concluded that both Porète and Kempe made use of the hegemonically masculine forms of writing to challenge their own propositions of gender exposed by those men, as well as they used other forms of expression creating new possibilities of female enunciation. Nonetheless, although they have produced some displacements in gender hierarchies, those were limited.

**Keywords:** Gender relations; Marguerite Porète; Margery Kempe; Middle Ages.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO.....</b>	<b>01</b>
<b>1. LUGARES DE PARTIDA: DOCUMENTAÇÃO, CONCEITUALIZAÇÃO TEÓRICA E CONSIDERAÇÕES METODOLÓGICAS.....</b>	<b>07</b>
1.1. Documentação: <i>O Espelho das Almas Simples</i> e <i>The Book of Margery Kempe</i> .....	07
1.2. Questões teóricas e conceituais.....	16
<b>2. ANIQUILAÇÃO E DESLOCAMENTO EM O ESPELHO DAS ALMAS SIMPLES.....</b>	<b>22</b>
2.1. <i>Le mirouer des âmes simples et anienties</i> por Marguerite de Hainaut.....	22
2.2. ‘ <i>Servos eles certamente são</i> ’: Marguerite Porète e a masculinidade clerical.....	27
2.2.1. Razão e Santa Igreja: um questionamento da instituição masculinista.....	29
2.2.2. O deslocamento da linguagem hegemonicamente masculina.....	35
<b>3. ‘CONVERSATION AND GOOD WORDS’: OS USOS E OS DESLOCAMENTOS DA ENUNCIÇÃO EM MARGERY KEMPE.....</b>	<b>40</b>
3.1. ‘ <i>Here begins a short treatise</i> ’: Margery Kempe e <i>The Book of Margery Kempe</i> ....	40
3.2. ‘ <i>I wish you were enclosed in a house of stone</i> ’: Margery Kempe e o poder de falar....	45
<b>A TÍTULO DE CONCLUSÃO.....</b>	<b>57</b>
<b>REFERÊNCIAS.....</b>	<b>62</b>

## INTRODUÇÃO

Na segunda metade do século XX as mulheres tiveram suas primeiras oportunidades de ingressar na escrita da história enquanto objetos de estudos. Até então, tomava-se como ponto de partida a história dos grandes homens (profundamente relacionada à História Política e aos grandes eventos das recém-formadas nações). Nessa história, apenas os principais líderes políticos e militares figuravam nas análises. As mulheres, excluídas desses cargos, foram conseqüentemente excluídas da escrita sobre o passado. Não eram pesquisadas, nem compreendidas para além das relações que nutriam para com homens – portanto, mantendo o eixo analítico no masculino. O quadro começou a ser alterado quando o espaço doméstico e a figura feminina passaram vagarosamente à esfera de análise dos historiadores em diálogo com o ingresso de mulheres nas universidades e ao próprio movimento feminista. Somente então elas apareceram enquanto objeto central de pesquisas e agentes de suas próprias trajetórias. A nova preocupação historiográfica ficou reconhecida como “História das Mulheres” e buscava reverter o débito diante da figura feminina nas narrativas sobre o passado. Como um primeiro grande movimento neste sentido, destacou-se a coletânea *História das Mulheres no Ocidente*, de cinco volumes sob direção de Michelle Perrot e de Georges Duby<sup>1</sup>.

Pouco depois, outro movimento em relação às mulheres, mas também aos homens foi-se desenvolvendo – em parte como consequência das críticas à *História das Mulheres* enquanto uma história “política”<sup>2</sup>. Nessas novas análises, o conceito-chave girou em torno do “gênero” (palavra emprestada da gramática para diferenciar o masculino e o feminino). Essa categoria começou a ser tomada pelas disciplinas de Ciências Sociais e, posteriormente, pela própria História como uma categoria *analítica* – portanto, o conceito através do qual as análises históricas passaram a ser feitas. Feminino e masculino foram pensados através de sua construção social e cultural (não

---

<sup>1</sup>DUBY, Georges; PERROT, Michelle. **História das Mulheres no Ocidente**. Porto: Afrontamento, 1991. A obra foi realizada de 1988 a 1990, publicada primeiramente neste mesmo ano.

<sup>2</sup> Declarar a História das Mulheres como “política” significava dizer que ela não era compatível ao modelo de pesquisa científica objetiva e neutra; significava, portanto, deslegitimar seu saber dentro da academia. Para fins de esclarecimento, entendemos toda a escrita da história como necessariamente política. Considerando-se a não neutralidade do sujeito e da composição de enunciados, de discursos, não pensamos ser viável uma narrativa sobre o passado que não parta de lugares bem estabelecidos politicamente (para além da esfera institucional). Tão política quanto uma história das mulheres, foi a história que privilegiou com exclusividade a perspectiva dos centros europeus e dos homens brancos (em especial a partir da trajetória colonial e masculinista). A respeito das críticas feitas à História das Mulheres, ver SCOTT, J. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. **Revista Educação e Realidade**, v. 20, n.2, p. 71-99, jul./dez. 1995. Publicado originalmente na revista *The American Historical Review*, v. 91, iss. 5, no ano de 1986.



mais biológica) e em sentido sempre relacional. Os estudos se voltaram às *relações de gênero*, distinguindo-se da História das Mulheres. A preocupação se deu a respeito de como seriam construídas as categorias de gênero (sobretudo masculino e feminino) e como elas se relacionariam, considerando-as inseridas em uma relação de poder hierárquica. Um artigo central para as pesquisas de gênero na historiografia foi o de Joan Scott “Gênero: uma categoria útil de análise histórica”<sup>3</sup>. A pesquisadora buscou estabelecer os usos do conceito e suas possibilidades analíticas.

Para o período medieval, esses movimentos também puderam ser percebidos. Aos poucos, a historiografia até então atenta apenas aos senhores feudais, cavaleiros ou teólogos cedeu espaço para as mulheres. Essas preocupações re-inseriram tais sujeitos femininos na esfera dos eventos, como os trabalhos de Caroline Bynum a respeito da religiosidade especificamente feminina. Podemos mencionar suas obras *Jesus as Mother* ou mesmo *Holy Feast and Holy Fast*<sup>4</sup>, em que a autora analisou a feminilização da linguagem religiosa, como destaques para uma História das Mulheres no medievo.

Essas correntes serviram como ponto de partida para a formulação do presente trabalho.

Assim, buscamos compreender como as relações de gênero aparecem nas obras de duas mulheres, Marguerite Porète (1260-1310) e Margery Kempe (1373-1438). Ambas as autoras têm sido objetos de diversos estudos recentes. Em muitos casos, figuram com capítulos próprios em obras de temática mais ampla, como *Medieval Women's Writing*, de Diane Watt, ou *The Female Mystic*, de Andrea Dickens<sup>5</sup>. Mas destacamos, sobretudo, as compilações feitas exclusivamente em torno dessas personagens, o que nos indica a centralidade que estudos sobre elas e suas obras vêm adquirindo. Nesse caso, mencionamos *Marguerite Porete et le Miroir des simples âmes: perspectives historiques, philosophiques et littéraires* sob direção de Sean Field, Robert Lerner e Sylvain Piron. A compilação resultou de um colóquio realizado em Paris na marca dos setecentos anos da condenação de Porète, em 2010. Há, também, a compilação *A Companion to The Book of Margery Kempe*, editada por John Arnold e por Katherine Lewis em 2004, resultado de diversas análises a respeito de Margery Kempe por

<sup>3</sup> SCOTT, J. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. **Revista Educação e Realidade**, v. 20, n.2, p. 71-99, jul./dez. 1995.

<sup>4</sup>BYNUM, C. **Holy Feast and Holy Fast**: the religious significance of food to medieval women. Berkeley: University of California Press, 1988. Ver também BYNUM, C. **Jesus as Mother**: studies in the spirituality of the High Middle Ages. Berkeley: University of California Press, 1984.

<sup>5</sup>WATT, D. **Medieval Women's Writing**: works by and for women in England, 1100-1500. Cambridge: Polity Press, 2007. Ver também DICKENS, A. **The Female Mystic**: great women thinkers of the Middle Ages. London: I.B. Tauris, 2009.

pesquisadores de diferentes áreas. Entretanto, esses trabalhos não giraram em torno das relações de gênero. Grande parte dos textos ali reunidos esteve voltada às questões religiosas, às relações com a cidade em que se inseriam, mesmo sobre a relação entre santidade e heresia<sup>6</sup>.

Os trabalhos mais próximos das análises de gênero se preocuparam em mostrar como os homens percebiam o feminino e como configuraram seus discursos normativos. Ainda que sem utilizar expressamente a categoria “gênero”, destacamos o trabalho de Georges Duby em *As Damas do Século XII* e de Howard Bloch, *A Misoginia Medieval*<sup>7</sup>. Com o mérito de apresentarem as relações hierárquicas entre gêneros, destacando como o feminino foi construído nas narrativas a partir da figura de Eva e da misoginia corrente, suas análises partiram quase exclusivamente da perspectiva masculina. Tais trabalhos não questionaram como as mulheres se colocaram diante desses discursos e como se relacionaram com estes; como e se os utilizaram, resignificaram, reproduziram.

Por outro lado, o presente Trabalho de Conclusão de Curso se insere e dialoga com ambas as correntes (de História das Mulheres e de gênero), tanto quanto com o movimento político de mulheres que reivindicaram sua presença na escrita sobre o passado. Partindo dessas esferas, pretendemos analisar de que modos e através de quais ferramentas estariam se colocando as relações de gênero em duas obras escritas por mulheres no medievo. Assim, preocupa-nos menos aquilo de que falaram os homens sobre as mulheres, já bastante trabalhado pela historiografia, e mais o que as mulheres elaboraram em relação a isso. Como elas dispuseram as relações de gênero e como se inseriram nesses papéis. As perguntas em parte correspondem às preocupações lançadas por Gayatri Spivak: “*Pode o Subalterno Falar?*”<sup>8</sup> a respeito de para quais sujeitos temos dado voz na historiografia. Trabalhar com a perspectiva das mulheres sobre as relações de gênero pode, assim, complementar aquilo que já se tem pesquisado sobre o tema. Para tanto, faremos uma análise das obras de Marguerite Porète (1260-1310), *O Espelho*

---

<sup>6</sup> Por um lado, a condenação sofrida por Marguerite Porète (dos tópicos condenados à relação com beguinas, templários e outros nomes importantes, como Mestre Eckhart). Por outro lado, a constituição de *The Book* enquanto uma escrita hagiográfica (e daí a construção de Kempe enquanto santa).

<sup>7</sup> DUBY, G. **Damas do século XII**. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.; ver também BLOCH, H. **Misoginia medieval e a invenção do amor romântico ocidental**. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1995.

<sup>8</sup> SPIVAK, G. Puede hablar el subalterno?. **Revista Colombiana de Antropología**, v. 39, jan.-dez. 2003, pp. 297-364.

das Almas Simples e Aniquiladas<sup>9</sup>, e de Margery Kempe (1373-1438), *The Book of Margery Kempe*<sup>10</sup>.

Marguerite Porète nasceu em Hainaut, nos limites da atual Bélgica. Por volta de 1290, teria escrito a obra *O Espelho das Almas Simples*, um tratado religioso em que destacou a elevação da alma até sua aniquilação<sup>11</sup> em Deus. Pela divergência com pontos dogmáticos da Igreja, seu livro foi condenado como herético e, recusando admitir os erros, Porète foi igualmente condenada como herege relapsa. A autora acabou sendo queimada viva na Praça de Grève em 1310. Margery Kempe nasceu em uma família mercadora na cidade de King's Lynn na Inglaterra. Escreveu uma obra autobiográfica conhecida como *The Book of Margery Kempe* em que retratou os principais momentos religiosos de sua trajetória, em especial suas peregrinações e visões de Cristo. Por não dominar a escrita, Kempe narrou a obra para dois diferentes escribas que a redigiram.

A partir destas considerações, levantamos algumas perguntas norteadoras para a análise das documentações:

- 1) Quais linguagens e ferramentas discursivas as autoras utilizaram na composição de suas obras?
- 2) Como elas representaram as relações de gênero?
- 3) Marguerite Porète e de Margery Kempe reproduziram os discursos de hegemonia masculina diante a inferioridade feminina? Ou produziram novos significados, novos olhares e novas interpretações sobre esses discursos? As autoras confrontaram certos regimes de poder ligados às relações de gênero?

- 3.1) Aceitando-se a hipótese de que houve uma desestabilização dos discursos normativos e hegemônicos sobre os gêneros, quais suas consequências?

---

<sup>9</sup> Esta documentação será trabalhada a partir da tradução feita por Sílvia Schwartz ao português com base nos manuscritos francês e latino, principalmente. A pesquisadora utiliza-se também de um manuscrito em inglês médio e uma edição crítica para determinadas lacunas. Ver: PORETE, Marguerite. **O Espelho das Almas Simples e aniquiladas e que permanecem somente na vontade e no desejo do Amor**. Tradução de Sílvia Schwartz. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.

<sup>10</sup> Esta documentação será lida a partir da tradução para o inglês moderno elaborada por Barry Windeatt com base no único manuscrito da obra, MS 61823. Ver: KEMPE, Margery. **The Book of Margery Kempe**. Traduzido por B. A. Windeatt. London: Penguin Books, 2004. 3ª ed.

<sup>11</sup> Aniquilação entendida por Porète como o processo pelo qual a alma perde suas vontades, medos e posses. A alma aniquilaria a si mesma. Sem desejar a nada, ela poderia aproximar-se verdadeiramente de Deus; de outro modo, a aproximação não seria profunda. É preciso, para a autora, estar no nada ter e no nada querer para que apenas a vontade divina se manifeste nela (e através dela).

Segundo Homi Bhabha<sup>12</sup>, afirmações e sistemas culturais são construídos no espaço contraditório e ambivalente da enunciação. Ao pensar sobre o Terceiro Espaço – que representaria tanto as condições da linguagem, quanto a implicação dos enunciados em uma estratégia performativa e institucional, portanto onde comunicação e enunciado são mobilizados para interpretação –, o autor nos traz alguns questionamentos importantes. Conforme aponta Bhabha, esse Espaço:

constitui as condições discursivas da enunciação que garantem que o significado e os símbolos da cultura não tenham unidade ou fixidez primordial e que até os mesmos signos possam ser apropriados, traduzidos, re-historicizados e lidos de outro modo<sup>13</sup>.

É precisamente essa possibilidade de apropriação e de tradução, de uma releitura que parta de outras subjetividades, concepções e possibilidades, que pensamos o trabalho. Questionamos, portanto, a possibilidade de que essas mulheres tivessem apresentado suas próprias concepções acerca dos discursos veiculados. Se a escrita, com seus signos, códigos e correspondências, e os suportes da escrita, bem como seus meios de transmissão foram formulados a partir das exigências dos homens, como pensar na possibilidade de inserção das mulheres nesses meios e nesses códigos?

Para isso, partimos de uma análise qualitativa das obras a partir de “gênero” como uma categoria analítica. A leitura dialogou com a Análise do Discurso e com a crítica genealógica. Pensamos, deste modo, nas categorias de identidade de gênero enquanto efeitos de instituições, de práticas e de discursos cujos pontos de origem são múltiplos. Sendo assim, dependem não somente das normatizações clericais, mas de outros espaços e enunciados que dialogam, questionam e ressignificam esses discursos.

A partir da preocupação genealógica com a singularidade dos acontecimentos e dos indivíduos, entendemos que nem as relações de gênero, nem as percepções sobre o feminino poderiam ser universais para a Idade Média. Com isso, buscamos analisar quais as divergências que emergem frente ao discurso hegemônico quando partimos da perspectiva de mulheres. A genealogia, que se preocupa com o jogo casual das dominações, liga-se ao ponto central das análises de gênero. Estamos preocupados, aqui, com o espaço linguístico de disputa por poder. De disputas de gênero. Os enunciados, nesse sentido, “se constituem como o lugar por excelência de embates que nos levam à produção de imagens discursivas de diferentes ordens, sendo o discurso o

---

<sup>12</sup>BHABHA, H. **O Local da Cultura**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1998.

<sup>13</sup>Ibid., p. 68.

palco em que tais embates são encenados”<sup>14</sup>. São essas as esferas que buscaremos analisar no trabalho.

A partir destes questionamentos, destacamos três capítulos. No primeiro, apresentaremos os conceitos norteadores da análise a partir de reflexões de âmbito teórico-metodológico, bem como as documentações sobre as quais nos debruçamos. No segundo capítulo, apresentaremos o texto de Marguerite Porète e a análise das relações de gênero nela inseridas, respondendo às questões explicitadas nos parágrafos anteriores. No terceiro capítulo, apresentaremos o texto de Margery Kempe seguindo igualmente a análise sobre as relações de gênero colocadas em seu livro. Reservamos, por fim, algumas páginas para a conclusão do trabalho.

---

<sup>14</sup> ROCHA, D.; DEUSDARÁ, B. Análise de Conteúdo e Análise do Discurso: aproximações e afastamentos na (re)construção de uma trajetória. **Revista Alea**, v. 7, n.2, jul-dez. 2005, p. 317.

# 1. LUGARES DE PARTIDA: DOCUMENTAÇÃO, CONCEITUAÇÃO TEÓRICA E CONSIDERAÇÕES METODOLÓGICAS.

## 1.1. Documentação: *O Espelho das Almas Simples* e *The Book of Margery Kempe*

“Quando, porém, lemos sobre uma feiticeira atirada às águas, sobre uma mulher possuída por demônios, sobre uma bruxa que vendia ervas (...) então penso estarmos na trilha de uma romancista perdida, uma poetisa reprimida, de alguma Jane Austen muda e inglória (...)”

-Virginia Woolf

Entre fins do século XIII e início do século XV, poucas mulheres tiveram acesso à escrita. Menos ainda foram as que conseguiram escrever sobre suas concepções religiosas, desviantes em maior ou menor grau da ortodoxia católica, como os casos de Marguerite Porète (1260-1310) e de Margery Kempe (1373-1438). Assim, poucos foram os manuscritos que sobreviveram com o testemunho direto ou indireto<sup>15</sup> de mulheres no medievo. A despeito disto, alguns estudos têm surgido a respeito das relações de gênero na Idade Média e como essas categorias se configuraram em diferentes sociedades e períodos, passando da Alta Idade Média inglesa a fins da Baixa Idade Média francesa. No entanto, apenas uma pequena parte desses estudos tem questionado gênero a partir da leitura de textos escritos propriamente por mulheres. Que refletissem, a partir dos seus enunciados, a construção, inserção ou readaptação de discursos sobre gênero – discursos estritamente ligados às concepções da Igreja institucional<sup>16</sup>.

Nesse trabalho apontaremos, em um primeiro momento, os documentos analisados e suas respectivas autoras, a saber, *O Espelho das Almas Simples*<sup>17</sup> de Marguerite Porète (escrito por volta de 1290) e *The Book of Margery Kempe*<sup>18</sup>, de

<sup>15</sup> Destacamos como testemunho indireto, em primeiro lugar, obras escritas por homens a respeito da vida de mulheres. Nesse caso, os relatos hagiográficos constituem um exemplo de como a trajetória e as concepções femininas poderiam ser apreendidas através de testemunhos indiretos. Ressaltamos, sobretudo, o caso de obras que foram elaboradas oralmente por mulheres e então compiladas por homens, como o próprio caso de Margery Kempe. Apesar de ter sua autoria reconhecida pela obra, seu testemunho foi transcrito por outrem.

<sup>16</sup> Esta sendo responsável pela veiculação de discursos de gênero hegemônicos. Além disso, sua estruturação institucional, na medida em que excluía diretamente as mulheres (como a proibição de pregação feminina por São Paulo), dependia e alimentava as próprias hierarquias de gênero. É preciso apontar que, em nossa concepção, Igreja e masculinidade são elementos necessariamente correlatos e que, portanto, poder religioso e poder de gênero estavam entrelaçados (o que não equivale dizer que só existam figuras masculinas na Igreja, mas que esses poderes se reforcem).

<sup>17</sup> A leitura foi feita a partir da tradução de Sílvia Schwartz ao português com base nos manuscritos francês e latino, principalmente. A pesquisadora apoiou-se também em edições críticas e em um manuscrito em inglês médio. Ver: PORETE, Marguerite. **O Espelho das Almas Simples e aniquiladas e que permanecem somente na vontade e no desejo do Amor**. Tradução de Sílvia Schwartz. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.

<sup>18</sup> Esta leitura foi feita a partir da tradução para o inglês moderno elaborada por Barry Windeatt, baseando-se no único manuscrito sobrevivente da obra, MS 61823, que hoje encontra-se na British Library. Ver:

Margery Kempe (concluído em 1436). Em seguida, conceitos centrais para a análise e perspectivas teórico-metodológicas que guiaram a leitura dessa documentação.

Marguerite Porète (1260-1310) nasceu na região de Hainaut, atual Bélgica, tendo possivelmente vivido na importante cidade de Valenciennes ao longo de sua trajetória. Não se sabe muito a respeito da biografia da autora, mas acredita-se que ela tenha tido origem em camadas altas da sociedade. Seu letramento e as referências constantes ao amor cortês e ao ideal de nobreza em seu livro sugerem tal origem. Não há consenso na historiografia sobre a suposição de que Porète teria sido uma beguina<sup>19</sup>, mas aceita-se que tenha sido uma mulher leiga dedicada à religiosidade.

Cabe ressaltar que o século XIII assistiu ao maior envolvimento de mulheres com uma vida espiritual intensa. Como afirma André Vauchez, foi “um dos mais importantes fenômenos do século XIII: a entrada massiva das mulheres na vida religiosa, no quadro de fórmulas muito diversas no plano institucional”<sup>20</sup>. É nesse momento que surgem os beguinários e que multiplicam-se os mosteiros femininos – formando redes influentes entre si e produzindo diversas coleções sobre vidas de irmãs e suas visões religiosas<sup>21</sup>. Além disso, já havia nos Países Baixos uma tradição religiosa leiga marcada pela fragilidade da supervisão episcopal na região e também caracterizada por movimentos reformistas.

Foi dentro deste contexto de inserção mais ampla na religiosidade cristã que Porète deu início à escrita de seu tratado *O espelho das almas simples e aniquiladas e que permanecem somente na vontade e no desejo do Amor*. A obra se apresenta a partir de estruturas dialógicas em que as personagens Amor, Alma e Razão figuram como elementos centrais da narrativa. Há, no livro, um constante confronto entre essas

KEMPE, Margery. **The Book of Margery Kempe**. Traduzido por B. A. Windeatt. London: Penguin Books, 2004. 3ª ed.

<sup>19</sup>Beguinas faziam parte de um movimento comunitário de mulheres leigas que não seguiam nenhuma regra e seus votos não correspondiam a um comprometimento irreversível feito a certa autoridade. Também não seguiam santos fundadores, não reivindicavam autorização da Santa Sé e não buscavam patronos. Aquelas que participavam dos beguinários poderiam continuar atuando no mundo, sem a necessidade da reclusão e do abandono ao mundano. Surgiram por volta de 1210 na região de Liège, espalhando-se pela região da atual Alemanha, como na cidade de Colônia. Ver: LIBERA, Alain de. **Pensar na Idade Média**. São Paulo: Ed. 34, 1999, p. 293. Alguns autores também avaliam o pertencimento de Porète à heresia do Livre Espírito, mas há igualmente pouco consenso historiográfico a esse respeito. Sobre isto, ver BOULNOIS, O. “Qu’est-ce que la liberté de l’esprit? La parole de Marguerite et la raison du théologien”. In: FIELD, Sean L.; LERNER, Robert E.; PIRON, Sylvain (Dir.). **Marguerite Porete et le Miroir des simples âmes**: perspectives historiques, philosophiques et littéraires. Paris: J. VRIN, 2013, p. 127-154.

<sup>20</sup>VAUCHEZ, André. **A espiritualidade da Idade Média ocidental**: século VIII – XIII. Lisboa: Editorial Estampa, 1995. 2ª ed., p. 169.

<sup>21</sup>BYNUM, Caroline Walker. **Holy Feast and Holy Fast**: the religious significance of food to medieval women. Berkeley: University of California Press, 1988, p. 16.

personagens, uma vez que Razão seria incapaz de reconhecer o verdadeiro caminho até Deus por sua cegueira. O *Espelho* busca relatar a transformação gradual da Alma até sua união completa em Deus. Para isso, passaria por diferentes estágios de aniquilação de si – ou seja, a perda de suas vontades e, de modo em geral, de sua identidade particular para que pudesse estar em Deus de forma plena. Voltaremos a esses aspectos no capítulo específico sobre a obra e a autora. O pouco de uma autobiografia encontrada em *O Espelho* a caracteriza da seguinte forma: “Fui uma vez uma criatura mendicante, que por longo tempo buscou Deus na criatura para ver se o encontraria assim como ela o queria”<sup>22</sup>. Sem sucesso, pôs-se a pensar e concluiu que deveria buscá-lo no entendimento da pureza de seu pensamento.

E, assim, essa criatura mendicante escreveu o que agora ouvis; e queria que seus próximos encontrassem Deus nela, por seus escritos e por suas palavras (...) Ao fazê-lo, dizê-lo e ao desejá-lo, ela permaneceu, como sabeis, uma mendicante e aprisionada em si mesma.<sup>23</sup>

Esse sentido de mendicância estaria ligado à busca por Deus e não às ordens mendicantes propriamente ditas, indicando como ela não seria uma alma liberta e aniquilada. Assim, *O Espelho* parece refletir a própria experiência religiosa de Marguerite Porète, avançando como uma alma mendicante até um estágio de libertação e união a Deus.

Ainda que algumas de suas ideias tivessem correspondência nos discursos compartilhados da comunidade<sup>24</sup>, em seu livro a autora afrontou diretamente grupos e concepções religiosas hegemônicas. Porète apontou como essas comunidades religiosas a teriam criticado: “As beguinas dirão que eu erro, / Padres, clérigos e pregadores, / Agostinianos, e carmelitas, / E os freis menores (...)”<sup>25</sup>. No entanto, a diriam que erra porque estariam elas próprias presas às leituras através da Razão. Em sua concepção, esses grupos desconheciam a verdadeira união com Deus. Porète criticou também teólogos ligados a uma Igreja menor, terrena, incapazes de compreender verdadeiramente sua obra<sup>26</sup>. Em suas considerações, determinou que seria preciso

<sup>22</sup>PORETE, Marguerite. **O Espelho das Almas Simples e aniquiladas e que permanecem somente na vontade e no desejo do Amor**. Tradução de Sílvia Schwartz. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008, p. 161.

<sup>23</sup> Ibid., p. 162.

<sup>24</sup> Sobre comunidades de leitoras femininas, ver RIDDY, Felicity. “Women talking about the things of God”: a late medieval subculture. In: MEALE, Carol. **Women and literature in Britain, 1150-1500**. NY: Cambridge University Press, p. 104-117, 1996 e WATT, Diane (Ed). **Medieval women in their communities**. Cardiff: University of Wales Press, 1997.

<sup>25</sup>Ver: PORETE, Marguerite. **O Espelho das Almas Simples e aniquiladas e que permanecem somente na vontade e no desejo do Amor**. Tradução de Sílvia Schwartz. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008, p. 201.

<sup>26</sup>“Teólogos e outros clérigos,

Aqui não tereis o entendimento

Ainda que tenhais as ideias claras



abandonar as virtudes como processo de aniquilação da alma. Além disto, essa alma não deveria desejar ou se preocupar com os dons de Deus e com suas vontades, pois assim não estaria aniquilada e despojada de si.

A partir dessas considerações, Marguerite Porète desqualificou a Igreja institucional, os centros de saberes cristãos (a partir da crítica aos teólogos e à Razão), bem como os diferentes grupos religiosos locais que havia afrontado. Esses grupos da cidade de Valenciennes teriam sido, possivelmente, os responsáveis por uma primeira denúncia de *O Espelho*<sup>27</sup>. Assim, sob jurisdição do bispo Guy de Colmieu (de 1296 a 1306) o livro foi condenado como herético e em consequência queimado na cidade de Valenciennes. Porète estaria assim proibida de tornar pública ou reescrever os ensinamentos contidos em *O Espelho*. No entanto, a autora ignorou as ordenações e enviou sua obra para a avaliação de outro bispo, John de Châlons-sur-Marne, como uma possível forma de legitimá-lo a despeito da condenação. Porète acabou sendo novamente chamada à corte pelo inquisidor de Lorraine em 1307 e, no ano seguinte, teria sido transferida para uma prisão em Paris sob investigação do dominicano Guillaume Humbert. É provável que Porète tenha mantido alguns contatos externos, até mesmo pela inclusão de Guiard de Cressonessart no processo inquisitorial como herege por defender a autora e seu livro. De todo modo, o inquisidor reuniu onze mestres regentes da faculdade de teologia e cinco de lei canônica para a avaliação de quinze artigos considerados heréticos na obra. Pela recusa de Porète em oferecer qualquer pronunciamento e mesmo em retratar-se pelos erros cometidos, o inquisidor chamaria novamente os cinco canonistas para avaliá-la como herege relapsa. Ou seja, uma herege reincidente que se recusou em reconhecer seus erros na perspectiva inquisitorial. Com isso, Marguerite Porète foi queimada no ano de 1310 na Praça de Grève, condenada como herética<sup>28</sup>.

---

Se não procederdes humildemente”. PORETE, Marguerite. **O Espelho das Almas Simples e aniquiladas e que permanecem somente na vontade e no desejo do Amor**. Tradução de Sílvia Schwartz. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008, p.5.

<sup>27</sup> Ver VAN ENGEN, J. Marguerite (Porete) of Hainaut and the Medieval Low Countries. In: FIELD, Sean L.; LERNER, Robert E.; PIRON, Sylvain (Dir.). **Marguerite Porete et le Miroir des simples âmes: perspectives historiques, philosophiques et littéraires**. Paris: J. VRIN, p. 25-80, 2013.

<sup>28</sup>Sobre seu processo, ver: BUSSEY, F. C.. “**The World on the End of a Reed**”: Marguerite Porete and the annihilation of an identity in medieval and modern representations – a reassessment. 2007. 278f. Tese (Doutorado em Filosofia). University of Sydney, 2007, DICKENS, Andrea Janelle. **The Female Mystic: great women thinkers of the Middle Ages**. London: I.B. Tauris, 2009. Ver, também FIELD, S. et al. (Dir.). **Marguerite Porete et le Miroir des simples âmes: perspectives historiques, philosophiques et littéraires**. Paris: J. VRIN, 2013.

Apesar da condenação, diferentes versões de *O Espelho* sobreviveram. Em latim, estima-se que seis versões tenham restado. Uma delas possivelmente produzida ainda durante a vida de Porète, em meio ao processo inquisitorial (por conter a avaliação positiva dos três clérigos). O sexto texto latino foi feito a partir da tradução do manuscrito em médio-inglês por Richard Methley, monge de Mount Grace Charlerhouse em 1491, acrescido de notas e de comentários. Haveria sobrevivido um manuscrito em médio francês, da região de Órelans, produzido entre 1450 e 1530. Sobreviveram também quatro traduções italianas dos séculos XIV e XV. Das versões em médio inglês, restaram quatro manuscritos, incluindo aquele traduzido por Methley. A relativa abundância de traduções feitas a partir de uma obra condenada, cujas cópias deveriam ter sido queimadas junto ao original – conforme a sentença de condenação – reforça o questionamento sobre em que medida suas concepções encontraram suporte em outros textos ou ideias do período. Além dos manuscritos do *Espelho*, outras documentações externas fizeram referência ao processo sofrido por Porète, como as crônicas de *Nangis* (composta por um monge anônimo da Abadia Real de São Denis); as crônicas de *Frachet*; *Grandes Crônicas da França* e um pequeno trecho em *Ly Meur des Histoires* de Jean d’Outremeuse<sup>29</sup>.

*O Espelho*, cujos manuscritos eram anônimos, teve a autoria de Marguerite Porète defendida por Romana Guarnieri apenas na década de 1940. A autora comparou o conteúdo dos artigos condenados com as atas do processo sofrido por Porète. Assim, em publicação no jornal *L’Osservatore Romano* de 1946, Guarnieri sustentou que o texto até então anônimo era *O Espelho das Almas Simples* de Marguerite Porète. Em alguns momentos, se chegou a sustentar que a obra fosse de autoria tanto da Rainha Margarida da Hungria, em uma tradução italiana, quanto supostamente do teólogo Jan Van Ruusbroec<sup>30</sup>.

Nesta pesquisa, utilizamos a tradução para o português de Sílvia Schwartz<sup>31</sup>, quem já havia feito uma análise comparada entre a aniquilação da alma na obra de Porète e de Ibn Arabi como tese de doutoramento<sup>32</sup>. A tradução foi elaborada a partir do

---

<sup>29</sup>BUSSEY, F. C.. “**The World on the End of a Reed**”: Marguerite Porete and the annihilation of an identity in medieval and modern representations – a reassessment. 2007. 278f. Tese (Doutorado em Filosofia). University of Sydney, 2007.

<sup>30</sup> Ibid., p. 3.

<sup>31</sup> PORETE, M. **O espelho das almas simples e aniquiladas e que permanecem somente na vontade e no desejo do Amor**. Tradução e notas de Sílvia Schwartz. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.

<sup>32</sup>SCHWARTZ, S. **A béguine e Al-shaykh**: um estudo comparativo da aniquilação mística em Marguerite Porete e Ibn’Arabi. 2005. 315f. Tese (Doutorado em Ciência da Religião). Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2005.

cruzamento entre um manuscrito francês e outro latino (por vezes, utilizando um texto em inglês médio e uma edição crítica). A autora utilizou poucas notas de rodapé explicativas, mas manteve o formato estético do manuscrito (como certas passagens em prosa e outras em verso), enfatizando sentidos semânticos próprios do período. Esta pesquisa, por partir de uma tradução, apresenta certas limitações a que pretendemos ultrapassar futuramente, através da comparação com outras edições críticas. Não temos ainda acesso aos manuscritos, disponíveis apenas nos arquivos locais na Europa.

Margery Kempe (1373-1438) nasceu na cidade portuária de King's Lynn, filha de um importante mercador chamado John Burnham. Seu pai havia sido em diferentes momentos prefeito da cidade e membro central da *Trinity Guild*<sup>33</sup>. Segundo Kate Parker, “Margery was born into the family of one of the most powerful and influential men in a powerful and influential town”<sup>34</sup>. O fato de pertencer a um importante grupo social dentro de uma cidade de destaque da região de Norfolk pode ter tido, portanto, diversos reflexos em sua trajetória<sup>35</sup>. Margery teria se casado com John Kempe, cuja família também estava inserida na atuação comercial, mas que possivelmente teria uma importância social menor do que os Burnham. Em certo momento da narrativa, essa diferença de poder entre as famílias foi inclusive destacada. O marido, quem havia pedido a Margery para abandonar seus modos orgulhosos, foi respondido “sharply and shortly, and [she] said that she was come of worthy kindred – he should never have marrier her”<sup>36</sup>, destacando a importância de seu pai e conseqüentemente de sua família. De todo modo, tiveram catorze filhos juntos até que Margery Kempe ingressasse em uma vida religiosa de castidade<sup>37</sup>.

A partir do nascimento da primeira criança que se inicia a narrativa do livro autobiográfico, *The Book of Margery Kempe*. A partir do texto, Kempe reconstruiu sua

---

<sup>33</sup>Ambos os cargos eram, no período, acompanhados de um sentido de honra e respeito àqueles que os ocupavam. Ver PARKER, K. Lynn and the making of a mystic. In: ARNOLD, John H.; LEWIS, Katherine J. (Eds.). **A Companion to The Book of Margery Kempe**. Cambridge: D. S. Brewer, p. 55-74, 2004.

<sup>34</sup>“Margery nasceu na família de um dos mais poderosos e influentes homens em uma poderosa e influente cidade”. (Tradução livre). Ibid., p. 56.

<sup>35</sup> Kate Parker menciona, por exemplo, o encontro de Margery Kempe com o bispo Peverell de Worcester no capítulo 45 de *The Book*. O bispo a teria deixado esperando, como uma possível tentativa de intimidá-la. Ao se encontrarem, no entanto, ele teria mudado completamente sua postura, tratando-a como se estivessem no mesmo patamar social. Isso se explicaria porque Peverall já havia vivido entre os frades carmelitas da cidade de King's Lynn enquanto John Burnham, pai de Kempe, era prefeito da cidade. Ibid.

<sup>36</sup> “curta e bruscamente, e disse que ela havia vindo de um parentesco digno – ele nunca deveria ter se casado com ela” (Tradução livre). KEMPE, M. **The book of Margery Kempe**. Traduzido por Barry A. Windeatt. London: Penguin Books, 2004. 3ª ed., p. 44.

<sup>37</sup>WINDEATT, B. “Introduction”. In: KEMPE, M. **The book of Margery Kempe**. Traduzido por Barry A. Windeatt. London: Penguin Books, 2004. 3ª ed., p. II.

trajetória religiosa até próximo aos anos finais de sua vida, em 1436, quando a escrita foi finalmente concluída. Segundo a obra, a autora teria ingressado em uma vida de devoção espiritual a partir do primeiro parto, quando teria enlouquecido. Cristo, porém, intercederia por ela, salvando sua alma – de uma mulher que até então não confessava seus pecados, um erro grave. Mas sua verdadeira devoção viria somente após tentativas fracassadas de empreendimentos comerciais, em que Kempe passaria a desejar a castidade dentro do matrimônio. Pelos sucessivos fracassos econômicos,

some wise men, whose minds were more grounded in the love of our Lord, said it was the high mercy of our Lord Jesus Christ that called her from the pride and vanity of this wretched world. (...) Then she asked God for mercy (...) and began to enter the way of everlasting life.<sup>38</sup>

O fracasso, como um sinal de Cristo para que abandonasse seu orgulho, fez com que a autora passasse então a se dedicar à vida religiosa. A partir desse momento, passou a se comportar através de lágrimas e soluços por amor a Cristo e a dar início às suas peregrinações religiosas. Kempe teria passado por diferentes regiões da Inglaterra, assim como por diferentes locais santos desde Roma à Jerusalém, enfrentando situações de apoio ou de humilhação e enfrentamento. Por conta de suas lágrimas e falas constantes sobre Deus, por exemplo, alguns companheiros de peregrinação “rebuked her shamefully and chided her harshly, and said they would not put up with her as her husband did (...)”<sup>39</sup>. Esses conflitos com outros peregrinos apareceriam em diversas passagens do texto.

O marco central de sua atuação, entretanto, parece girar em torno das lágrimas e dos soluços a que era acometida sempre que se encontrava em lugares santos ou durante visões espirituais (frequentes, em especial em relação a Cristo e à Virgem Maria). Segundo sua primeira descrição, “this creature had contrition and great compuction, with plentiful tears and much loud and violent sobbing”<sup>40</sup>. As lágrimas, como o exagero do corpo dentro de espaços disciplinados, teriam gerado muitos conflitos em relação à personalidade de Kempe. Em vista disso, ela teria sido proibida de frequentar sermões, teria sido acusada de falsidade em sua devoção e, mais gravemente, teria sido acusada de heresia. Em um momento de avanço de grupos não ortodoxos na Inglaterra, Margery

---

<sup>38</sup>“Alguns homens sábios, cujas mentes estavam mais ancoradas ao amor de nosso Senhor, disseram que havia sido a grande misericórdia de nosso Senhor Jesus Cristo que a chamou de seu orgulho e vaidade desse mundo miserável (...) Então ela pediu a Deus por misericórdia e entrou em um caminho da vida eterna” (Tradução livre). KEMPE, M. **The book of Margery Kempe**. Traduzido por Barry A. Windeatt. London: Penguin Books, 2004. 3ª ed., p. 45.

<sup>39</sup>“Censuraram-na vergonhosamente e repreenderam-na severamente, e disseram que eles não iriam colocar-se com ela como seu marido havia feito (...)” (Tradução livre). Ibid., p. 97.

<sup>40</sup>“E essa criatura tinha contrição e grande compunção com lágrimas abundantes e soluços muito altos e violentos” (Tradução livre). Ibid., p. 48.

Kempe foi acusada como herege lolarda<sup>41</sup>. Segundo sua narrativa, teria sido levada diante o bispo de Lincoln e, em York, levada por duas vezes diante o arcebispo para prestar esclarecimentos sobre suas posturas, momentos sobre os quais voltaremos no terceiro capítulo.

A leitura da obra, entretanto, apresenta algumas dificuldades. Em primeiro lugar, é preciso reconhecer as implicações de uma elaboração conjunta do texto. Segundo a narrativa, teriam existido duas versões do livro, uma vez que a primeira elaboração parecia ilegível e precisou ser reescrita anos depois, sob supervisão de Margery Kempe, por outro escriba. Assim, o manuscrito foi composto a partir da narrativa oral de Kempe e da compilação de outros sujeitos letrados, fazendo de *The Book* uma produção conjunta, colaborativa. Escribas, tradutores e compiladores podem ser entendidos como coautores das obras em que atuaram, na medida em que suas escolhas interferiam diretamente na elaboração do manuscrito (quais passagens omitir ou incluir, quais textos traduzir e por quais palavras). Mesmo as concepções de autoria no período medieval não correspondem aos entendimentos modernos. A autenticidade de um texto estava ligada às concepções de autoridade, trabalho e credibilidade *independente* da origem do documento usado como seu aporte<sup>42</sup>. Um exemplo das possíveis interferências do escriba coloca-se nos momentos de conflito entre Kempe e este, transcritos na obra. Segundo a narrativa, o escriba teria desconfianças sobre a sinceridade do comportamento de Kempe, cuja autenticidade teria sido depois comprovada segundo a narrativa. Destacamos, no capítulo 24, a passagem em que se coloca de forma mais explícita essa desconfiança: “The priest who wrote down this book, in order to test this creature’s feelings, asked her questions many different times about things that were to come – things of which the outcome was unsure and uncertain to anybody at that time”<sup>43</sup>. A tensão entre os dois sujeitos que compuseram o

---

<sup>41</sup>Heresia lolarda foi parte dos movimentos reformadores na Inglaterra do século XIV, fundado originalmente por Jean Wyclif. Uma das críticas do movimento era a respeito da corrupção dos padres por causa de sua falta de uma religiosidade vital (elemento que determinaria, para eles, quem poderia ou não consagrar a eucaristia). Teriam também se posicionado contra o culto aos santos e o poder das relíquias. Ver: DICKENS, A. **The Female Mystic: great women thinkers of the Middle Ages**. London: I.B. Tauris, 2009.

<sup>42</sup> Como coloca Nichols “Rather than seeing scribal literary transmission over time as adulterating the works they addressed, we perceived the existence of multiple versions as betokening an active milieu of reproduction that could only be called interventionist”. Menos do que adulteração do trabalho, essa intervenção pode ser pensada de forma colaborativa. Ver NICHOLS, S. G. *New Challenges for the New Medievalism*. In: BLOCH, R. H. (et. all.) (Org). **Rethinking the New Medievalism**. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2014, p. 15.

<sup>43</sup> “O padre que escreveu esse livro, a fim de testar os sentimentos dessa criatura, perguntou-a questões em diversas vezes sobre coisas que estariam por acontecer – coisas cujo porvir eram inseguras e incertas

manuscrito pode ter gerado interferências diretas do escriba na narrativa e na construção do perfil de Margery Kempe<sup>44</sup>.

Por outro lado, diferentes autores destacaram a proximidade do livro com as escritas hagiográficas do período, como uma tentativa de construir para si um ideal de santidade. A elevação de algumas virtudes (como a castidade), a sua proximidade com santos/as durante suas visões e pequenos milagres realizados contribuem, na narrativa, para formar uma imagem santificada de Kempe. Assim, é preciso considerar para as análises que determinados elementos aparecem na narrativa como uma possível forma de legitimar a trajetória santa da personagem, como uma construção discursiva que parte de Kempe e do escriba<sup>45</sup>. As documentações, deste modo, não se tratam de reflexos imediatos do contexto medieval, mas ainda assim contribuem para pensarmos de que formas os enunciados sobre gênero estavam se constituindo dentro do campo em disputa dos discursos.

A obra de Margery Kempe sobreviveu através de um manuscrito datado do século XV que teria pertencido à ordem dos cartuxos de Mount Grace, redescoberto em 1934. Sua autoria foi atestada graças a excertos de uma impressão de 1501, em que Wynkyn de Worde mencionou seu nome como responsável pelo texto. Esses excertos também foram reproduzidos por Henry Pepwell em uma seleção de peças místicas de 1521. O manuscrito de *The Book of Margery Kempe* (MS Additional 61823) encontra-se hoje na British Library, tendo sido digitalizado e disponibilizado online<sup>46</sup>, bem como o documento de Wynkyn de Worde<sup>47</sup>. A sobrevivência do manuscrito (produzido em Norfolk) em um mosteiro da região de Yorkshire e a presença de comentários no documento pode indicar alguma circulação e leitura posterior.

---

para qualquer um na época” (Tradução livre). KEMPE, M. **The book of Margery Kempe**. Traduzido por Barry A. Windeatt. London: Penguin Books, 2004. 3ª ed., p. 90.

<sup>44</sup>A esse respeito, ver WATT, Diane. (Ed.). **Medieval women in their communities**. Cardiff: University of Wales Press, 1997.

<sup>45</sup>Diane Watt, quem também apontou o elemento hagiográfico da narrativa, destaca que “the process of writing down her story involved him [the scribe] in Kempe’s struggle to authenticate herself as a holy woman”. Ver *Ibid.*, p. 159.

<sup>46</sup> Para o manuscrito digitalizado, ver: THE BRITISH LIBRARY. Digitised Manuscripts. **The Book of Margery Kempe**. Disponível em <[http://www.bl.uk/manuscripts/FullDisplay.aspx?ref=Add\\_MS\\_61823](http://www.bl.uk/manuscripts/FullDisplay.aspx?ref=Add_MS_61823)> Acesso em 18 maio 2016.

Para a transcrição do manuscrito, ver: FREDELL, J. (Ed.) Disponível em <<http://english.selu.edu/humanitiesonline/kempe/>>. Acesso em 18 maio 2016.

<sup>47</sup>Encontrado atualmente na Cambridge University Library. Ver SOUTHEASTERN LOUISIANA UNIVERSITY. **A shorte treatyse of contemplacyon taught by our lorde Ihesu cryste, or taken out of the boke of Margerie Kempe of Lynn**. Disponível em <[http://english.selu.edu/humanitiesonline/kempe/showcase/webapp\\_wynkyn.php](http://english.selu.edu/humanitiesonline/kempe/showcase/webapp_wynkyn.php)> Acesso em 18 maio 2016.

Utilizaremos a tradução para o inglês moderno do manuscrito MS 61823 por Barry Windeatt<sup>48</sup>, professor da Universidade de Cambridge cujas pesquisas giram em torno da literatura mística na Inglaterra medieval. Windeatt preocupou-se em manter o padrão sintático do texto, com a alteração de algumas palavras cujo sentido moderno se distancia, além de diversas notas de rodapé com, por exemplo, referência de personagens que aparecem na obra, como o caso de Julian de Norwich, anacoreta que escreveu por volta de 1395 seu próprio livro, *Revelations of Divine Love*.

## 1.2. Questões teóricas e conceituais.

Destacamos, em primeiro lugar, o conceito de gênero para nossas análises e que emerge enquanto categoria analítica a partir do fim do século XX. Suas primeiras aparições são tomadas pelas ciências humanas por empréstimo da gramática, distanciando seus estudos do caráter mais político e militante da História das Mulheres. A aparição dos estudos sobre gênero aconteceu em diálogo com outras correntes teóricas, como a antropologia histórica e a história da vida privada, que também reivindicavam diferentes perspectivas e possibilidades de fontes marginais na historiografia até então. Além disso, traçou um forte diálogo com a linguística e com a filosofia, como o desconstrucionismo de Derrida e as concepções de poder foucaultianas<sup>49</sup>.

Gênero, e aqui seguimos as proposições apontadas por Judith Butler<sup>50</sup>, seria um conjunto de atos repetidos dentro de uma estrutura reguladora para produzir a aparência de uma substância ou essência. Trata-se de uma estilização que se pretende natural e que se consolida através de certos mecanismos de controle. O gênero é aplicado aos sujeitos como uma marca de diferença linguística, biológica e/ou cultural cujo significado só existe em relação a outro corpo também diferenciado sexualmente. Além de ser uma inscrição cultural significativa, faz referência ao próprio aparato de produção desses sentidos. Como Butler afirma, gênero “é o meio discursivo/cultural pelo qual a ‘natureza sexuada’ ou ‘um sexo natural’ é produzido e estabelecido como ‘pré-discursivo’”<sup>51</sup> e por pré-discursivo entendemos um sexo naturalizado que independe de

<sup>48</sup> KEMPE, M. **The book of Margery Kempe**. Traduzido por Barry A. Windeatt. London: Penguin Books, 2004. 3ª ed.

<sup>49</sup> FRAZÃO DA SILVA, A. C. L. Reflexões sobre o paradigma pós-moderno e os estudos históricos de gênero. **Brathair**, n. 8, v. 2, 2008, pp. 75-84.

<sup>50</sup> Filósofa norte-americana ligada às teorias *queer*. Ver: BUTLER, J. **Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

<sup>51</sup> *Ibid.*, p. 25.

inscrições culturais. Assim, “tornar-se mulher”<sup>52</sup> equivale a uma prática discursiva contínua, onde o termo “mulher” ou “feminino” estaria aberto a constantes ressignificações. Mesmo o conceito de gênero não é entendido como um conceito estático. Carolina Coelho Fortes aponta que a possibilidade dos estudos de relações de gênero na Idade Média se dá na medida em que gênero pode ser precisamente uma referência instável e crítica. Neste sentido, caberia ao/à próprio/a pesquisador/a temporalizar e contextualizar o conceito dentro de uma comunidade cristã e ocidental.<sup>53</sup>

A partir da perspectiva de Butler e com a que concordamos, não se pode falar em uma categoria universalizante de mulher. Pensamos na existência plural de mulheres, cujas identidades e trajetórias são construídas a partir de diversos recortes e matrizes de dominação. Em nossa análise, cabe ressaltar que estamos fazendo a leitura de obras escritas por mulheres com maior status social e que possuíam acesso a diferentes comunidades literárias – sendo Porète uma mulher letrada, caso minoritário no período que abordamos. A homogeneização pode se tornar um domínio de exclusão de outras mulheres, com consequências normativas que definiriam o regular e o *anormal*.

Howard Bloch, em seu livro *Misoginia Medieval*<sup>54</sup>, aponta como a própria misoginia depende dessa relação universalizante como forma de retirar as mulheres das esferas dos eventos. Nesta concepção de misoginia, seu oposto não seria nem a generalização negativa sobre homens, nem o amor às mulheres, mas a inserção delas na ordem da agência. Portanto, seria preciso afastar as mulheres da caracterização por essência, pois o propósito da misoginia em retirá-las da esfera dos eventos partiria da transformação em uma categoria imutável. Para Bloch, “tais definições essencialistas dos sexos (...) historicamente trabalharam para eliminar da história o sujeito”<sup>55</sup>, eliminando sua atuação no passado.

Ao pensarmos em gênero como uma categoria analítica, recorreremos também às definições de Joan Scott<sup>56</sup>. Para uma análise das relações de gênero, é preciso compreendê-lo enquanto uma construção cultural inserida em relações hierárquicas.

---

<sup>52</sup> Neste ponto, Butler concorda com a colocação de Simone de Beauvoir, “não se nasce mulher, torna-se” na medida em que não haveria uma identidade pré-discursiva, mas construída cultural e linguisticamente. Ver: BEAUVOIR, Simone de. **O Segundo Sexo**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1980. V. 2.

<sup>53</sup> Ver FORTES, Carolina C. É possível uma história medieval de gênero? Considerações a respeito da aplicação do conceito de gênero em história medieval. In: SEMINÁRIO INTERNACIONAL FAZENDO GÊNERO, 7., 2006, Florianópolis. **Anais...** Florianópolis: UFSC, 2006, p. 1-7.

<sup>54</sup> BLOCH, Howard. **Misoginia medieval e a invenção do amor romântico ocidental**. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1995.

<sup>55</sup> *Ibid.*, p. 14.

<sup>56</sup> SCOTT, J. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. **Revista Educação e Realidade**, v. 20, n.2, p. 71-99, jul/dez, 1995.



Essas diferenças se apresentam como formas de significar as relações de poder estabelecidas<sup>57</sup>. Além disso, gênero implicaria em outros quatro elementos inter-relacionados: os símbolos culturalmente disponíveis (que evocariam certas representações simbólicas dos gêneros, de Eva, a pecadora, à Maria, a mãe virgem de Cristo); os elementos normativos que expressam interpretações sobre esses símbolos (regulando suas possibilidades metafóricas, frequentemente binárias; aqui, encaixam-se principalmente as definições eclesiásticas sobre mulheres); e, por fim, a identidade subjetiva (na análise de como se constrói uma identidade de gênero). Essas relações, segundo Scott, “estruturam a percepção e a organização concreta e simbólica de toda a vida social”<sup>58</sup> e estabelecem distribuições de poder, por isso implicados na própria elaboração deste.

Como o gênero é efeito de práticas reguladoras configuradas a partir de elementos e instituições normativas, como é o caso da teologia cristã, devemos nos questionar em que medida essas práticas excluem a possibilidade de agência ou de transformação das relações de poder. A força dessas práticas, para Butler<sup>59</sup>, estaria em restringir os lugares subversivos de resignificação. No entanto, Butler considera a possibilidade de existir, nos termos das próprias configurações reguladoras, certas matrizes subversivas. Considerando o efeito de reprodução dessas relações de gênero – por atuação das práticas normativas –, não haveria necessariamente uma reprodução acrítica das relações de dominação. Ou seja, ainda que reproduzam algumas definições hegemônicas de gênero, é possível que as mulheres alterem a forma de reprodução, alterem seu sentido e desloquem seu significado.

Destacamos destas considerações a possibilidade epistemológica de rompimento com as categorias e com as relações hegemônicas de gênero. Assim, nossas análises buscam entender precisamente se podem existir subversões ou reproduções deslocadas nas narrativas de Marguerite Porète e de Margery Kempe e, se sim, como se constituem. Entendendo que essas alterações são realizadas a partir e de dentro das normatizações,

---

<sup>57</sup> Poder entendido não como um elemento coerente, centralizado e unificado, no sentido foucaultiano de dispersas relações desiguais e discursivamente constituídas através de certas normatizações sociais – que geram restrições, limitações. A agência, nesta interpretação, estaria na constituição de relações, identidades, sociedades capazes de estabelecer fronteiras e, *ao mesmo tempo*, reinterpretá-las, deslocá-las ou negá-las. Ver SCOTT, J. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. **Revista Educação e Realidade**, v. 20, n.2, p. 71-99, jul/dez 1995.

<sup>58</sup> *Ibid.*, p. 87.

<sup>59</sup> BUTLER, J. **Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

questionamos: como o uso de formas de expressão hegemonicamente masculinas pelas autoras podem contribuir na análise das relações de gênero colocadas?

Joan Scott<sup>60</sup> alertou como essas significações normativas são frequentemente escritas pela historiografia posterior como produtos de um consenso social e não de conflitos. Precisamos atentar, desse modo, para como as normatizações de gênero colocadas pela Igreja ou pelos meios aristocráticos masculinos foram confrontadas com outras perspectivas, como o caso de mulheres leigas.

Como destaca a pesquisadora Andréia Frazão, não consideramos as fontes aqui como uma reprodução direta dos acontecimentos passados. Entendemos esses textos<sup>61</sup> como construções discursivas e que são ao mesmo tempo controladas, selecionadas, organizadas e distribuídas segundo determinados procedimentos. Ou seja, não são neutros, nem aleatórios, mas correspondem a interferências diretas na composição dos enunciados. Além disto, concordamos com Michel Foucault<sup>62</sup> quando aponta que o discurso não é apenas manifestação de desejo, mas *objeto* deste e, portanto, discurso seria também o poder pelo qual se disputa. Ao retomarmos as relações de gênero como relações de disputa e de poder, o discurso torna-se um elemento e um campo central para esse embate. O discurso, conforme aponta Joan Scott<sup>63</sup>, não estaria limitado à linguagem<sup>64</sup> ou ao texto, mas compreenderia também uma estrutura histórica, social (e institucional, para ela) de enunciados, termos, categorias e crenças específicas.

Ainda a respeito do discurso em nossa pesquisa, Foucault aponta que, para se consolidar, é preciso que uma proposição seja *reconhecida* dentro do discurso de uma

---

<sup>60</sup>SCOTT, J. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. **Revista Educação e Realidade**, v. 20, n.2, p. 71-99, jul/dez, 1995.

<sup>61</sup> Considerar as documentações enquanto *texto*, segundo Frazão, “implica em reconhecer a dinâmica de sua produção, transmissão e interpretação, traduzindo a ideia de que os textos do passado não são meros reflexos do seu contexto, mas a única realidade possível de ser alcançada pelo historiador”. Ver: FRAZÃO DA SILVA, A. C. L.. Uma proposta de leitura histórica de fontes textuais em pesquisas qualitativas. **Revista Signum**. V. 16, n. 1, 2015, p. 80.

<sup>62</sup>FOUCAULT, M. **A ordem do discurso**. São Paulo: Loyola, 2013. As teóricas de gênero que utilizamos aqui tiveram grande parte de suas leituras voltadas às obras de Michel Foucault. Em Butler, as menções aparecem mais frequentemente à obra *História da Sexualidade*, tomando suas reflexões sobre poder, constituição do corpo e dos discursos. Além disso, utiliza a análise genealógica proposta por Foucault para seu trabalho em *Problemas de Gênero*. Ver BUTLER, J. **Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003. Joan Scott também se aproxima de Foucault em diferentes momentos, em especial de sua compreensão sobre poder e sobre campos de saber. Ver SCOTT, op. cit., 1995.

<sup>63</sup> SCOTT, J. Igualdad versus diferencia: los usos de la teoría postestructuralista. **Feminist Studies**, v. 14, n. 1, p. 85-104, primavera de 1988.

<sup>64</sup> Entendemos a linguagem como um sistema de significação. Um sistema por meio do qual se organizam práticas culturais e por meio do qual as pessoas representam, compreendem e dão sentido a seu mundo. A linguagem, neste sentido, não está limitada ao texto ou à palavra, podendo incluir, como no caso de Margery Kempe, performances corporais como formas de significação. Ver SCOTT, op. cit., 1995.

disciplina; ou seja, não basta ser “verdadeira”, é preciso que obedeça às regras discursivas estipuladas. Assim, as concepções sobre gênero tornam-se hegemônicas e legitimadas na medida em que correspondem àquilo que foi determinado, podemos dizer aqui, institucionalmente. Em nosso caso, essas proposições correspondem àquelas colocadas nos centros clericais que estipularam os limites dos papéis de gênero a que deveriam ser seguidos. Entretanto, nossa análise procura se centrar justamente naquelas que não foram reconhecidas dentro desses discursos institucionais e que foram, em grande medida, combatidas por estes. Por outro lado, parte dos enunciados que conformam esses discursos em análise se utilizaram das regras discursivas exigidas – como a estrutura de *disputatio* universitária na obra de Marguerite Porète.

Para uma leitura dos discursos que se colocam nos textos de Marguerite Porète e Margery Kempe, seguimos o que Foucault coloca como uma análise crítica<sup>65</sup>. Esta consiste em observar as formas de exclusão, limitação e apropriação dos discursos, mostrando como se formaram e de que formas se deslocaram ou como foram exercidos. Seria preciso, ainda, fazer uma análise dos procedimentos de limitação dos discursos através do autor, dos comentários e mesmo da disciplina. Essas leituras serão feitas a partir de uma análise qualitativa dos textos *O Espelho das Almas Simples* e *The Book of Margery Kempe*<sup>66</sup>, nos aproximando da Análise de Discurso na medida em que pensamos nas maneiras com que o linguístico está articulado com seu contexto sócio-histórico. Na medida em que analisamos, ainda, como determinada relação social de poder (no caso, de gênero) se constrói no plano discursivo a partir de certos enunciados. Entendemos, também, que a linguagem traz sentidos do interdiscurso (ou seja, de saberes que circulam na sociedade) e que, portanto, a constituição da linguagem é atravessada por múltiplas vozes com diferentes posições e conflitos de poder<sup>67</sup>, como aparecem nas disputas em torno da condenação de Porète e nas absolvições de Kempe quanto à heresia.

Nos capítulos seguintes, analisaremos como essas esferas discursivas se colocam a partir das obras selecionadas. Como essas mulheres apresentam as relações de gênero, como interpretam e deslocam as significações estipuladas pelos elementos normativos

---

<sup>65</sup> FOUCAULT, M. **A ordem do discurso**. São Paulo: Loyola, 2013, p. 60.

<sup>66</sup> Pretendemos dar continuidade a esses estudos a partir da análise de outras autoras e de seus respectivos livros, inseridos neste recorte temporal, como Julian de Norwich, Angela de Foligno ou mesmo Christine de Pizan.

<sup>67</sup> ROCHA, D.; DEUSDARÁ, B. “Análise de Conteúdo e Análise do Discurso: aproximações e afastamentos na (re)construção de uma trajetória”. **Revista Alea**, v. 7, n. 2, jul-dez, 2005, pp. 305-322.

institucionais (ligados principalmente ao clero) e como o fazem a partir das próprias estruturas normativas.

## 2. ANIQUILAÇÃO E DESLOCAMENTO EMO ESPELHO DAS ALMAS SIMPLES

*“De um lugar estigmatizado e inferiorizado, destituído de historicidade e excluído para o mundo da natureza, associado à ingenuidade, ao romantismo e à pureza, o feminino foi reciado social, cultural e historicamente pelas próprias mulheres”.*

- Margareth Rago

### 2.1. *Le miroir des âmes simples et anienties* por Marguerite de Hainaut

O mundo precisava ser explicado, precisava ser dotado de sentido e fornecer respostas ou, no mínimo, fornecer perguntas. Sobretudo, era Deus quem precisava ser entendido, alcançado, tornado inteligível para a própria inserção do sujeito no mundo. O *Espelho das Almas Simples e Aniquiladas*, escrito por volta de 1290, tentou trazer precisamente reflexões sobre Deus e como tornar-se, nele, apenas um. Enquanto um tratado místico de caráter iniciático, foi escrito em prosa com algumas passagens em versos. Na narrativa, a escrita foi atribuída à personagem Alma quando era triste (portanto, ainda não aniquilada). Essa personagem teria sido uma alma mendicante que buscava Deus na criatura e como consequência de suas reflexões, pensou que poderia escrever sobre ele. Mendicância estaria aqui relacionada à busca e não às ordens religiosas.

Esta pequena “biografia” aparece no capítulo 96 da obra, como forma de mostrar também a transição da Alma para uma vida de religiosidade mais verdadeira. Indica como a personagem Alma refletiria a própria trajetória de Marguerite Porète. Assim, o *Espelho* foi organizado em 140 pequenos capítulos a partir dos quais se explica o movimento de aniquilação da Alma através de reflexões sobre dogmas, figuras bíblicas e estágios de passagem. Os capítulos 123 a 140 poderiam ter sido incluídos após a primeira condenação do livro como uma resposta às críticas lançadas<sup>68</sup>, sendo o último dedicado à aprovação do texto por um frei menor, um monge cisterciense e um mestre de teologia – o que não teria sido suficiente para garantir a ortodoxia da obra.

A Alma, para a verdadeira união com Deus, deveria chegar ao estado de aniquilação, segundo a narrativa. Nesse estado, a Alma estaria sem si, mas apenas por Deus, quem realizaria nela suas vontades e obras. Dessa forma, “a Alma Aniquilada não tem mais vontade, nem é mais capaz de tê-la, nem de querer tê-la, e que com isso a

---

<sup>68</sup> Ver VAN ENGEN, J. Marguerite (Porete) of Hainaut and the medieval Low Countries. In: FIELD, S. L. et al. (Dir.). *Marguerite Porete et le Miroir des simples âmes: perspectives historiques, philosophiques et littéraires*. Paris: J. VRIN, 2013, p. 60.

vontade divina é perfeitamente realizada”<sup>69</sup>. A personagem reconhece que nada do que pudesse ter por sua vontade seria próximo àquilo que pudesse ter por meio de Deus. Ainda, a Alma aniquilada não se recrimina por não operar as obras das Virtudes. Crê que não houve e nem haverá nada pior do que ela, mas ao mesmo tempo ninguém mais amado por Deus. Por fim, crê que Deus não pode querer algo que não seja a bondade e uma vez que ela não pode querer nada diferente do que ele quis, não pode igualmente desejar nada que não seja a bondade. Porête usou, como metáfora, a Alma como um corpo d’água. Um corpo “que flui do mar, que tem algum nome (...) e quando essa água ou rio retorna ao mar, perde seu curso e o nome com o qual fluiu em muitos países realizando sua tarefa”<sup>70</sup>, perdendo-se em Deus, mas tornando-se algo mais.

Para atingir tal estado de aniquilação (de si mesma) representada na metáfora, a Alma passaria por sete estágios. No primeiro, a Alma seria tocada por Deus. No segundo, abandonaria a si mesma e agiria para realizar o conselho do Evangelho. No terceiro, a Alma adquiriria o entendimento de seu amor e abandonaria as obras de bondade por meio de grandes realizações. No quarto estágio, a Alma abandonaria o trabalho externo e a obediência a outros, mas ao acreditar que não há vida mais elevada, incorreria em erro. No quinto estágio, a Alma entenderia que Deus é tudo e que ela não deve reter nada de seu para realizar a vontade divina. Nesse momento, a Alma deixa de ter vontade e torna-se nada – e ao tornar-se nada, dentro da sua compreensão religiosa, significa tornar-se tudo:

[a Alma Liberada] não sabe nada sobre o que Deus tem nela de si para ela, e que não dará a ninguém exceto a ela. Portanto, por meio deste entendimento, essa Alma sabe tudo e não sabe nada. Ela quer tudo, diz Amor, e não quer nada; pois essa Alma, diz Amor, deseja tão perfeitamente a vontade de Deus, que nem sabe nem pode, nem quer em sua vontade senão a vontade de Deus (...). Ao mesmo tempo, não quer nada, porque é tão pouca coisa o que ela quer e o que Deus quer nela comparado ao que ela quereria querer, que ela não pode ter o que Deus quer que ela queira. Pois sua vontade é nada, comparada ao que a satisfaria<sup>71</sup>.

Esse momento corresponderia ao próprio processo de aniquilação mencionado, em que a Alma aniquilaria a si mesma para poder ser preenchida pela divindade. No quinto estágio, perderia também o orgulho, abandonaria as Virtudes e se tornaria liberta da posição de servidão; a partir deste ponto, a Alma não poderia mais cair (ou regredir). O sexto estágio seria provisório. Trata-se de quando a Alma entra em contato com o “Longeperto”, a centelha que faz da Alma livre, nobre e liberada; neste momento a

<sup>69</sup> PORÈTE, Marguerite. **O Espelho das Almas Simples e aniquiladas e que permanecem somente na vontade e no desejo do Amor**. Tradução de Sílvia Schwartz. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008, p. 49.

<sup>70</sup> Ibid., p. 145.

<sup>71</sup> Ibid., p. 57.

Alma torna-se pura e clarificada, como um lampejo do que seria o sétimo estado. Apenas nesse último a Alma poderia se tornar glorificada, mas tal estágio só poderia ser alcançado após a morte do corpo e por isso todos o desconhecem. Esses estágios, que foram sendo apresentados ao longo do livro em diferentes passagens, foram retomados de forma quase didática já ao fim da obra, no capítulo 118, como um resumo de tudo o que havia sido dito.

As reflexões de Marguerite Porète foram apontadas por Maria Lichtmann como fruto de uma teologia negativa<sup>72</sup>. Temas como o desaparecimento de si, a interação entre ausência/presença (como o próprio “Longeperto”), silêncio/fala e mesmo a subversão da autoridade aparecem em Porète como uma versão dessa teologia. O que a pesquisadora aponta como um movimento dialético aparece em diferentes passagens da obra e envolve a negação de um aspecto para em verdade tê-lo mais profundamente. Defender que nada pode ser compreendido sobre Deus seria, para Porète, o modo de abrir caminho para uma compreensão mais profunda sobre ele. O nada saber levaria ao entendimento maior (através de Amor). Outro aspecto a destacar em sua religiosidade é que a aproximação com Deus não se dava mais, em meados do século XIII, pela ascensão à divindade, mas justamente por esse abandono de si na figura de Deus<sup>73</sup>, retratado por Porète através da aniquilação.

Apesar da condenação por heresia, autores defendem que as reflexões de Marguerite Porète não estariam distantes ou isoladas de seu contexto social. Francesca Bussey<sup>74</sup>, em especial, defende essa perspectiva como contestação à própria historiografia que via em Porète uma figura exótica. Segundo a autora, Marguerite Porète esteve inserida dentro de uma comunidade com um discurso comum, compartilhado, produzindo e ao mesmo tempo refletindo uma tradição reformista presente desde cedo nos Países Baixos. A influência das reflexões de Porète encontradas posteriormente em Mestre Eckhart indica uma leitura e uma concordância com o que foi posto em *O Espelho*. Assim também seria com a inclusão de Guiard de Cressonessart no processo inquisitorial por defesa das ideias ditas heréticas de Porète. A influência que teria tido sobre o movimento do Livre Espírito reforça, ainda, uma imagem da autora

---

<sup>72</sup> LICHTMAN, M. Negative Theology in Marguerite Porete and Jacques Derrida. **Christianity & Literature**. [S.l.], v. 47, n. 2. Winter 1998, p. 213.

<sup>73</sup>Ver: VAUCHEZ, A. **A espiritualidade da Idade Média ocidental: século VIII – XIII**. Lisboa: Editorial Estampa, 1995. 2ª ed.

<sup>74</sup> BUSSEY, F. C. “**The World on the End of a Reed**”: Marguerite Porete and the annihilation of an identity in medieval and modern representations – a reassessment. 2007. 278f. Tese (Doutorado em Filosofia). University of Sydney, 2007.

que não condiz com a de uma mulher herética completamente avessa à ortodoxia cristã<sup>75</sup>. Para John Van Engen, “her ability to persist in the face of critique, suggests powerful connections”<sup>76</sup>, o que reforça uma relação de Porète a certo discurso compartilhado.

Andrea Dickens<sup>77</sup>, ainda, sublinharia a semelhança entre certos elementos de *O Espelho* com autores do período. Em primeiro lugar, Porète teria desenvolvido um esquema de ascensão similar aos escritos espirituais de Bernard de Clairvaux e William de St. Thierry. Além disso, as formas poéticas utilizadas na obra seriam comuns à tradição do amor cortês. Um exemplo são as passagens altamente líricas que acontecem nos pontos principais do texto, pois a aproximariam dessa tradição que fazia uso da intensidade lírica no clímax textual. Dickens ainda defende que sua compreensão de alma aniquilada se aproximaria de uma metafísica neo-platônica de emanção de Deus e retorno a ele, além de dialogar tanto com uma teologia catafática, quanto com uma teologia apofática<sup>78</sup> em sua perspectiva. O próprio questionamento de Olivier Boulnois nos permite pensar a respeito: “Dit-elle réellement quelque chose d’inouï et de neuf? Ou bien sont-ces les circonstances historiques qui ont changé (...)?”<sup>79</sup>. Haveria, mesmo, uma completa ruptura em suas propostas?

Desde o fim do século XI e início do XII, teria havido um fortalecimento de crenças evangelizadoras nos Países Baixos. A própria tradição da *vita apostólica* haveria crescido através da iniciação leiga nesse movimento com: adoção ao voto de pobreza; a atividade evangélica nos ambientes urbanos, incluindo a pregação; e, por fim, uma postura crítica aos velhos modelos religiosos. Segundo Bussey, a presença

---

<sup>75</sup> LICHTMANN, M. “Marguerite Porete e Meister Eckhart: the Mirror Of Simple Souls mirrored”. In: MCGINN, B. (Ed.). **Meister Eckhart and the Beguine Mystics**: Hadewijch of Brabant, Mechthild of Magdeburg, and Marguerite Porete. New York: Continuum, p. 65-86, 2001. Ver ainda: VAN ENGEN, J. Marguerite (Porete) of Hainaut and the medieval Low Countries. In: FIELD, S. L. et al. (Dir.). **Marguerite Porete et le Miroir des simples âmes**: perspectives historiques, philosophiques et littéraires. Paris: J. VRIN, p. 25-80, 2013. CHANCE, J. **The literary subversions of medieval women**. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2007.

<sup>76</sup> “Sua habilidade em persistir diante crítica sugere conexões poderosas” (Tradução livre). VAN ENGEN, J. Marguerite (Porete) of Hainaut and the medieval Low Countries. In: FIELD, S. L. et al. (Dir.). **Marguerite Porete et le Miroir des simples âmes**: perspectives historiques, philosophiques et littéraires. Paris: J. VRIN, 2013, p. 28.

<sup>77</sup> DICKENS, A. **The Female Mystic**: great women thinkers of the Middle Ages. London: I.B. Tauris, 2009.

<sup>78</sup> Catafática como uma teologia “positiva”, diferente da apofática, ou negativa.

<sup>79</sup> “Ela disse realmente algo inédito e novo? Ou foram essas circunstâncias históricas que mudaram (...)?” (Tradução livre). BOULNOIS, Olivier. “Qu’est-ce que la liberté de l’esprit? La parole de Marguerite et la raison du théologien”. In: FIELD, Sean L.; LERNER, Robert E.; PIRON, Sylvain (Dir.). **Marguerite Porete et le Miroir des simples âmes**: perspectives historiques, philosophiques et littéraires. Paris: J. VRIN, 2013, p. 127.



feminina teria sido um fator importante nessa forma de religiosidade “characterised by a reformist and evangelical zeal, expressed communally and in the vernacular”<sup>80</sup>. As diferentes formas de relação com a religiosidade e o maior interesse leigo poderiam ser explicadas, para a autora, pela precocidade do florescimento econômico, pela autonomia da região e mesmo pelo fraco alcance da supervisão episcopal<sup>81</sup>.

Outro aspecto de destaque foram as criações de escolas seculares por comerciantes ricos. Até certo nível, essa educação também era destinada a meninas (incluindo o ensino de leitura e escrita no básico do latim e de línguas vernaculares – o holandês recente e o francês). Níveis mais altos de aprendizado para mulheres eram, entretanto, raros. Destacamos que uma religiosidade leiga contestatória (reformista) e a participação mais ativa das mulheres<sup>82</sup> na comunidade marcaram o contexto de Marguerite Porète e devem ter influenciado diretamente sua trajetória. Nesse sentido, ela dificilmente poderia ter sido um elemento incompatível com sujeitos e concepções do período na região em que atuou<sup>83</sup>.

Esses aspectos nos ajudam a pensar o quanto o contexto dos Países Baixos estaria distante do contexto francês, para onde Porète foi levada durante sua acusação de heresia. Se em Valenciennes poderia não ser surpreendente uma mulher educada e apta a discutir questões intelectuais<sup>84</sup>, em especial voltadas a uma religiosidade reformista, talvez em Paris isso se colocasse de maneira menos confortável. Ao deslocarmos para o centro do poder papal, essa personagem feminina escrevendo uma crítica contundente à Igreja em língua vernácula<sup>85</sup> poderia se tornar uma afronta mais perigosa. Cabe destacar

---

<sup>80</sup> “caracterizada por um zelo reformista e evangélico, expresso comunalmente e em língua vernacular” (Tradução livre). BUSSEY, F. C.. “**The World on the End of a Reed**”: Marguerite Porete and the annihilation of an identity in medieval and modern representations – a reassessment. 2007. 278f. Tese (Doutorado em Filosofia). University of Sydney, 2007, p. 206.

<sup>81</sup> Ibid.

<sup>82</sup> De acordo com Francesca Bussey, como as famílias eram constituídas a partir de núcleos menores, as mulheres acabaram se envolvendo ativamente na produção e na distribuição de bens e serviços. A exigência de um engajamento compartilhado no núcleo familiar fazia com que elas não ficassem confinadas no ambiente doméstico. Ver: Ibid.

<sup>83</sup> Destacando esses aspectos, Francisca Bussey aponta que “Her discourse and behaviour reflect the intense vigour and intellectual engagement with alternative modes of religious discourse that were very much part of the tradition of religious engagement in the Southern Low Countries by the late thirteenth century”. Ibid., p. 17

<sup>84</sup> Bussey aponta como viajantes de meados do século XVI ficaram espantados como as mulheres na região conseguiam manter “discussões intelectuais”. Ver Ibid., p. 205.

<sup>85</sup> As línguas vernaculares se apresentavam como ameaça na medida em que poderiam ter um alcance muito maior do que os textos em latim, divulgando amplamente ideias que não corresponderiam aos interesses clericais. “O uso das línguas vulgares comportou simplificações conceituais, mas deu maior capacidade e intensidade comunicativa aos textos, instrumentos de crescente difusão do saber religioso e participação nele”. Ver POTESTÀ, G. L.; VIAN, G.. **História do Cristianismo**. São Paulo: Edições Loyola, 2013, p. 200). Importante ressaltar que o latim funcionava como lembrete da diferença de status e

aqui que este é um momento de forte conflito do poder clerical com o poder secular e de disputas entre o centro religioso em Roma e aquele recentemente sediado em Avignon<sup>86</sup>, tornando Porète e *O Espelho* elementos perturbadores para a sustentação do poder clerical. Se Marguerite Porète não era tão heterodoxa como se pode pensar, a união desses afrontamentos à identidade de gênero pode ter sido um elemento decisivo em sua condenação<sup>87</sup>. Desse modo, precisamos ter em mente que o conflito de gênero permeou não apenas a escrita de *O Espelho* como a própria trajetória de condenação de autora e obra.

## 2.2. ‘*Servos eles certamente são*’: Marguerite Porète e a masculinidade clerical

Apontamos no capítulo anterior que nossa preocupação central está em compreender como as mulheres se colocaram diante as relações de gênero a partir de seus escritos. Pretendemos entrar aqui precisamente nessa análise para apontar elementos marcados pelo gênero e que aparecem em *O Espelho das Almas Simples*, colocando-se diante essas relações.

Jane Chance, na introdução de seu livro *Literary Subversions of Medieval Women*<sup>88</sup>, destaca o conceito de “marginalidade” para abordar as escritoras no período medieval. Para Chance, marginalidade corresponderia a um pertencimento a duas culturas sem a identificação plena com nenhuma. Teria surgido, nesse sentido, certa cultura marginalizada do feminino no medievo que resultaria em uma oposição ou subversão contínuas, uma vez que a constituição do sujeito pelo poder jamais estaria plenamente colocada<sup>89</sup>. Para enquadrar-se no mundo a partir de uma cultura marginalizada, as mulheres precisariam se confrontar constantemente com a cultura dominante. Nos termos de Homi Bhabha<sup>90</sup>, referenciado por Chance, haveria a

gênero daqueles que o dominavam; funcionava como uma barreira para determinar o acesso de uns poucos a esse elemento de poder. Ver: CHANCE, J. **The literary subversions of medieval women**. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2007.

<sup>86</sup> Ver POTESTÀ, G.; VIAN, G., op. cit.

<sup>87</sup> Nesse sentido, André Vauchez coloca que Porète “foi julgada e queimada em Paris (...) menos por causa dos ‘erros’ contidos no seu livro – que havia sido previamente aprovado por três clérigos, entre os quais um mestre de teologia parisiense – do que pela ameaça de subversão que representava um discurso sobre Deus apresentado com autoridade por uma mulher leiga, exprimindo-se na língua do povo”. Ver: VAUCHEZ, A. **A espiritualidade da Idade Média ocidental: século VIII – XIII**. Lisboa: Editorial Estampa, 1995. 2ª ed., p. 177.

<sup>88</sup> CHANCE, J. **The literary subversions of medieval women**. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2007.

<sup>89</sup> Aqui, Jane Chance segue as postulações da própria Judith Butler. Ver: BUTLER, J. **Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

<sup>90</sup> O conceito de hibridismo de Bhabha, autor pós-colonial, aparece em sua obra “O Local da Cultura”. O autor destaca os “entre-lugares”, ou zonas de articulação de diferenças culturais em se elaboram as estratégias de subjetivação e que iniciam novos signos de identidade. Pensando no recorte de gênero e de classe, Bhabha destaca que há uma negociação entre eles e que cada formação desses elementos enfrenta fronteiras deslocadas e diferenciadas de sua representação. Enfrenta, também, os lugares enunciativos em

necessidade de uma negociação contínua e complexa para legitimar hibridizações culturais, ou espaços marginalizados. Apesar da estrutura reguladora que se colocava sobre a fala feminina, algumas mulheres conseguiram criar formas de expressão que não correspondiam a mero reflexo dos discursos estabelecidos. Chance, inclusive, questionou como as mulheres adaptaram o “falar com sua própria voz” aos espaços genderificados a partir do qual elas escreviam. A própria voz não deve, no entanto, ser pensada como uma produção pura, uma vez que toda a linguagem é fruto de interações.

Nesse trabalho, pensamos então em duas possibilidades de linguagem: aquela hegemonicamente masculina, normativa, ligada aos centros eclesiásticos de saber; e aquela que partiu das mulheres através de outras configurações narrativas ou discursivas, sem deixar de reconhecer a influência mútua entre elas em diferentes graus. Dito isso, acreditamos que tenha havido um duplo movimento nas obras analisadas: de um lado, a linguagem que foge em grande parte à estruturação hegemonicamente masculina; de outro, o uso dessa linguagem em relação a seu deslocamento. Como Jane Chance apontou, esse trabalho traz ao primeiro plano o que havia sido relegado às margens, analisando estratégias literárias:

in which women writers, resisting the repressions of a patriarchy that demanded a silencing of the female voice, express their alterity within the dominant tradition by rewriting conventions and, thereby, establishing authority as female<sup>91</sup>.

Assim, destacamos em um primeiro momento os elementos que partiram de outras configurações discursivas e que se desligaram das estruturas normativas clericais (em grande medida para criticá-las). Para isso, apontamos a presença de elementos como Razão e Santa Igreja. Ambas as personagens nos parecem ser pensadas a partir de outra epistemologia que não a clerical e masculina. Em primeiro lugar, a Santa Igreja é retirada do seu lugar de poder e pensada a partir de outros termos: não é a Igreja institucional a que se deve recorrer como intermediária, mas uma Igreja menor e menos capaz de oferecer a salvação. A perspectiva de outra Igreja, maior, parte de outro discurso que não aquele hegemônico. Por sua vez, a Razão, desmembrada de seu

---

que limites e limitações do poder social são confrontados. Seguindo a proposta de Jane Chance, esse lugar híbrido da modernidade exemplificado a partir de gênero e classe poderia ser pensado na Idade Média a partir de gênero e da instituição clerical masculina. Colocando as mulheres no entre-lugar da feminilidade e da masculinidade pautada pela Igreja, cabe pensar em como são elaboradas as estratégias de subjetivação e como os signos de identidade se colocam diante as limitações discursivas ao gênero. O questionamento dos papéis de masculino e feminino fazem parte desta elaboração. Ver: BHABHA, Homi. **O Local da Cultura**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998, p. 20 e p. 55.

<sup>91</sup> “em que mulheres escritoras, resistindo às repressões de um patriarcado que demandava um silenciamento da voz feminina, expressam sua alteridade junto à tradição dominante ao reescrever convenções e, assim, estabelecer a autoridade como feminina” (Tradução livre). CHANCE, J. **The literary subversions of medieval women**. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2007, p. 17.

sentido positivo como caminho para uma reflexão lógica sobre Deus, é pensada como uma irracionalidade na medida em que é incapaz justamente da compreensão. A concepção de Porète nega a razão (clerical e universitária) como meio de reflexão e de interpretação do mundo.

Em um segundo momento, pensamos nos aspectos da obra que partem das estruturas normativas, deslocando-as e alterando suas preconizações iniciais. Daí decorrem a estrutura universitária da *disputatio* e a narrativa sobre o pecado original. A *disputatio* seria uma estruturação argumentativa fundamentalmente universitária e Porète a utilizaria sem negar os mesmos parâmetros de construção dos seus enunciados. Por fim, o pecado poderia ser pensado a partir das duas perspectivas, mas como não há uma negativa do pecado e sim um deslocamento dos sujeitos responsabilizados por ele, decidimos inclui-lo na segunda esfera discursiva.

### 2.2.1. Razão e Santa Igreja: um questionamento da instituição masculinista

A Razão e a Santa Igreja são duas personagens complementares na narrativa. Isso porque, segundo Porète, Razão é quem guiaria clérigos e teólogos em seus entendimentos. A crítica que elabora é dupla: tanto questiona a compreensão que se pauta na razão, quanto diferencia a Igreja institucional terrena (inferior e ligada à Razão), de uma Igreja superior, guiada pela personagem Amor. Clérigos e teólogos não somente seriam cegos para as questões que Porète levanta em relação à Alma, quanto pertenceriam a uma Igreja menos verdadeira e elevada. Apesar da complementaridade, as personagens aparecem separadamente na narrativa e é Razão quem tem um papel central para o desenvolvimento da obra. É a partir de sua ignorância que Porète expõe suas questões teológicas, como um artifício que estrutura a narrativa. Boa parte disso se coloca a partir de uma proximidade com a *disputatio* de que falaremos posteriormente.

Apesar de Razão ser central para a obra, ela tem seu saber constantemente deslegitimado ou corrigido por outras instâncias. No caso do *Espelho*, é Amor quem se apresenta como caminho para a aniquilação da Alma. Por fim, destacamos que tanto Razão quanto a Santa Igreja estão ligadas ao modelo eclesiástico *masculino* de religiosidade. Embora Porète não assuma diretamente essa relação, não podemos ignorar que a Igreja institucional era um espaço liderado por homens e cujas compreensões teológicas (formuladas principalmente nas universidades) partiam majoritariamente das figuras masculinas.

Essa Razão, que diz respeito àquela que guia clérigos e teólogos pertencentes à menor Santa Igreja, é apresentada como uma figura ignorante. Uma figura incapaz de

compreender aquilo que está sendo dito e que defende formas equivocadas de devoção religiosa. Em diferentes momentos, Porète destaca as faltas de Razão (faltas não só de compreensão, como faltas corporais que a levariam a esse estado de ignorância).

No capítulo 43, quando Razão questiona o que é o dom que o Espírito Santo dá às Almas aniquiladas, Amor responde: “Ah, Razão, sempre tereis a visão de um só olho, vós e todos os que são nutridos por vossa doutrina. Pois aquele que vê as coisas diante de seus olhos e não as compreende, tem a visão de um só olho, e assim acontece convosco”<sup>92</sup>. A resposta de Amor, em geral impaciente, destaca a presença de um só olho em Razão, o que a levaria a uma cegueira parcial. Além disso, essa cegueira se estende àqueles a quem domina e guia. Porète coloca nesse trecho como clérigos e teólogos não são capazes de enxergar as coisas completamente. O entendimento de Razão é muito pequeno e a cegueira não é completa, mas prejudica absolutamente sua leitura sobre o sagrado. Há uma inversão de papéis: a Razão, que é parte da escolástica universitária, não leva a uma compreensão maior. A incompletude dessa personagem não se limita aí. No capítulo 86, pouco mais do que a metade do livro, a falta (negativa, diferente da falta aniquilada que leva à presença) reaparece:

*(Razão):* - Oh, Deus! Oh, Deus! Oh, Deus!, diz Razão, o que diz essa criatura? Isso agora é para deixar a todos perplexos! Mas o que dirão aqueles que nutri? Não saberei o que lhes dizer, nem o que lhes responder para justificar isso.

*Alma:* - De fato, não me surpreendo, diz essa Alma, pois essa gente tem pés sem caminho, e mãos sem obra, e tem boca sem palavras, e olhos sem claridade, ouvidos sem audição, e tem razão sem razão, corpos sem vida, e coração sem entendimento, no que concerne aos que tocam esse estado. Por isso vossos pupilos se surpreendem frente à maravilha da maravilha”<sup>93</sup>.

Porète parece deixar evidente a incapacidade de compreensão da Razão através da repetição tripla das interjeições e, novamente, indica a extensão disso a seus seguidores. Alma, quem não parece surpresa (e aí se coloca a contraposição de seu saber ao de Razão, uma vez que aquela não está perplexa como esta), destaca as outras faltas. Apresenta uma relação entre corpo e espírito, razão e entendimento em débito, mas um débito fundamental: esses elementos parecem faltar com aquilo que mais se espera deles, como a audição que parte dos ouvidos. Outro aspecto a destacar é a razão desprovida de razão (não desprovida de si, mas de razão). Podemos pensar nesse ponto que não há uma rejeição em si da ideia de razão, mas um descolamento daquela que é clerical, institucional e necessariamente masculina – que é quase cega e incapaz de

<sup>92</sup> PORÈTE, Marguerite. **O Espelho das Almas Simples e aniquiladas e que permanecem somente na vontade e no desejo do Amor**. Tradução de Sílvia Schwartz. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008, p. 92.

<sup>93</sup> *Ibid.*, p. 149.

compreensão. Esta é a Razão que defende a presença nas missas, nos sermões, a adoção aos jejuns e às orações como caminhos para uma religiosidade correta. Segundo a narrativa, esses seriam “alimento das almas santas”<sup>94</sup> na perspectiva de Razão. No capítulo 69, Porète retoma a crítica contundente a essa forma de religiosidade:

*Razão:* - (...) Dizei-nos, se for vossa vontade, por que chamastes os que educamos de bestas e asnos.

*Alma:* Essa gente, a quem chamo asnos, busca Deus nas criaturas, em mosteiros para rezar, no paraíso criado, nas palavras dos homens e nas Escrituras. (...) Ai deles! Eles têm o mal, o que é uma pena. E ainda o terão, diz essa Alma, enquanto mantiverem em prática tais costumes! Mas aqueles que adoram Deus não apenas nos templos e mosteiros, mas que o adoram em todos os lugares por meio da união com a vontade divina, esses têm tempos bons e proveitosos<sup>95</sup>.

Aqui, aparece a descaracterização humana dos seguidores da Razão como ignorantes, incapazes de chegar verdadeiramente a Deus (e que propagam o erro). O que destacamos da crítica é que tanto os mosteiros, como a execução de missas e de sermões ou mesmo as “palavras dos homens” são elementos de domínio majoritariamente masculino. No caso das missas e sermões são *exclusivamente* masculinos e que, em Margery Kempe, por exemplo, aparecem como elementos de acusação a ela (em que Kempe tentaria se apropriar desses papéis, em especial da pregação, permitidos somente aos homens). Há aqui uma inversão importantíssima para os papéis de dominação de gênero. Se aquele caminho a Deus reservado aos homens é negado, Porète ao mesmo tempo o corrige afirmando que o caminho certo é aquele que lhes foge. Como o poder de gênero está ligado ao poder clerical (até mesmo na medida em que são os discursos clericais que criam e reforçam esses papéis), Porète confronta mesmo que indiretamente essa hierarquia de poder masculino. Na oposição entre Razão (ligada aos centros masculinos de poder) e Amor (que se desloca desses centros), “Porete joins battle in her text with the patriarchal rationality of the hierarchical Church”<sup>96</sup>. Questiona o papel da razão masculina e a depõe.

O rompimento com essa forma de religiosidade aparece em outras passagens. Porète recusa os intermediários quando diz que a Alma aniquilada “tem seis asas, como os Serafins. Ela não deseja nada que venha por um intermediário. Esse é o estado

<sup>94</sup> PORÈTE, Marguerite. **O Espelho das Almas Simples e aniquiladas e que permanecem somente na vontade e no desejo do Amor**. Tradução de Sílvia Schwartz. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008, p. 58.

<sup>95</sup> *Ibid.*, p. 125.

<sup>96</sup> “Porete entra em conflito em seu texto com a racionalidade patriarcal da Igreja hierárquica” (Tradução livre). LICHTMAN, M. Negative Theology in Marguerite Porete and Jacques Derrida. **Christianity & Literature**. [S.l.], v. 47, n. 2. Winter 1998, p. 215.

próprio dos Serafins: não há nenhum intermediário entre o seu amor e o amor divino”<sup>97</sup>. Importante como a autora associa a Alma às figuras bíblicas, dando-a legitimidade ao mesmo tempo em que nega o pilar fundamental da Igreja que é o poder de intermédio. Esse papel corresponde às justificativas do poder clerical para seu pertencimento em uma categoria elevada dentro da hierarquia social. Marguerite Porète também rejeita o martírio, a penitência e qualquer interferência humana (que, em geral, é uma interferência masculina). No capítulo 66, Amor diz sobre as lições dadas à Alma aniquilada: “mas essa lição não foi escrita pela mão humana, mas pelo Espírito Santo, que a escreve maravilhosamente (...) e o senso humano não pode colocá-la em palavras”<sup>98</sup>. Humanos não podem falar sobre aquilo de que ela fala e o ponto central dessa reflexão é que aqueles que elaboram esses enunciados são precisamente os homens e eles falharam em suas tentativas. Porète retira do masculino o poder sobre a legitimidade de discursos que guiariam a Alma – ou, no mínimo, sua exclusividade.

Outro aspecto de destaque a ser levantado é a necessidade colocada em falar uma linguagem acessível à Razão. Essa questão dialoga diretamente com o que refletimos sobre existir uma linguagem dominada, produzida e veiculada hegemonicamente por homens e a possibilidade de haver *outra* linguagem a que as mulheres tenham acesso e introduzam nela suas perspectivas. No capítulo 13, Razão pede a Amor que explicasse o que dizia “para as pessoas comuns (...) pois há várias *palavras de duplo sentido* difíceis de serem apreendidas pelo intelecto delas.”<sup>99</sup>. Essas palavras estariam relacionadas à teologia negativa, como o fato de ter tudo e não ter nada, mas nos parece que vai um pouco além quando observamos outras passagens. No capítulo 68, Alma diz a respeito de Razão:

“A todos os que vivem de vosso conselho [Razão], 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 (...). Eu digo, diz a Alma, que, em virtude de sua grosseria, convém que eu me cale e oculte minha linguagem, que aprendi em segredo na corte secreta do doce país, no qual a cortesia é lei (...)”<sup>100</sup>

Neste trecho, há duas questões: novamente a incapacidade de compreensão da Razão (e portanto de clérigos e teólogos) a respeito daquilo que é dito pela *maneira* com que é dita. Mas aparece também o elemento do silêncio e do ocultamento daquilo que esses homens não conseguem entender. Um silêncio que pode ser encontrado depois no

<sup>97</sup>77 PORÈTE, Marguerite. **O Espelho das Almas Simples e aniquiladas e que permanecem somente na vontade e no desejo do Amor**. Tradução de Sílvia Schwartz. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008, p. 36.

<sup>98</sup> Ibid., p. 122.

<sup>99</sup> Ibid., p. 51-52, grifo nosso.

<sup>100</sup> Ibid., p. 123.

próprio processo inquisitorial sofrido por Porète, em que ela se recusou a falar qualquer coisa em sua prisão. A outra linguagem (que pode ser feminilizada na medida em que é a linguagem que responde à Santa Igreja, a Grande, uma igreja de almas femininas<sup>101</sup>) deve ser dissimulada. É preciso tomar a linguagem que Razão compreende para que dialogue com ela. É precisamente isso, também, que Porète faz quando usa a *disputatio* em sua narrativa. Amor, em outras passagens, fala como teve de chamar a Alma de “alma”, um nome pequeno, por causa da rudeza de Razão e mesmo Alma concorda, em determinado momento, que a linguagem com que falam é estranha à Razão<sup>102</sup>. A presença de duas formas de enunciado, de duas formas discursivas, é reconhecida por Marguerite Porète, sendo uma delas inacessível aos homens (mas caminho necessário até Deus).

No capítulo 84 de *O Espelho*, a recusa à Razão é colocada de forma mais direta. Alma fala que sob conselho de Razão:

(...) não me terão mais, nem quero mais ouvir sua doutrina, pois lá fui mantida por longo tempo, ainda que tenha sido bom para mim. Mas agora não é mais o melhor para mim, ainda que eles não o saibam. (...) Por isso digo, diz essa Alma, que não quero mais ouvir a grosseria deles; a mim não a dirão mais, não posso mais suportá-la, pois, na verdade, não tenho de quê, nem por quê (...) E assim os discípulos da Razão desejariam me recolocar sob a pobreza de seu conselho, se eu neles acreditasse. Eles perdem seu tempo, pois isso é algo impossível, mas eu perdoo sua intenção.<sup>103</sup>

A Alma (e Porète) reconhece que esteve sob aconselhamento da Razão (e portanto da Igreja institucional), mas que não era o bastante e seus conselhos eram pobres. Em vista disso, a Alma, que é feminina, se separa plenamente da Razão, representante da Igreja, para que possa seguir livremente os conselhos de Amor. No capítulo 87, portanto pouco depois disso, há a narrativa da morte da Razão e então sim a completa libertação da Alma. Há o rompimento pleno com uma orientação que privilegiava a religiosidade dos homens (de missas, sermões, palavras escritas, etc.) para uma nova religiosidade; mais do que isso, para uma nova possibilidade epistemológica de religiosidade cuja elaboração não teria como base a figura masculina e suas formas discursivas hegemônicas.

---

<sup>101</sup> A importância destas alegorias femininas está em confrontar os esquemas explicativos cujas personagens são majoritariamente masculinas (seja em sermões ou na própria narrativa bíblica). Ver CHANCE, J. *The literary subversions of medieval women*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2007, p. 17. A importância destas alegorias femininas está em confrontar os esquemas explicativos cujas personagens são majoritariamente masculinas (seja em sermões ou na própria narrativa bíblica).

<sup>102</sup> PORÈTE, Marguerite. *O Espelho das Almas Simples e aniquiladas e que permanecem somente na vontade e no desejo do Amor*. Tradução de Sílvia Schwartz. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008, p. 131 e p. 151.

<sup>103</sup> *Ibid.*, p. 147.



Temos um segundo elemento importante: as Santas Igrejas. No capítulo 19, Amor corrige as personagens Fé, Esperança e Caridade que fala em uma Santa Igreja, introduzindo essa concepção. Diz a personagem: “Na verdade, Santa Igreja, a pequena, diz Amor; essa é a Igreja que é governada pela Razão, e não Santa Igreja, a grande, diz o Amor Divino, que é governada por nós”<sup>104</sup>. Santa Igreja, a Grande não está pautada na razão – que é tão raramente compartilhada às mulheres. Porète inverte novamente as relações de poder, nesse caso diretamente relacionada à Igreja institucional. Jane Chance defende que: “Her radical literary subversion involves a complex revision of the church and society of her day into a feminized utopia”<sup>105</sup>. De toda forma, há uma inversão radical no poder ligado aos clérigos e que muito pouco dialogava com as concepções ou preocupações que não fossem pautadas por homens<sup>106</sup>.

No capítulo 41, há uma fala a ser destacada de Santa Igreja, a pequena, em que pergunta: “E o que é essa Alma? Diz Santa Igreja. Dulcíssimo Espírito Santo, *ensinaí-nos*, pois essa palavra supera nossas Escrituras, e assim não podemos apreender pela Razão o que ela diz.”<sup>107</sup>. Nessa passagem, Porète coloca Santa Igreja, a pequena em uma posição de inferioridade de compreensão. Ela não entende (e nem pode entender) a respeito da verdadeira união com Deus. Mais do que isso, admite que as Escrituras (cujo domínio intelectual estava ligado aos homens letrados fundamentalmente) eram incapazes de responder sobre isso e apenas seu conhecimento não bastava. No capítulo 49, pouco após, a Igreja pequena reaparece questionando novamente sobre a Alma aniquilada. A Igreja institucional aparece mais como aprendiz do que como uma detentora dos saberes e normatizadora destes – ao se falar na verdadeira aniquilação, a Igreja não possui o poder de regular e de controlar. Esse poder lhe escapa e lhe é tirado pela presença de Amor.

Retomando as ponderações de Chance, a autora coloca que: “In this inversion of the actual ‘Little’ historical church opposed to the imaginary and reconstructed ‘Great Church’, Porète writes medieval fantasy, opening up a space for the subjectivity of

---

<sup>104</sup> PORÈTE, Marguerite. **O Espelho das Almas Simples e aniquiladas e que permanecem somente na vontade e no desejo do Amor**. Tradução de Sílvia Schwartz. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008, p. 62.

<sup>105</sup> “Sua subversão literária radical envolve uma revisão complexa da igreja e da sociedade de seu tempo em uma utopia feminilizada” (Tradução livre). CHANCE, J. **The literary subversions of medieval women**. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2007, p. 65.

<sup>106</sup> Homens de certo status social e, preferencialmente, ligados à Igreja institucional. É preciso destacar essas matrizes de dominação, para que não se tomem como homogêneos.

<sup>107</sup> PORÈTE, op. cit., p. 90, grifo nosso.

marginalized women”<sup>108</sup>. O que está em jogo é a própria constituição subjetiva de mulheres marginalizadas – uma constituição que sempre depende de tensões, negociações e deslocamentos dentro de relações de poder. Recuperando as concepções de Bhabha sobre hibridismo, a formação de elementos identitários e subjetivos enfrenta justamente as fronteiras diferenciadas e deslocadas de sua representação, assim como os lugares enunciativos onde os limites do poder social são postulados. Há a possibilidade de rearticulação da presença feminina na religiosidade na medida em que a Igreja terrena, masculina, é incapaz de mostrar o verdadeiro caminho a Deus. Há, portanto, um rompimento fundamental nas *possibilidades* de acesso ao sagrado. Com a Santa Igreja, a Grande Porète retira dos clérigos o poder de controle espiritual sobre os fiéis<sup>109</sup>.

### 2.2.2. O deslocamento da linguagem hegemonicamente masculina

O século XIII foi marcado também pela proliferação das universidades, cujo principal método utilizado para reflexão foi a escolástica. Alguns exercícios eram realizados a partir desse método, como a *lectio* que se desenrolaria em uma *quaestio*, questão levantada ao texto e cuja conclusão estaria na *determinatio*. Mas para responder à *quaestio* e chegar à *determinatio*, seria necessário passar pela *disputatio* – elemento que nos interessa aqui. Em termos gerais, a *disputatio* corresponderia ao debate lançado sobre uma *quaestio* e que costumava oferecer um argumento, um contra-argumento e uma síntese. Esse exercício não era individual e poderia reunir grande parte da universidade. O que estava em jogo era a capacidade argumentativa e reflexiva, como uma espécie mesma de disputa. Jacques Le Goff coloca como havia, na escolástica, certas leis de demonstração; dentre elas, a dialética – como um conjunto de operações que faziam do objeto um problema, expondo questões, selecionando-as e convencendo o ouvinte/leitor<sup>110</sup>.

*O Espelho* traz essa estrutura argumentativa ao longo de toda a obra, em especial no debate entre Razão e Amor junto à Alma. Diversas questões são lançadas a que

<sup>108</sup> “Nessa inversão da verdadeira ‘Pequena’ igreja histórica oposta à imaginária e reconstruída ‘Grande Igreja’, Porete escreve uma fantasia medieval, abrindo espaço para a subjetividade das mulheres marginalizadas” (Tradução livre). CHANCE, J. **The literary subversions of medieval women**. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2007, p. 68.

<sup>109</sup> “Porete consequently sets out to overturn, at least on a spiritual plane, the hierarchical domination by clerics and academics over true spiritual adepts”. Ver LICHTMAN, M. Negative Theology in Marguerite Porete and Jacques Derrida. **Christianity & Literature**. [S.l.], v. 47, n. 2. Winter 1998, .p. 215.

<sup>110</sup> Ver: LE GOFF, J. **Os intelectuais na Idade Média**. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1993. Essas questões estiveram ligadas a uma transição dos estudos da *Sacra Pagina* aos estudos de *teologia*, em que as analogias, a dialética e a disputa seriam meios de estabelecer formulações lógicas não contraditórias. Formulações “que permitem que a razão venha a aderir ao conteúdo da fé sem renegá-la”. Ver: VERGER, J. **Cultura, ensino e sociedade no Ocidente nos séculos XII e XIII**. Bauru: EDUSC, 2001, p. 124.

Razão contra-argumenta e é respondida por Amor. No capítulo 12, há um momento em que essa estrutura nos parece mais evidente:

*(Amor):* - Agora ouvi e entendi bem, ouvintes (sic) deste livro, o verdadeiro entendimento daquilo que ele diz em tantos lugares, que a Alma Aniquilada não tem mais vontade, nem é mais capaz de tê-la, nem de querer tê-la, e que com isso a vontade divina é perfeitamente realizada (...). Então a Alma tem toda a sua satisfação.

*Entendimento da Razão:* - Certo, mas parece, diz Entendimento da Razão, que o nono ponto diz o contrário, pois ele diz que a Alma Aniquilada não quer nada em relação ao que ela poderia querer, querer que ela não pode ter, pois Deus quer que ela queira que sua vontade seja nada em comparação com aquilo que a satisfaria, que nunca lhe será dado.

*Razão:* - Entendi nisso, diz Razão, que a Alma quer querer, e que Deus quer que ela queira um querer que ela não pode ter, e por isso ela tem uma incapacidade e nenhuma satisfação.

*Entendimento da Razão:* - A mim me parece, dama Amor, que esse nono ponto me faz compreender isso, contradizendo esse livro (...)

*Sua Alteza o Entendimento do Amor:* - Agora, Entendimento da Razão, diz sua Alteza o Entendimento do Amor, compreendi a rudeza de vossa incompreensão. Se essa Alma Aniquilada quer a vontade de Deus – e quanto mais ela quer, mais ela a quereria – ela não pode tê-la, por conta da pequenez da criatura, pois Deus retém a grandeza de seu direito divino. Mas Deus quer que ela a queira e que ela tenha essa vontade, e tal vontade é a vontade divina, que dá esse estado à criatura livre. (...)

*(Amor):* - Portanto, como a Alma poderia ter uma vontade, já que a Compreensão Clara sabe que há um estado entre todos, o mais nobre entre todos os estados que a criatura não pode alcançar, senão por meio de nada querer?<sup>111</sup>

A questão (ou *quaestio*) é colocada logo de início e se trata sobre a existência ou não de vontade pela Alma aniquilada. Logo em seguida, Entendimento da Razão questiona o que Amor havia dito, iniciando a disputa. Importa destacar que ela não responde por mera inquietação, mas aponta onde e de que forma parece haver uma possibilidade de interpretação contrária ao nono ponto<sup>112</sup> e como isso seria incompatível, racionalmente, com aquilo que o próprio livro diz. Razão logo complementa o questionamento, estabelecendo um contra-argumento através do pensamento lógico. O Entendimento de Amor (não causalmente chamado a partir de um título nobiliárquico) responde às argumentações contrárias, defendendo sua perspectiva. Por fim, Amor estabelece o resultado da questão e ela se define dessa maneira. Na passagem, percebemos como Porète se apropriou de uma linguagem hegemonicamente masculina (pautada em centros de saberes a que as mulheres não acessavam) para precisamente contradizer aquilo que esses mesmos centros estabeleciam. Não há apenas

<sup>111</sup> PORÈTE, Marguerite. **O Espelho das Almas Simples e aniquiladas e que permanecem somente na vontade e no desejo do Amor**. Tradução de Sílvia Schwartz. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008, p. 49-51.

<sup>112</sup> Pontos que a Alma aniquilada teria e sobre os quais Amor havia falado em capítulos anteriores que são: não se poder encontrar tal Alma; que ela se salva pela fé; que ela é somente no Amor; que ela nada faz por Deus; que a Alma não deixa de fazer nada do que pode fazer por causa de Deus; que nada lhe pode ser ensinado; que dela nada pode ser tirado; que nada lhe pode ser dado; e, por fim, que ela não tem mais vontade. Ibid.

uma tomada de linguagem, como o uso dessa ferramenta é feita para reformular as próprias considerações institucionais sobre a relação com Deus.

Outras passagens evidenciam essa relação, como no capítulo 32 em que Alma fala sobre nada lhe faltar e é respondida com: “Provai isto, diz Razão”<sup>113</sup> – e provar remete à apresentação lógica e argumentativa sobre aquilo que se estabeleceu, muito semelhante ao que se esperaria de uma disputa universitária. Marguerite Porète usou a *disputatio* para inverter a epistemologia clerical e universitária de que se chegaria a Deus através da razão e de que os homens seriam os mais capacitados para fazê-lo (na medida em que eles detêm o latim e as ferramentas intelectuais para isso). Ainda assim, deixa claro que só fez uso dessas ferramentas para que Razão e seus seguidores pudessem entendê-la, porque essa não seria a linguagem mais apropriada para falar de um tema tão nobre. Ou seja, recusa as concepções escolásticas, mas se utiliza de suas ferramentas para um completo deslocamento de suas teses. Retomando as postulações de Judith Butler, é nesse desvio que geram possibilidades de sujeitos capazes não só de ultrapassar as fronteiras estipuladas, como expandi-las. Mario Rufer, autor que trabalha na perspectiva de estudos pós-coloniais, traça uma reflexão que dialoga com essa questão. Afirma que:

El sujeto híbrido (subalterno) utiliza los significantes que se ve obligado a usar (el lenguaje de la razón, de los ‘hechos puros’, del testimonio jurídico) pero lo hace introduciéndole una torsión que desestabiliza, que deja la marca de la resistencia o la insatisfacción.<sup>114</sup>

Haveria a necessidade de se usar os dispositivos estipulados por um grupo hegemônico de poder pelas próprias limitações colocadas por eles, questão apontada por Porète ao destacar a dissimulação de sua linguagem. No entanto, esse uso poderia ser feito de maneira a desestabilizar a própria normatização colocada, deslocando seu sentido, afrouxando suas fronteiras, criando novas subjetivações. Para Jane Chance, outros elementos aparecem na obra que também pertenceriam à terminologia da lógica escolástica<sup>115</sup>. Ainda no capítulo 32, durante os debates, Alma fala sobre a relação entre a parte (que é ela) e o todo (que é Deus) e como a primeira se perde e se funde à segunda. Segundo Chance, esse argumento é estruturado através de um silogismo aparentemente lógico (mas, para a autora, irônico – justamente pela recusa de Porète à escolástica). Além disso, haveria a presença da metáfora da glosa ou das próprias

<sup>113</sup> PORÈTE, Marguerite. **O Espelho das Almas Simples e aniquiladas e que permanecem somente na vontade e no desejo do Amor**. Tradução de Sílvia Schwartz. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008, p. 78.

<sup>114</sup> RUFER, M. Experiencia sin lugar en el lenguaje: enunciación, autoridad y la *historia de los otros*. **Relaciones** 133, v. 34, 2013, p. 94.

<sup>115</sup> CHANCE, J. **The literary subversions of medieval women**. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2007.

explicações hermenêuticas de Amor sobre as figuras bíblicas, em um caráter quase pedagógico<sup>116</sup>.

Por fim, a relação com o pecado trouxe outro deslocamento importante, em especial se considerado como elemento recorrente nas condenações às mulheres pela falha inicial de Eva<sup>117</sup>. O capítulo 41 traz uma passagem central para compreender seu posicionamento. Amor diria:

Assim, tal Alma não tem nenhuma inquietação em relação ao pecado que tenha cometido (...) o tesouro secreto dessa bondade a aniquilou de tal forma internamente, que ela está morta para todos os sentimentos, de dentro e de fora (...). Essa Alma, diz Amor, não está mais consigo mesma, razão pela qual deve ser perdoada por tudo; e aquele em quem está faz sua obra por meio dela, e por isso ela está totalmente livre pelo testemunho do próprio Deus.<sup>118</sup>

Em primeiro lugar, a Alma aniquilada não se preocupa com o pecado. Sua não preocupação já seria uma afronta à exigência cristã de um bom comportamento (ligada à própria recusa à salvação pelas obras). Além disso, não há preocupação com o pecado porque qualquer erro foi perdoado e absolvido. O que Porète estabelece é que as Almas aniquiladas já foram perdoadas por seus pecados e não se inquietam com eles por esse motivo. Essas Almas estão livres da culpa que acompanha constantemente a humanidade dentro da escatologia cristã. Para Chance, Porète “participates in a newly developing, feminized theological and literary tradition that rejects the doctrine of original sin as demeaning to women. Porete recasts the so-called Fall of humankind through Eve”<sup>119</sup>. Há uma inversão significativa do discurso masculino e clerical na concepção de pecado de Marguerite Porète, na medida em que ela desqualifica a culpa (responsável por sustentar grande parte dos discursos misóginos no período). Há um deslocamento da narrativa bíblica, gerando uma possibilidade interpretativa que rompe com os preceitos da Igreja e da sustentação dos poderes masculinos pela culpa de Eva. A aniquilação torna-se um meio de perdão às almas das mulheres.

<sup>116</sup> CHANCE, J. **The literary subversions of medieval women**. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2007.

<sup>117</sup> A figura de Eva se tornou um *topos* bastante presente no medievo. Como a pecadora que condenou não apenas as mulheres, mas toda a humanidade, ela representa o perigo primordial da “Mulher”. A partir de seu exemplo, a fala feminina torna-se um artilheiro perigoso que poderia pôr a vida de todos os homens em risco. Por seu pecado duplo (contra Deus e contra o homem), Eva teria legado às mulheres uma punição dupla: a dor física (como no parto) e a sujeição ao poder masculino. Ver: DUBY, G. **Damas do século XII: Eva e os Padres**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

<sup>118</sup> PORÈTE, Marguerite. **O Espelho das Almas Simples e aniquiladas e que permanecem somente na vontade e no desejo do Amor**. Tradução de Sílvia Schwartz. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008, p. 89.

<sup>119</sup> “Participa de uma nova tradição literária e teológica feminizada em desenvolvimento, que rejeita a doutrina do pecado original como degradante para as mulheres. Porete reformula a chamada Queda da humanidade através de Eva” (Tradução livre). CHANCE, J. **The literary subversions of medieval women**. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2007, p. 94.

Não devemos perder de vista que o texto de Porète pode ser lido a partir de elementos mais amplos do que apontamos aqui (como seu status social e o ideal de nobreza). Entretanto, nosso foco de análise esteve voltado para a disposição de aspectos que fossem marcados (ou marcassem) as relações de gênero. Nas diferentes afrontas e deslocamentos, pensamos ter havido uma desestabilização dos discursos misóginos sobre a mulher. Segundo Robert Cottrell<sup>120</sup>, ao inserir o feminino no registro do poder e da subjetividade, Porète questionou implicitamente a ordem social. Nesse sentido, os clérigos que a condenaram estavam certos em vê-la como um perigo não por heresia, mas por perceberem que ela havia usurpado prerrogativas do discurso patriarcal. Neste ponto, defende o autor: “Invalidating the patriarchal mandate that consigns women to fleshiness, Porete disregards the bar of gender and inserts the female self in the registers of subjectivity and power”<sup>121</sup>. Chance também destaca os deslocamentos possíveis na obra. Segundo a pesquisadora, Porète “fantasizes a society and culture in which female epistemologies triumph over their patriarchal and scholastic equivalents”<sup>122</sup>. Haveria, portanto, um conflito epistemológico fundamentalmente vinculado às relações de gênero na obra de Marguerite Porète.

Em *O Espelho*, as hierarquias de gênero são deslocadas. A fala feminina não é entendida como perigosa (em especial considerando que as personagens do livro são, a exceção de Longeperto, todas femininas), mas como eixo central de elaboração sobre reflexões teológicas. Em especial, Porète afronta as concepções clericais masculinas sobre quais figuras podem ocupar o espaço sagrado e intermediá-lo. Ao rejeitar a Razão e a Santa Igreja, a pequena, as hierarquias de gênero são perturbadas: não são (somente) os homens que detêm o poder de ligação com Deus. Não se trata aqui de perceber apenas apontamentos rápidos sobre uma autora condenada à fogueira, mas de compreender como suas colocações poderiam abrir espaço (ao menos no nível do discurso) para uma possível alteração nas correlações de forças entre gênero. Como, apesar de uma normatização disciplinadora do papel de homens e mulheres, esses discursos foram em alguma medida confrontados.

---

<sup>120</sup> COTTRELL, R. Marguerite Porete’s Heretical Discourse; or, deviating from the model. **Modern Language Studies**, v. 21, n. 1, 1991, pp. 16-21.

<sup>121</sup> “Invalidando a autoridade patriarcal que relegava as mulheres à carne, Porete ignora as restrições de gênero e insere o eu feminino nos registros da subjetividade e poder” (Tradução livre). Ibid., p. 20.

<sup>122</sup> “Fantasia a sociedade e a cultura em que epistemologias femininas triunfam sobre seus equivalentes escolásticos e patriarcais” (Tradução livre). CHANCE, J. **The literary subversions of medieval women**. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2007, p. 18.

### 3. ‘CONVERSATION AND GOOD WORDS’: OS USOS E OS DESLOCAMENTOS DA ENUNCIÇÃO EM MARGERY KEMPE

A fala feminina aliada à religiosidade que desafiava a disciplina cristã tornava-se um elemento potencialmente perigoso tanto por sua capacidade de afrontar as normatizações clericais, quanto por sua capacidade de pôr em tensão e questionamento as relações de gênero definidas. A fala supunha um grande perigo na medida em que não somente desafiava aquilo que havia se estabelecido, como era capaz de propor o que *não* estava colocado. Poderia estabelecer novas formas de interpretar, pensar e descrever o mundo. A fala possuiria um poder além da substância: “It could invent, even originate”<sup>123</sup>. Sendo o discurso objeto de poder e uma das esferas de disputa e veiculação das relações de gênero, controlar a fala era garantir uma preponderância – a dos homens, especialmente clérigos e nobres. Apropriar-se da fala, por outro lado, poderia desestabilizar essa preponderância.

Margery Kempe fez parte do pequeno grupo de mulheres que acessou a possibilidade de enunciação para além da esfera doméstica. Acessou a escrita, o pronunciamento em espaços compartilhados socialmente e a linguagem através do corpo. Criou, transformou e deslocou as limitações discursivas. Se, por um lado, compartilhou estratégias de fala que se alinhavam aos interesses masculinos, por outro, confrontou algumas dessas expectativas. A partir desse ponto, tentaremos analisar de que modo Kempe estabeleceu (discursivamente) outras possibilidades de atuação e de enunciação femininas, em especial diante do sagrado; como e quais usos fez das formas de linguagem hegemonicamente masculinas; e como, por fim, as relações de gênero foram estabelecidas em sua narrativa.

#### 3.1. ‘Here begins a short treatise’: Margery Kempe e *The Book of Margery Kempe*

*The Book of Margery Kempe* é um livro autobiográfico. Para alguns autores, é também uma confissão, um testamento de fé, um livro de revelações e um trabalho devocional<sup>124</sup>. Diversas pesquisas têm sido publicadas no sentido de apontar como a obra poderia ser identificada, ainda, com uma narrativa hagiográfica. Esta seria um gênero literário que privilegia os atores do sagrado, visando sua edificação através de elementos como os milagres, as virtudes santas e mesmo a virgindade. Elementos que

<sup>123</sup>BODDEN, M. **Language as the site of revolt in Medieval and Early Modern England: speaking as woman**. New York: Palgrave Mcmillan, 2011, p. 9. “Poderia inventar, mesmo originar” (tradução livre).

<sup>124</sup>WATT, D. **Medieval Women’s Writing: works by and for women in England, 1100-1500**. Cambridge: Polity Press, 2007.

serviriam para criar uma devoção e gerar a propagação de culto<sup>125</sup>. Por conta disso, acreditamos que diversos aspectos narrados na obra de Margery Kempe parecem girar em torno de uma construção de santidade. A partir da pesquisa realizada, podemos afirmar que alguns desses aspectos foram dispostos a fim de construir uma imagem sobre si em acordo com as virtudes cristãs, questão que deve ser considerada.

A obra, ditada por Margery Kempe a dois escribas<sup>126</sup>, retratou diferentes momentos da vida da autora a partir de uma perspectiva religiosa. Assim, o texto inicia com o processo de encaminhamento de Kempe a uma vida de devoção a Cristo, após o enlouquecimento decorrente do primeiro parto. No prefácio, o livro é indicado como “A short treatise of a creature set in great pomp and pride of the world, who later was drawn to our Lord by great poverty, sickness, shame and great reproofs in many divers countries and places”<sup>127</sup>. Assim, *The Book* abordou questões matrimoniais, familiares, devocionais; abordou, também, seus movimentos de peregrinação, de humilhações, de apoio e de visões que transbordaram o tempo-espaço em que se inseria. A narrativa acompanhou esses elementos religiosos na vida de Margery Kempe até pouco antes de sua morte, em 1438.

Margery, casada com John Kempe, havia pertencido a uma família mercantil de grande destaque na cidade de King’s Lynn, localizada em Norfolk, uma das principais cidades inglesas no período<sup>128</sup>. Quando Kempe nasceu, King’s Lynn já se apresentava como uma cidade episcopal com uma guilda própria (instituída desde 1204 e tornada

---

<sup>125</sup> Sobre o aspecto hagiográfico na obra de Kempe, ver: DICKENS, A. **The Female Mystic: great women thinkers of the Middle Ages**. London: I.B. TAURIS, 2009. VAUCHEZ, A. **Esperienze religiose nel Medioevo**. Rome: Viella, 2003. ARNOLD, J.; LEWIS, K. (Eds.). **A companion to The Book of Margery Kempe**. Cambridge: D.S. Brewer, 2004. SALIH, Sarah. Staging conversation: the Digby Saint plays and *The Book of Margery Kempe*. In: RICHES, S.; SALIH, S. (Eds.). **Gender and holiness: men, women and saints in Late Medieval Europe**. London: Routledge, p. 161-176, 2002.

<sup>126</sup> Como já colocado no primeiro capítulo desse trabalho, por não saber escrever (ainda que pudesse ter algum nível de letramento), Margery Kempe teria narrado os eventos a um primeiro clérigo. Retomada posteriormente, descobriu-se que a compilação estava ilegível, de modo que Kempe precisou recorrer a outro clérigo para que reescrevesse sua obra, acrescentando assim dez últimos capítulos, dividindo-se em Livro I e Livro II. Por ter sido escrito efetivamente por outros homens e na medida em que não haveria registros de Margery Kempe em documentos nobiliárquicos, alguns autores chegaram a defender que Kempe não existisse – sendo uma construção literária do verdadeiro autor. Diane Watt aponta como Lynn Staley teria defendido esse ponto, considerando como exemplo o próprio alterego de Geoffrey Chaucer, Geoffrey. No entanto, um registro de Margery Kempe apareceu em documentos da Trinity Guild de King’s Lynn, guilda a que pertencera inclusive seu pai, John Bunham. Ver: WATT, D.(Ed.). **Medieval women in their communities**. Cardiff: University of Wales Press, 1997.

<sup>127</sup> “Um curto tratado de uma criatura colocada em grande pompa e orgulho do mundo, quem mais tarde foi atraída para nosso Senhor por grande pobreza, doença, vergonha e outras repreensões em diferentes países e lugares” (Tradução livre). KEMPE, Margery. **The Book of Margery Kempe**. London: Penguin Books, 2004, p. 38.

<sup>128</sup> Segundo Anthony Goodman, Kempe “was a woman who by birth belonged to the highest status group in one of the leading English town”. Ver: GOODMAN, A. **Margery Kempe and her world**. Harlow: Pearson Education, 2002, p. 57.



um ponto de liderança local) cujas trocas comerciais locais e internacionais cresciam. Isso teria levado a um interesse especial da monarquia, lançando os grupos mercantis de King's Lynn a um importante status social e político – confrontando-se constantemente com oficiais de justiça e com o bispado<sup>129</sup>. John Burnham, pai de Margery Kempe, havia sido uma figura importante política e economicamente na região. Segundo Kate Parker, Burnham foi um “merchant and vintner, mayor, commissioner of the peace, collector, coroner and alderman of the pre-eminent merchant guild<sup>130</sup>”, guilda conhecida como Trinity Guild que teria um importante papel econômico em Lynn<sup>131</sup>. John Brunham havia se envolvido em comércios internacionais, na política local e em serviços reais, tornando-se um sujeito de destaque na cidade. Apesar dessa proeminência, ainda assim sua filha havia sido detida como possível herética em outras regiões. Em Leicester, diante as acusações, o prefeito da cidade a teria dito: “you are a false strumpet, a false Lollard, and a false deceiver of the people, and therefore I shall have you in prison”<sup>132</sup>, mantendo-a assim até que conseguisse comprovar sua ortodoxia.

De toda forma, as mulheres vindas de famílias mercantis, no século XIV e XV em Lynn, desfrutavam de relativa participação em outros afazeres que não apenas os domésticos. Tinham provisões garantidas quando tornavam-se viúvas e, em geral, podiam controlar ao menos uma parte de seus próprios recursos dentro do matrimônio. Segundo Anthony Goodman, essas mulheres de maior prestígio social em Lynn “could also make a marking business and social life, sometimes in partnership with their

---

<sup>129</sup> Em 1377, homens da elite de Lynn chegaram a atacar o bispo de Norwich, Henry Despenser (de 1370-1406), por medo de que estivessem sendo usurpados de seus direitos. Os conflitos com o bispo estenderam suas consequências diretas até a segunda década de 1400, quando líderes da cidade (incluindo John Burnham) estavam sendo acusados de conspirarem contra Despenser. Esses conflitos com o bispado que atingiram diretamente a família de Margery Kempe podem ter tido grande influência nas formas com que a autora percebia esse poder e se relacionava com ele. Além disso, a acusação que atingia seu pai pode também ter tido influência na forma com que os clérigos seculares passaram a percebê-la. Enquanto John Burnham foi acusado de conspiração entre 1411 e 1413, Margery Kempe nesse mesmo ano (1413) retornaria a Lynn. Na cidade, teria se encontrado com um frade pregador quem lhe teria dito: “I have heard much evil talk of you since you went away, and I have been strongly advised to leave you and not to associate with you any more, and great friendships are promised me on condition that I give you up” (KEMPE, Margery. **The Book of Margery Kempe**. London: Penguin Books, 2004, p. 73). Ainda que a desvalorização de sua imagem possa estar relacionada à construção da narrativa hagiográfica, Margery Kempe destaca um rompimento social consigo (e, possivelmente, com a sua família). Não apenas falam coisas ruins sobre si (como em diferentes passagens), mas apresentam um ostracismo social e destacam que ter sua amizade seria ter também o desafeto de outros grupos. Sobre os conflitos com Despenser, ver: PARKER, Kate. Lynn and the Making of a Mystic. In: ARNOLD, John H.; LEWIS, Katherine J. (Eds.). **A Companion to The Book of Margery Kempe**. Cambridge: D. S. Brewer, 2004, pp. 55-72.

<sup>130</sup> Ibid., p. 56; “mercador e negociante, prefeito, comissário da paz, coletor, magistrado e *alderman* de uma preeminente guilda mercantil” (tradução livre).

<sup>131</sup> Ibid.

<sup>132</sup> “Você é uma falsa meretriz, uma falsa lolarda e uma falsa enganadora do povo e, portanto, eu a terei sob prisão” (Tradução livre). KEMPE, Margery. **The Book of Margery Kempe**. London: Penguin Books, 2004, p. 149.

husbands”<sup>133</sup>. Essa participação é descrita na obra quando Margery Kempe decidiu realizar alguns empreendimentos (que não teriam sido bem sucedidos, motivos por que teria se devotado plenamente a Cristo), já apontado no primeiro capítulo. Novamente, a relativa maior autonomia das mulheres nesse caso estaria também ligada à própria necessidade dos maridos de uma participação feminina ativa nos negócios. Nesse sentido, Kate Parker sugere que “for a certain class of woman there was acceptance of independence and a certain autonomy”<sup>134</sup>, o que se refletiria na trajetória de Kempe.

Esse foi também um contexto marcado por conflitos religiosos ligados às heresias. William Sawtre, padre da cidade, teria sido o primeiro homem sentenciado e condenado à fogueira por heresia lolarda em 1401, grupo contestatário a quem a própria Margery Kempe havia sido identificada<sup>135</sup>. Esses movimentos cristãos reformadores cresciam na Inglaterra a partir do século XIV. Além disso, foi um período também de crescimento intelectual. Havia uma escola teológica provincial localizada em Lynn junto de seu *studium generalium*. Os dominicanos possuíam uma escola filosófica na região e é possível que os carmelitas estivessem oferecendo, também, alguns estudos. Além disso, haveria uma escola ligada à igreja paroquial, todas elas produzindo um forte centro escolástico na região<sup>136</sup> a que Margery Kempe deve ter entrado em contato. Acredita-se que a autora tenha tido certo nível de instrução, na medida em que fez referências a Boaventura, Bridget of Sweden, Richard Rolle, Walter Hilton, Marie d’Oignies, além de textos bíblicos e comentários sobre eles<sup>137</sup>.

Todos esses elementos contribuíram em alguma medida para a constituição do livro, das trajetórias e dos posicionamentos de Margery Kempe, em especial a respeito do clero e dos homens. A partir disso, buscamos em sua obra alguns aspectos muito semelhantes aos levantados em *O Espelho das Almas Simples*. Por um lado, os usos feitos de uma linguagem hegemonicamente masculina, normativa, regida a partir dos centros eclesiais de saber e que dialoga com os movimentos de re-conceitualização

---

<sup>133</sup> GOODMAN, A. **Margery Kempe and her world**. Harlow: Pearson Education, 2002, p. 60; “poderiam também deixar uma marca nos negócios e na vida social, por vezes em aliança com seus maridos” (tradução livre).

<sup>134</sup> PARKER, Kate. “Lynn and the Making of a Mystic”. In: ARNOLD, John H.; LEWIS, Katherine J. (Eds.). *A Companion to The Book of Margery Kempe*. Cambridge: D. S. Brewer, 2004, p. 68; “para certa classe de mulher havia aceitação de independência e alguma autonomia” (tradução livre).

<sup>135</sup> Ibid.

<sup>136</sup> Ibid.

<sup>137</sup> DICKENS, A. **The Female Mystic: great women thinkers of the Middle Ages**. London: I.B. TAURIS, 2009.

de práticas e de conceitos masculinos por mulheres<sup>138</sup>. Por outro lado, a formação de uma linguagem e de elementos enunciativos que partiram de outras configurações discursivas, afastando-se das normativas eclesiais e masculinas. A esse respeito, destacamos a linguagem corporal constituída na obra a partir das lágrimas de devoção; apontamos, também, as relações femininas e como escaparam em alguma medida ao controle masculino. Quanto aos usos da linguagem hegemonicamente masculina em seus deslocamentos, pensamos na apresentação de escrituras e de sermões através de uma mulher (primeiro ponto de rompimento) e leiga (segundo ponto de rompimento). Pensamos, também, no comportamento de Margery Kempe como uma tentativa de pregação feminina e as implicações que decorrem disso.

Outros elementos não apareceram diretamente (ou com maior peso de análise), mas fizeram parte da constituição das relações de gênero pensadas por Kempe. A relação estabelecida com os clérigos, por exemplo, é um aspecto importante de sua trajetória e da composição discursiva da obra. Ainda que muitos apareçam na narrativa apoiando sua devoção, Kempe apontou constantemente como foi testada e questionada por diversos membros da Igreja. Embora esse ponto pudesse estar associado à construção de santidade (o questionamento sendo uma estratégia de apresentar a “prova”), essas tensões com o clero não nos parecem limitadas a isso. Poderia ter havido um confronto de poderes e de autoridade (que abordaremos) em que uma mulher leiga não poderia acessar o mesmo espaço de poder de um representante da Igreja. Ao pensarmos ainda no grave problema de constituição de autoridade lançado entre clérigos regulares e seculares a respeito das universidades, por exemplo, podemos apontar que havia de fato uma tentativa de estabilizar e legitimar certos poderes religiosos. Kempe, em sua devoção que escapava ao controle da Igreja, poderia ameaçá-los.

A maternidade e o matrimônio foram outros aspectos importantes, na medida em que reforçam por um lado os papéis sociais que deveriam ser cumpridos pela mulher. Em diferentes passagens, há o elogio à figura do marido como um homem dedicado, reforçando sua positividade e tornando Kempe uma mulher devidamente devotada ao esposo. Por outro lado, a autora foi se descolando dessas funções à medida que se dedicou à peregrinação e à devoção a Cristo. Desse modo, as fronteiras entre o

---

<sup>138</sup> Para M. C. Bodden, as conversações femininas no medievo estariam impelidas por três preocupações epistemológicas, sendo uma delas o movimento para re-conceitualizar práticas e conceitos masculinistas que prevaleciam, abrindo-os a um inquérito público crítico. Outro aspecto importante que ela destaca seria o movimento para invalidar sistemas de conhecimento que falhavam em considerar as próprias subjetividades das mulheres. Ver: BODDEN, M. C. **Language as the site of revolt in medieval and Early Modern England: speaking as a woman**. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2011.

deslocamento da normatização e o próprio reforço desta sobre as relações de gênero não são tão claras ou lineares como se poderia esperar. Há um movimento mais complexo de interação entre essas esferas.

### **3.2. ‘I wish you were enclosed in a house of stone’<sup>139</sup>: Margery Kempe e o poder de falar.**

Durante as reformas da Igreja, que se estenderam até o século XIII, houve um esforço em instrumentalizar o clero com a doutrina ortodoxa cristã. Para isso, ter domínio sobre as Escrituras e sobre os sermões era um ponto importante que garantiria o bom cumprimento de suas funções. Esse domínio acabou reservado em grande medida aos clérigos masculinos, cabendo às mulheres um pequeno conhecimento sobre os textos bíblicos através de intermediários também masculinos. Felicity Riddy<sup>140</sup> nos chamou atenção para a receptividade das mulheres desse acesso que de modo algum era passiva. A recepção de um texto poderia gerar uma compreensão completamente nova, alterando sentidos, gerando outras possibilidades interpretativas. Na obra de Margery Kempe, esses textos religiosos e o próprio exercício do sermão apareceram com destaque.

Tais elementos, no entanto, não se colocaram exclusivamente através dos clérigos masculinos. No livro, Kempe apresentou as Escrituras e os sermões a partir de si mesma e de seu espaço de fala: ela quem detinha (ou ao menos demonstrava deter) o conhecimento sobre esses aspectos. Enquanto o domínio por clérigos conferiria autoridade e legitimidade a eles, ter acesso a todos os dispositivos desse discurso clerical poderia ser uma forma de acessar, em algum grau, essa autoridade por uma mulher leiga. No mínimo, poderia ser uma importante fonte de desestabilização da exclusividade clerical.

Um dos momentos em que o uso das Escrituras e mesmo de uma espécie de *exemplum* (fundamental também para o papel pastoral do clero secular) foram utilizados ocorreu durante o capítulo 52 de *The Book*. A partir do repúdio aberto de um clérigo que havia ido pregar em York, Kempe havia sido escoltada até o arcebispo Henry Bowet (1407 a 1423) para que pudesse se defender. Segundo B. A. Windeatt, esse arcebispo

---

<sup>139</sup>KEMPE, Margery. **The Book of Margery Kempe**. London: Penguin Books, 2004, p. 63.

<sup>140</sup> RIDDY, F. ‘Women talking about the things of God’: a late medieval subculture. In: MEALE, C. **Women and literature in Britain, 1150-1500**. NY: Cambridge University Press, pp. 104-117, 1996.

teria mostrado zelo na oposição aos lolardos<sup>141</sup> – heresia da qual Kempe vinha sendo acusada. Ao chegar às dependências do arcebispo, “many of the Archbishop’s household came there scorning her, calling her ‘Lollard’ and ‘heretic’, and swore many a horrible oath that she should be burned”<sup>142</sup>, acusações sofridas em diferentes momentos de sua trajetória.

O primeiro questionamento de Henry Bowet teria sido a respeito das roupas brancas que a autora havia adotado quando dos votos de castidade dentro do matrimônio. Roupagens brancas para mulheres estariam ligadas à condição de virgindade e usá-las dentro de um matrimônio com filhos não era bem visto<sup>143</sup>. A presença desse questionamento pode estar ligada às tentativas de Kempe em provar sua santidade, mas é relevante pensar que este é também um marco de gênero na medida em que as santas deveriam carregar sobretudo a virtude da virgindade – a exemplo de Virgem Maria. Além disso, não podemos descartar a possibilidade de que uma construção quase hagiográfica do texto fosse também um mecanismo para trazer a si uma autoridade terrena, envolvendo os espaços leigo e sagrado a partir de sua figura.

O arcebispo retornaria à capela junto de outros clérigos, incluindo aquele que pregava contra Margery Kempe em York. Neste momento, segundo a narrativa, a autora é questionada em sua fé pelo próprio arcebispo:

And then, after the Archbishop had put to her the Articles of our Faith – to which God gave her grace to answer well, truly and readily, without much having to stop and think, so that he could not criticize her – he said to the clerics, ‘She knows her faith well enough. What shall I do with her?’<sup>144</sup>

Nesse primeiro momento, há apenas a demonstração de Kempe sobre o domínio da ortodoxia cristã – mas é precisamente esse domínio que a impediria de ser acusada

<sup>141</sup>Segundo Windeatt, em nota, “he showed zeal against the Lollards”. KEMPE, Margery. **The Book of Margery Kempe**. Traduzido por B. A. Windeatt. London: Penguin Books, 2004, p. 320.

<sup>142</sup>“Muita da criadagem do arcebispo vieram desprezando-a, chamando-a de ‘lolarda’ e ‘herética’, blasfemando que ela deveria ser queimada” (Tradução livre). Ibid., p. 162.

<sup>143</sup> Sara Salih, em uma análise sobre as aproximações da santidade de Kempe com a de Maria Madalena, destaca também a mudança de roupa. Isso estaria ligado à necessidade de exteriorizar o aspecto de santidade. Para Salih, no entanto, a roupa branca significaria um estado de santidade através do qual essas mulheres não seriam mais identificadas sexualmente – não seriam virgens, uma vez que a possibilidade sexual não existiria aí. Isso estaria implicado na própria ruptura com a performatização do feminino, enquanto santos masculinos não passariam por uma mudança nas identidades de gênero. Ver: SALIH, Sarah. Staging conversation: the Digby Saint plays and *The Book of Margery Kempe*. In: RICHES, S.; SALIH, S. (Eds.). **Gender and holiness: men, women and saints in Late Medieval Europe**. London: Routledge, p. 161-176, 2002. Para Bodden, nesse ato retórico Margery Kempe teria afirmado sua liberdade sexual, seu corpo liberado, sua identidade feminina autônoma. Ver: BODDEN, M. C. **Language as the site of revolt in medieval and Early Modern England: speaking as a woman**. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2011.

<sup>144</sup>KEMPE, Margery. **The Book of Margery Kempe**. London: Penguin Books, 2004, p. 163. “E então, depois que o Arcebispo havia posto a ela os Artigos de nossa Fé – a que Deus a deus graça para responder bem, verdadeira e prontamente, sem ter muito que parar e pensar, de modo que ele não poderia criticá-la – ele disse aos clérigos, ‘Ela conhece sua fé bem o bastante. O que eu devo fazer com ela?’” (tradução livre).

de heresia. A forma com que expressou seus acertos nos parece interessante, uma vez que sua resposta foi (segundo a narrativa) correta e imediata, como se tivesse pleno domínio das questões que envolviam as próprias Escrituras. Essa compreensão sobre os textos sagrados era tanta que o arcebispo não poderia recriminá-la – “She knows her faith well enough”<sup>145</sup>, teria dito. Para Jane Chance, “Margery develops into a skillful, confident rhetor whose quickness and intellectual faculties convince her opponents of her legitimacy despite her eccentricity”<sup>146</sup>. As próprias faculdades intelectuais de Kempe teriam contribuído para solidificar sua resposta, elemento importante ao pensarmos que as mulheres eram frequentemente associadas ao corpóreo, enquanto o intelecto era reservado ao masculino.

Quando questionada pelo arcebispo por ter ouvido diversos aspectos negativos sobre sua figura – “I am told very bad things about you. I hear it said that you are a very wicked woman”<sup>147</sup> –, Kempe respondeu: “Sir, I also hear it said that you are a wicked man. And if you are as wicked as people say, you will never get to heaven”<sup>148</sup>. A autora construiu na narrativa uma resposta de afrontamento à autoridade do arcebispo. O fato de decidir escrever sobre essa atitude, se não de afrontamento ao menos de um equilíbrio de forças, nos parece central para pensarmos em uma desestabilização das hierarquias de gênero, em parte fundantes da própria autoridade clerical.

Seguindo o questionamento sobre o que fazer com a autora, os clérigos presentes disseram: “we will not allow her to dwell among us, because the people have great faith in her talk and perhaps she might lead some of them astray”<sup>149</sup>. Nesse ponto da narrativa, Margery Kempe construiu para si uma figura capaz de ser reconhecida por outros – tinham fé nela. Ao mesmo tempo, a passagem destacou o discurso religioso institucional sobre o perigo da fala feminina, em que seu espaço de enunciação poderia desviar outros sujeitos. Essa fala, ressaltamos, estava ligada à mentira, à frivolidade, aos ardis femininos: se Eva havia enganado Adão e condenado toda a humanidade, por que não o faria uma mulher como Margery Kempe? Nesse sentido, retirariam os sujeitos da

---

<sup>145</sup> “Ela conhece sua fé bem o bastante” (Tradução livre). KEMPE, Margery. **The Book of Margery Kempe**. London: Penguin Books, 2004, p. 163.

<sup>146</sup> CHANCE, Jane. *The literary subversions of medieval women*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2007, p. 109. “Margery se desenvolve em uma hábil, confiante oradora cuja rapidez e faculdades intelectuais convenciam seus oponentes de sua legitimidade apesar de sua excentricidade” (tradução livre).

<sup>147</sup> “Foram-me ditas muitas coisas ruins sobre você. Ouvi dizer que você é uma mulher perversa”. (Tradução livre). KEMPE, op. cit., p. 163.

<sup>148</sup> “Senhor, eu também ouço dizer que você é um homem perverso. E se você é tão perverso quanto as pessoas dizem, você nunca irá para o céu”. (Tradução livre). Ibid.

<sup>149</sup> “nós não permitiremos que ela viva entre nós, porque as pessoas têm grande fé em sua fala e talvez ela possa desviar alguns deles” (tradução livre). Ibid.

esfera de controle clerical masculino, invertendo as relações de poder e de autoridade. O discurso, como objeto de desejo dentro das relações de poder, é colocado em disputa aqui. Ecoando Ella Shohat, M.C. Bodden<sup>150</sup> ressaltou as dificuldades da enunciação feminina, na medida em que isso esteve ligado à própria história de silenciamento em que outros (os homens) discorreram *pelos* mulheres. Esteve ligada ao esforço delas por falar e por serem ouvidas. Desse modo, falar por si não seria um ponto corriqueiro, mas se ligaria a um complexo processo – processo que, acrescentamos, envolveria uma busca por agência, por inscrição de si em um espaço público, por poder interpretar a própria subjetividade.

Em diferentes passagens, apareceram os perigos que o exemplo de Margery Kempe (que não poderia ser disciplinado pela Igreja) e sua fala constituíram para a autoridade clerical. Uma delas teria se dado quando a autora foi detida em Leicester para fornecer explicações sobre sua religiosidade. Para isso, Kempe teria sido obrigada a se apresentar diante os clérigos locais, como o abade Richard Rothley, e ao prefeito local John Arnesby. Durante os questionamentos (também sobre o uso de roupas brancas), Arnesby teria dito: “I believe you have come here to lure away our wives from us, and lead them off with you”<sup>151</sup>. O perigo da fala feminina constituiria então dois problemas importantes: em primeiro lugar, por si só poderia envolver outros sujeitos e enganá-los. Em segundo lugar, a autora estaria enganando outras mulheres e levando-as consigo, quase como uma repetição do *topos* perigoso de Eva. Isso poderia resultar (ainda que não esteja dito) em um abalo na estrutura social e nas relações de gênero: mulheres que abandonariam seus lares e, portanto, sua função primordial enquanto esposas dentro da sociedade.

Não bastando isso, Margery Kempe foi acusada também de interferir em um matrimônio (intromissão que certamente não caberia a uma mulher leiga). Mais do que isso, teria conduzido uma dama a abandonar o próprio marido, ferindo o sacramento matrimonial. Ainda durante as inquirições, teriam dito a Kempe: “you advised my Lady Greystoke to leave her husband, and she is a baron’s wife, and daughter to my Lady of Westmorland. And now you have said enough to be burned for”<sup>152</sup>. O perigo de que

---

<sup>150</sup> BODDEN, M. C. **Language as the site of revolt in medieval and Early Modern England**: speaking as a woman. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2011.

<sup>151</sup> KEMPE, Margery. **The Book of Margery Kempe**. London: Penguin Books, 2004, p. 153. “Eu acredito que você veio para atrair nossas esposas para longe de nós, e levá-las com você” (tradução livre).

<sup>152</sup> “Você aconselhou minha Lady Greystoke a abandonar seu marido, e ela é esposa de um barão, e filha de minha Lady of Westmorland. E agora você disse o bastante para ser queimada” (Tradução livre). Ver *Ibid.*, p. 172. Neste capítulo, Kempe havia sido levada outra vez diante do arcebispo de York, por um

influenciasse negativamente outras mulheres e de que dissolvesse por completo a hierarquia natural do casamento estava colocado. Fosse para apontar as perseguições que sofria pelo clero, fosse para apontar a influência popular que tinha, não nos parece ao acaso que Kempe tenha considerado a inibição da fala algo digno de nota. Ao mostrar o sofrimento que tinha diante das falsas acusações (porque Cristo estava a seu lado e portanto a legitimava), a autora elaborava um discurso que invertia por completo as interdições colocadas à mulher. Com Kempe, a fala feminina não se apresentou como um perigo e mesmo a divindade de Cristo lhe dava permissão para tanto.

De todo modo, além do conhecimento sobre as Escrituras – que deveria ser de domínio hegemonicamente masculino – a figura de Kempe inferia no perigo de outras articulações desviantes, de outros sujeitos que pudessem escapar à autoridade da Igreja. Pela interferência dos clérigos a esse respeito, o arcebispo requisitaria que Margery Kempe ao menos jurasse não mais “ensinar as pessoas” em sua diocese a que foi respondido:

‘No, sir, I will not swear’, she said, ‘(...). And also the Gospel mentions that, when the woman had heard our Lord preach, she came before him and said in a loud voice, ‘Blessed be the womb that bore you, and the teats that gave you suck’. Then our Lord replied to her, ‘In truth, so are they blessed who hear the word of God and keep it’. And therefore, sir, I think that the Gospel gives me leave to speak of God’.<sup>153</sup>

Margery Kempe tensionou o monopólio sobre a palavra a respeito de Deus, apropriando-se da legitimidade de fazê-lo. O movimento que se coloca é duplo: tanto autoriza a fala feminina sobre Deus a despeito das restrições clericais masculinas, quanto usa a própria ferramenta discursiva deles para gerar essa autorização. Kempe parte das Escrituras, elemento fundamental de sustentação da autoridade dos membros da Igreja, para criar uma legitimidade a si mesma. Parte de uma autorização divina – e portanto de maior legitimidade que qualquer figura terrena – para estipular a si mesma a possibilidade de enunciação pública. Mais do que isso, permite-se na narrativa recusar uma determinação vinda do próprio arcebispo – uma determinação apoiada na proibição mesma de São Paulo a respeito da pregação feminina. Quando pensamos nas possibilidades de tomar certos enunciados de uso hegemonicamente masculino para a

---

desafeto com Lord Bedford, quem havia participado da queima de Sr John Oldcastle em 1417, acusado de heresia lolarda (possivelmente no mesmo ano em que Margery Kempe teria estado em York). Ver: *Ibid.*, p. 320.

<sup>153</sup>*Ibid.* “‘Não, senhor, eu não vou jurar’, ela disse, ‘(...) E também o Evangelho menciona que, quando a mulher ouviu nosso Senhor pregar, ela foi até ele e disse em voz alta, ‘Abençoado seja o ventre que lhe trouxe e os seios que lhe amamentaram’. Então nosso Senhor respondeu a ela, ‘Na verdade, são abençoados aqueles que ouvem a palavra de Deus e a mantêm’. E então, senhor, penso que o Evangelho me permite falar sobre Deus” (tradução livre).



articulação de um novo discurso, podemos pensar nesse exemplo. Um discurso que insere a figura feminina como uma figura de autoridade e que questiona o poder masculino dentro das hierarquias de gênero – tanto por legitimar-se (o que abala essa hierarquia), quanto pela recusa em ceder a essas ordenações.

A questão pode ser pensada também quando Kempe construiu em sua narrativa o domínio do próprio latim. Se no início da obra ele aparece como elemento de distinção (religiosa e de gênero)<sup>154</sup>, no Livro II, portanto já ao final de sua vida, é deslocado dessas restrições. O latim é dominado por uma mulher – não de modo completo, mas o bastante para ser usado publicamente – e é utilizado como forma de contestar o comportamento masculino. Kempe tecia em sua narrativa a possibilidade de que mulheres tomassem elementos narrativos hegemonicamente masculinos para suas próprias colocações. Acompanhada de homens (a maioria, leigos), ela havia sido uma vez mais reprovada em seu comportamento:

“She, to excuse herself, quoted scripture against them, verses of the Psalter, ‘*Qui seminant in lacrimis*’ etc., ‘*euntes ibant et febant*’, etc., and such others. Then they were even angrier, and said that she should no longer travel in their company, and persuaded her man to abandon her”<sup>155</sup>.

Uma mulher leiga havia tomado o latim (cujo domínio era quase exclusivamente masculino e clerical), utilizando-o para se defender e, portanto, para questionar diretamente as acusações e ofensas masculinas.

Ainda no capítulo de sua acusação em York, a autora fez referência a uma pequena fábula que poderia ser pensada como uma tentativa de *exemplum*, uma vez que o objetivo deste estaria em convencer um público através de alguma lição. Nesse sentido, seriam narrativas curtas, fáceis de memorizar e que utilizavam uma retórica para impressionar a audiência, estando inseridas frequentemente em sermões. É um elemento importante, na medida em que foram essas as estratégias discursivas que a Igreja utilizou para a moralização da cristandade e cujo domínio pertencia exclusivamente ao clero. Era apenas ele que poderia dispor das ferramentas narrativas para pregação. Entretanto, Margery Kempe se colocou diante esses mesmos sujeitos que dominavam a pregação e tomou para si essa forma discursiva, criticando o próprio

---

<sup>154</sup> Em uma de suas prisões, Margery Kempe havia sido levada diante um homem conhecido como Steward de Leicester. Ele teria se dirigido a ela em latim, a que Kempe teri respondido: “Speak English, if you please, for I do not understand what you are saying” (KEMPE, Margery. **The Book of Margery Kempe**. London: Penguin Books, 2004, p. 150). O acesso ao latim era um acesso masculino.

<sup>155</sup>Ibid., p. 280. “Ela, para se justificar, citou as Escrituras contra eles, versos dos salmos, ‘*Qui seminant in lacrimis*’ etc., ‘*euntes ibant et febant*’, etc., e outros. Então eles ficaram ainda mais bravos, e disseram que ela não deveria mais viajar em suas companhias, e persuadiram seu homem a abandoná-la” (tradução livre).

comportamento clerical ao denunciar os maus padres de comportamento pecaminoso<sup>156</sup>. Invertia-se por completo a relação entre o poder da Igreja e a subordinação silenciosa de sua audiência; invertia-se, também e fundamentalmente, a relação entre o homem que fala (sobretudo que ensina e formula discursos que lhe convém) e a mulher que escuta, obediente e disciplinada. Jane Chance mesma sublinha essa inversão<sup>157</sup>: ao invés do pregador (masculino) castigando a congregação cristã feminilizada, mas errante, seria inversamente a contadora de uma história (mulher) quem castigaria o pregador/padre.

Segundo Susan Morrison, “By enacting authoritative texts, Kempe establishes her public identity and interior subjectivity”<sup>158</sup>. Não só Kempe gerou uma autoridade a si, como estabeleceu uma identidade para além da esfera doméstica – esfera que deveria conter a fala das mulheres dentro de um espaço limitado de enunciação. Para Morrison, Margery Kempe conseguiu se apropriar da linguagem patriarcal. Mais do que isso, foi capaz de usar essa linguagem a seu favor: “she is able to switch into their language and successfully use it against them to defend herself”<sup>159</sup>. Assim, Kempe é a figura de uma mulher leiga que conseguiu acessar a linguagem hegemonicamente dominada por homens, usando-a para inverter as relações de poder estabelecidas, autorizando-se a falar. Essa linguagem religiosa tanto era usada por homens para sustentar uma hierarquia de gênero que a autora foi desafiada por um clérigo através da mensagem de São Paulo, figura que negaria à mulher o acesso à pregação<sup>160</sup>.

Em resposta ao clérigo, Margery Kempe teria dito “I do not preach, sir. I do not go into any pulpit. I use only conversation and good words, and that I will do while I live”<sup>161</sup>. Segundo Jane Chance, Kempe teria criado aí um discurso feminino autorizado; era através da *conversacion* que Kempe estabelecia relações com outros

---

<sup>156</sup> O pequeno *exemplum* falava sobre um urso que, após comer lindas flores, as havia defecado em frente a um padre. Seria uma metáfora para como maus clérigos, através de seus pecados, devoravam e destruíam as flores da vida virtuosa. KEMPE, Margery. **The Book of Margery Kempe**. London: Penguin Books, 2004.

<sup>157</sup> CHANCE, Jane. **The literary subversions of medieval women**. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2007.

<sup>158</sup> MORRISON, Susan Signe. **Women pilgrims in Late Medieval England: private piety as public performance**. London: Routledge, 2000, p. 134. “Ao adotar textos de autoridade, Kempe estabelece sua identidade pública e subjetividade interior” (tradução livre).

<sup>159</sup> Ibid., p. 136. “Ela é capaz de mudar para a linguagem deles e com êxito usá-la contra eles para defender-se” (tradução livre).

<sup>160</sup> Segundo a narrativa, “A great cleric quickly produced a book and quoted St Paul for his part against her, that no woman should preach”. Ver: KEMPE, op. cit., p. 164.

<sup>161</sup> Ibid. “Eu não prego, senhor. Eu não vou a nenhum púlpito. Uso apenas conversação e boas palavras, e isso vou fazer enquanto eu viver” (tradução livre).

sujeitos<sup>162</sup>. Além disso, a autora não apenas se inscrevia nos espaços públicos (ou não domésticos) através da fala, como através do corpo. Em ambas as esferas, estipulava para si um espaço entre homens; um espaço de atuação religiosa cuja legitimidade era elaborada a partir dos mesmos discursos que sustentavam o poder masculino, deslocando-os a seu favor.

Quando confrontada por suas visões místicas, em especial ligadas à Paixão de Cristo, Kempe era acometida por abundantes e incontroláveis lágrimas. Desde o capítulo três, fomos apresentados a esse aspecto de sua religiosidade, justificado sempre pelo amor a Cristo e como um dom recebido através do Espírito Santo<sup>163</sup>. As lágrimas aparecem ao longo de toda a narrativa, aumentando ou diminuindo sua intensidade conforme os diferentes momentos da vida de Margery Kempe. Elas seriam acompanhadas, de modo em geral, por soluços altos, rosnados e diferentes tipos de rugidos que tornavam uma devoção silenciosa em grande estardalhaço (com barulhos e movimentações corporais). Em sua peregrinação a Jerusalém, Kempe teve um dos momentos de maior força do choro:

(...) And when they came up to the Mount of Calvary, she fell down because she could not stand or kneel, but writhed and wrestled with her body, spreading her arms out wide, and cried with a loud voice as though her heart would have burst apart, for in the city of her soul she saw truly and freshly how our Lord was crucified. (...) she could not keep herself from crying and roaring though she should have died for it.<sup>164</sup>

Havia tamanha força naquele comportamento, que teria retirado de si toda sua energia. A intensidade das lágrimas poderia estar ligada à intensidade com que Kempe estava conectada a Cristo (e essa proximidade testemunharia em seu favor dentro de uma construção de santidade). Em todo caso, as lágrimas, soluços e demais ruídos eram constantes e confrontaram diretamente as expectativas da Igreja sobre o comportamento devocional feminino. Ao usarmos o termo “estardalhaço”, queremos sublinhar precisamente essa perspectiva. O comportamento da autora transbordaria os limites apropriados, transbordaria o silêncio fundamental para a postura feminina. Estardalhaço porque não estaria contido dentro da postura disciplinada de que se esperaria de uma

<sup>162</sup>CHANCE, Jane. **The literary subversions of medieval women**. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2007.

<sup>163</sup>Julian of Norwich, uma anacoreta com quem Margery Kempe havia entrado em contato, afirma como é de desejo do Espírito Santo que ela chore. Diz que: “when God visits a creature with tears of contrition, devotion or compassion, he may and ought to believe that the Holy Ghost is in his soul”. KEMPE, Margery. **The Book of Margery Kempe**. London: Penguin Books, 2004, p. 78.

<sup>164</sup>Ibid, p. 104. “E quando vieram ao Monte Calvário, ela caiu porque não conseguia manter-se ou ajoelhar-se, mas se contorceu e lutou com seu corpo, esticando seus braços bem abertos, e chorou em voz alta como se seu coração fosse explodir, pois na cidade de sua alma ela viu verdadeira e recentemente como nosso Senhor foi crucificado. (...) ela não conseguia evitar que chorasse e rugisse, embora devesse ter morrido por isso” (tradução livre).

mulher no seio da igreja e mesmo fora dela<sup>165</sup>. Essa questão parece ficar mais evidente quando, dentro da narrativa, Margery Kempe foi acusada de falsidade e afastada de espaços de pregação por conta de seu comportamento, como no capítulo 57, em que um novo monge havia chegado a Lynn e exigido que Kempe não recebesse mais comunhão na igreja<sup>166</sup>. Na perspectiva clerical, “the language of her body was not an authoritative means of communicating grace from God whereas sermons from the pulpit were”<sup>167</sup>. O corpo, que poderia acessar através de si mesma, não tinha a autoridade do púlpito.

Esse corpo apareceria aqui como um espaço de disputa tanto de legitimidade, quanto de inscrição de sua subjetividade. Além disso, seria o espaço de tradução de suas práticas discursivas. Para Denis Renevey, foi precisamente na falha em identificar esse discurso que se inseriu a reprovação social<sup>168</sup>. Sua atuação era uma ameaça tanto pelo potencial de desvio, quanto por sua exemplaridade. Pensamos que a peregrinação de Kempe, por exemplo, seria não apenas um afastamento físico, geográfico, mas também disciplinar. Ao afastar-se dos centros eclesiásticos, afastava-se de seu poder de regramento e de controle. Para Morrison, “Her tears and crying are subversive and exemplar for all women pilgrims”<sup>169</sup>. Ao se acusada de influenciar outras mulheres, o desafio do exemplo subversivo que se colocava. Mais do que isso, o corpo (cuja linguagem se construiu a partir das lágrimas) gerou outra linguagem.

Nesse ponto, Kempe não apenas tomou para si as formas hegemonicamente masculinas de enunciação, como gerou (e legitimou) suas próprias ferramentas discursivas. Suas lágrimas estariam para além da linguagem masculina e “by appropriating the public space for her tears, Kempe questions the patriarchal language of

---

<sup>165</sup> Segundo sua narrativa, “Some said she had epilepsy, for while she cried she wrested her body about, turning from one side to the other, and turned all blue and grey, like the colour of lead. Then people spat at her in horror at the illness, and some scorned her and said that she howled like a dog, and cursed her (...)” (KEMPE, Margery. **The Book of Margery Kempe**. London: Penguin Books, 2004, p. 143). Seu comportamento não poderia ser controlado pelo marido (com a castidade e suas peregrinações, Kempe desligava-se do pilar fundamental do matrimônio que seria a submissão ao esposo). Não poderia, sobretudo, ser compreendido dentro das expectativas de comportamento social.

<sup>166</sup> Ibid., p. 178.

<sup>167</sup> BODDEN, M. C. *Language as the site of revolt in medieval and Early Modern England*: speaking as a woman. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2011, p. 128; “a linguagem de seu corpo não era um meio de autoridade para comunicar a graça de Deus, enquanto sermões a partir do púlpito eram” (tradução livre).

<sup>168</sup> Nesse sentido, “Margery invents a new grammar for the translation of devotional practices”, tradução inscrita em suas práticas corporais. Ver: RENEVEY, D.. Margery’s Performing Body: the translation of Late Medieval discursive religious practices. In: RENEVEY, Denis; WHITEHEAD, Christiania (Eds.). **Writing Religious Women**: female spiritual and textual practices in Late Medieval England. Cardiff: University of Wales Press, 2000, p. 209.

<sup>169</sup> Ibid., 131. “Suas lágrimas e choros são subversivos e exemplares a todas as mulheres peregrinas”. (tradução livre).

the Church”<sup>170</sup>. Veríamos aí uma mulher leiga que criou, em sua narrativa, a possibilidade de que uma mulher tomasse o espaço público (masculino) como um espaço de expressão feminina. Em recusa ao silêncio estipulado à mulher fora do lar, Margery Kempe *falou*.

Não exclusivas à sua obra, as lágrimas de devoção apareceriam junto a outras hagiografias. Tanto Marie d’Oignies, Mary of Egypt, Clara de Assis e Elizabeth da Hungria choraram. A diferença central estaria na proximidade dessas santas com a perspectiva de paciência: as lágrimas delas não irromperiam em fúria e desatino, como no caso de Margery Kempe<sup>171</sup>. De todo modo, a questão nos aproxima ao último elemento de análise. Ainda que já tenhamos apontado como Margery Kempe foi percebida como um exemplo – ameaçador – a outras mulheres (ou ao menos se construiu dessa maneira na narrativa), ela também tomou exemplos femininos para si. Marie D’Oignies, Brigit of Sweden, Maria Madalena e a própria Virgem Maria apareceram em diferentes momentos da obra, servindo como uma espécie de referência de santidade, mas uma santidade feminina. Ainda que ser mulher não signifique necessariamente uma identificação com outras mulheres (o que nos levaria outra vez ao essencialismo), pensamos em um compartilhamento de experiências marcadas pelo gênero.

Em *The Book*, as figuras femininas são centrais. Fosse através de mulheres que em alguma medida ajudaram e foram ajudadas por Kempe (como Julian of Norwich<sup>172</sup>, a abadessa de Denny e mesmo mulheres comuns, como a esposa do homem responsável por seu cárcere<sup>173</sup>), fosse através das santas e seu modelo de santidade. Santas com quem Kempe havia entrado diretamente em contato através de suas visões, compartilhando experiências tais qual o sofrimento por Cristo. Enquanto a fala de mulheres devotas era frequentemente apresentada por homens como uma futilidade trivial, a conversação entre mulheres poderia trazer uma validação muito diferente para

<sup>170</sup>MORRISON, Susan Signe. **Women pilgrims in Late Medieval England**: private piety as public performance. London: Routledge, 2000, p. 136. “ao apropriar o espaço público para suas lágrimas, Kempe questiona a linguagem patriarcal da Igreja” (tradução livre).

<sup>171</sup>BODDEN, M. C. **Language as the site of revolt in medieval and Early Modern England**: speaking as a woman. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2011.

<sup>172</sup> Julian of Norwich (1342 – 1416) teria ela mesma escrito uma obra conhecida como *Revelations of Divine Love*; ou seja, havia ela mesma transposto a barreira de silêncio colocada às mulheres.

<sup>173</sup> Neste caso, a autora vinha sendo mantida presa e sob os cuidados de um homem que a havia prendido em Beverley. A esposa, apesar de não estar em posse da chave, consegue meios de levar um pouco de vinho para Kempe sem deixar que seu marido descobrisse. “And then the women took a ladder and set it up against the window, and gave her a pint of wine” Ver KEMPE, Margery. **The Book of Margery Kempe**. London: Penguin Books, 2004, p. 169.

seus espaços de fala. Quando Kempe procura Julian de Norwich em busca de aconselhamentos, estaria indicando que a perspectiva feminina e as conversações entre mulheres não seriam fúteis ou perigosas. Segundo a narrativa, Kempe teria encontrado a anacoreta, revelando-a todas as lágrimas e contemplações que havia tido: “she described to the anchoress to find out if there were any deception in them, for the anchoress was expert in such things and could give good advice”<sup>174</sup>, reconhecendo a autoridade de Julian de Norwich. Seguindo uma postulação inicial de Deborah Jonas, Felicity Riddy<sup>175</sup> destaca essa fala entre mulheres como uma conversa íntima, pessoal e doméstica que possibilitaria conforto e validação entre elas. As mulheres cultivaram redes de contatos femininos, formando espaços que permitiam a elas um lugar de fala. Um espaço que “authorizes her to speak (...) to assume her voices of power”<sup>176</sup> e, portanto, que atuaria em uma lógica diferente dos espaços de domínio masculino. Enquanto a igreja seria um local de enunciação para homens, por exemplo, a relação entre mulheres permitiria que falassem (que questionassem suas religiosidades, que se oferecessem apoio ou divergências). Esse espaço permitiria autoridade e legitimidade ao enunciado feminino, invertendo relações fundamentais de gênero.

Margery Kempe, em *The Book*, conseguiu elaborar uma narrativa em que o papel feminino fosse imbuído de autoridade e possibilidade de enunciação. Abriu espaço para que mulheres pudessem acessar, manusear e ressignificar as ferramentas discursivas de uso hegemonicamente masculino. Acessando as Escrituras, os sermões e mesmo o latim, Kempe desarticulou com bastante força as limitações que impediam mulheres de se expressarem publicamente ou, no mínimo, que restringiam-nas de acordo com certas normas. Não somente construiu sua própria legitimidade, como *questionou* a legitimidade daqueles que tentaram discipliná-la a partir do silêncio. Inverteu as relações de autoridade, os espaços de poder e de fala. Esses elementos foram deslocados junto das próprias restrições de gênero que negavam às mulheres o poder acessado através do discurso. Em sua narrativa, elaborou a possibilidade discursiva de pensar na mulher enquanto um agente. Um sujeito capaz de acessar os espaços clericais, capaz de falar por si mesma e de se ocupar *one or two hours with the love of our*

---

<sup>174</sup> “Ela descreveu à anacoreta para descobrir se havia qualquer engano neles, pois a anacoreta era experiente em tais questões e poderia oferecer bons conselhos” (Tradução livre). Ibid., p. 77.

<sup>175</sup> RIDDY, F. ‘Women talking about the things of God’: a late medieval subculture. In: MEALE, C. **Women and literature in Britain, 1150-1500**. NY: Cambridge University Press, 1996.

<sup>176</sup> Ibid., p. 115. “A autoriza a falar (...) a assumir vozes de poder” (tradução livre).

*Lord*<sup>177</sup>. Ela inscreveu-se no púlpito e ensinou aos homens sobre como seus comportamentos eram impróprios e pecaminosos.

Kempe criou para si um papel que se afastaria das normatizações: não consentiu em calar-se. Para Diane Watt, não estava posta apenas a busca por aprovação de sua religiosidade, mas “as a marginal woman mystic she was defending herself against traditional antifeminism using scriptural, revelatory, and verbal resources”<sup>178</sup>. Além do deslocamento desse discurso masculino em favor da fala das mulheres, Margery Kempe usou formas discursivas próprias a partir da linguagem corporal. Uma linguagem que não poderia ser acessada por homens e por clérigos e que não era compreendida por eles. Para Bodden, “she openly created a language of transgression and disruption around her body”<sup>179</sup>. A linguagem das lágrimas transgredia a disciplina clerical e aparecia como um espaço importante de inscrição pública de si.

Retomando gênero como um conjunto de atos repetidos dentro de uma estrutura reguladora, produzindo a aparência de substância, Kempe questionou a marca do silêncio como ponto fundamental para a configuração da mulher. Em certos momentos, incumbiu mesmo aos homens o signo do pecado. Entretanto, devemos apontar que figuras tradicionais femininas como mãe, filha e esposa não foram completamente rompidas. Não cabe aqui uma análise mais aprofundada dessas questões, mas as destacamos para lembrar que os deslocamentos discursivos e as criações que possibilitaram um rompimento a partir das margens tiveram seus limites. Não se trataria de um descolamento completo, mas de possibilidades de escape às normatizações de gênero estipuladas.

---

<sup>177</sup>“(…) ocupar uma ou duas horas com o amor de nosso Senhor” (tradução livre). Em certo momento de sua trajetória, Kempe foi questionada por um clérigo: “how could a woman occupy one or two hours with the love of our Lord?”, como uma descrença na veracidade de sua relação com Cristo. KEMPE, Margery. **The Book of Margery Kempe**. London: Penguin Books, 2004, p. 74.

<sup>178</sup>WATT, D. **Medieval Women’s Writing: works by and for women in England, 1100-1500**. Cambridge: Polity Press, 2007, p. 160; “como uma mística marginal ela estava defendendo-se contra um tradicional antifeminismo (sic) usando escrituras, revelações e recursos verbais” (tradução livre).

<sup>179</sup>BODDEN, M. C. **Language as the site of revolt in medieval and Early Modern England: speaking as a woman**. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2011, p. 126; “ela criou abertamente uma linguagem de transgressão e rompimento em torno de seu corpo” (tradução livre).

## A TÍTULO DE CONCLUSÃO

“As mulheres de fato são frívolas. São enganadoras também. (...) [Eva] Obrigou o homem a obedecer antes à sua voz que à de Deus. Aqui se encontra o abuso, *imperium abusivum, importunitas* do feminino, o intolerável”<sup>180</sup>. Em referência àquilo que se estabelecia sobre a mulher, Georges Duby destacou como o gênero feminino foi construído no medievo a partir das faltas femininas. Diante dos erros primordiais de Eva, o feminino se estabeleceu como gênero da frivolidade, do pecado, da lasciva, do engano e da feitiçaria. O engano, por sinal, colocava-se de forma dupla: tanto pela fala, quanto pelas modelações do corpo. Assim, o gênero enquanto “atos performativos discursivamente compelidos”<sup>181</sup> foi estabelecendo-se a partir desses discursos masculinos e especialmente clericais. Com a fala das mulheres sob constante vigília e disciplinamento, poucas encontraram espaços para suas próprias formulações e, em especial, para suas próprias concepções a respeito das relações de gênero. Tiveram “*una condena doble al ostracismo del derecho a hablar, y a la ventriloquia de los que hablarán por él*”<sup>182</sup>. Foram mantidas em silêncio.

Nesse trabalho, buscamos recuperar não apenas a agência da figura feminina como suas próprias elaborações discursivas a respeito das relações de gênero e de suas constituições. Como feminino e masculino foram estabelecidos em suas obras, como as hierarquias e as disputas de poder entre elas se estruturaram nas narrativas.

Explicam-nos que, se a repressão foi, desde a época clássica, o modo fundamental de ligação entre poder, saber e sexualidade, só se pode libertar a um preço considerável: seria necessário nada menos que uma transgressão das leis, uma suspensão das interdições, uma irrupção da palavra, uma restituição do prazer ao real, e toda uma nova economia dos mecanismos de poder.<sup>183</sup>

Ainda que Foucault faça uma crítica à perspectiva de “repressão” (construída em grande medida por esse mesmo discurso), destacamos em seu lugar a centralidade das normatizações e seu contraponto, a emergência de transgressões. Seria possível falar sobre sexualidade (em nosso caso, sobre gênero) desde que se falasse de acordo com as preconizações estabelecidas. Nesse ponto, as autoras estudadas extrapolaram as leis, as interdições e os silêncios direcionados. Marguerite Porète e Margery Kempe atuaram para *além* das normatizações. Propuseram novas formas de pensar o feminino,

<sup>180</sup> DUBY, G. **Damas do século XII**: Eva e os padres. São Paulo: Companhia das Letras, 2013, p. 56.

<sup>181</sup> BUTLER, J. **Problemas de gênero**: feminismo e subversão da identidade. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003, p. 9.

<sup>182</sup> RUFER, M. “Experiencia sin lugar en el lenguaje: enunciación, autoridad y *la historia de los otros*”. **Relaciones**, n. 133, invierno de 2013, p. 88.

<sup>183</sup> FOUCAULT, M. **História da sexualidade**: a vontade de saber. São Paulo: Paz e Terra, 2014, p. 9.



colocando-o como agente, tomando para sua própria causa as ferramentas discursivas que homens utilizaram para sustentar o próprio poder. Nesse movimento, deslocaram as próprias relações de gênero (ao menos a nível discursivo). Fizeram irromper a palavra.

Para analisá-las, seguimos em certa medida a proposta de Mario Rufer em restituir não apenas a voz dos silenciados, mas sobretudo “una *historicidad de las estrategias sociales y comunitarias de apropiación, adaptación, negociación y contestación de las fuerzas epistémicas de poder/saber*”<sup>184</sup>. Em pensar de que modos as mulheres conseguiram acessar certas ferramentas discursivas – algumas de domínio hegemonicamente masculino – para elaborar suas próprias perspectivas. Pensamos, nesse sentido, em duas esferas de linguagem: a hegemonicamente masculina e clerical; uma linguagem reguladora, cujos usos legítimos passavam necessariamente por figuras também masculinas, ligadas aos centros eclesiásticos de saber. Junto da esfera de enunciação, pensamos nos usos feitos a partir dela, portanto, nas apropriações, adaptações, negociações e contestações de mulheres escritoras diante a linguagem hegemonicamente masculina, cuja veiculação sustentava a própria hierarquia de gênero. Em outras palavras, tentamos analisar de que modos Marguerite Porète e Margery Kempe fizeram uso das ferramentas discursivas que sustentavam seu próprio silenciamento.

Esse uso estratégico, ambivalente, deslocou algumas premissas do próprio discurso hegemônico. Em Porète, o uso da *disputatio* foi feito para questionar, por um lado, a capacidade de real compreensão da Razão e, por outro, para deslegitimar os tipos e as estratégias de saber utilizadas pela escolástica. Ao ter de *falar outra linguagem* para que pudesse ser entendida, estava indicando como Razão era incapaz de compreender a linguagem de Amor. Portanto, ao contrário do que apregoava, saberia muito pouco sobre a verdadeira união com Deus. Porète questionou os centros de saberes masculinos e suas faculdades intelectuais, invertendo um ponto fundamental para as relações de gênero: a de a autoridade e o saber como domínios masculinos. Outra questão importante foi a autoridade concedida às mulheres. Segundo Rufer, o sujeito subalterno é capaz de usar estrategicamente certos significantes que não lhes pertenceriam. Assim, “El discurso del subalterno retiene el significante, pero no la codificación del valor: *no*

---

<sup>184</sup>RUFER, M. Experiencia sin lugar en el lenguaje: enunciación, autoridad y *la historia de los otros*. *Relaciones*, n. 133, invierno de 2013, p. 107.

*la autoridad* de ese discurso”<sup>185</sup>. Ainda que apropriando-se dessas ferramentas enunciativas, a autoridade de seu uso não lhes caberia.

Parece-nos, entretanto, que Marguerite Porète inverteu essa relação no momento em que retirou das mulheres o peso e a culpa pelo pecado original. Foi este, em primeiro lugar, que impossibilitou às mulheres o espaço de enunciação. Eva havia pecado pela fala, de modo que as conversas femininas eram perigosas e deveriam ser evitadas. A Alma aniquilada, entretanto, estava perdoada de seus pecados e, em sua ligação com Deus, nem poderia voltar a fazê-lo. Em Margery Kempe, a construção narrativa se constituiu também nessa inversão. Se o uso feminino de discursos hegemonicamente masculinos não poderia conter em si a mesma autoridade, ela a construiu. Tomou para si a fala e o espaço público, em especial quando (durante seu próprio pequeno julgamento) forneceu lições morais aos clérigos presentes. Com isto, utilizaram a linguagem hegemonicamente masculina para deslocar alguns postulados e tensionar as limitações de gênero impostas por eles.

Por outro lado, pensamos na esfera de linguagem constituída a partir de outras configurações narrativas e cujo acesso estava ao alcance das mulheres. Cujas construções havia partido em grande medida delas mesmas. Nesse sentido, destoaram dos discursos masculinos hegemônicos, formulando novas possibilidades epistemológicas para a constituição religiosa e das próprias relações de gênero. Essas formas enunciativas podem ter funcionado em certa medida como os entre-lugares de Homi Bhabha, que “fornecem o terreno para a elaboração de estratégias de subjetivação – singular ou coletiva – que dão início a novos signos de identidade e postos inovadores de colaboração e contestação”<sup>186</sup>. A partir dessas linguagens, puderam construir uma subjetividade não limitada às normativas disciplinares da Igreja e dos homens; puderam pensar *para além* das categorias reguladoras e das interdições. E o fizeram tanto a partir de outra concepção sobre a união com Deus (através de Amor, não de Razão), quanto a partir da possibilidade de uma Santa Igreja não-masculinizada, em que a autoridade não dependeria somente da figura masculina. A partir, também, da linguagem corporal não-disciplinada e da fala pública, da ocupação de um espaço que, segundo São Paulo, não lhes caberia. Como M. C. Bodden apontou, “it is because speech is power that renders it exceedingly dangerous when it is unreliable, or functions as mystic, or is

---

<sup>185</sup> RUFER, M. Experiencia sin lugar en el lenguaje: enunciación, autoridad y *la historia de los otros. Relaciones*, n. 133, invierno de 2013, p. 95.

<sup>186</sup> BHABHA, H. **O Local da Cultura**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1998, p. 20.

uncontrollable”<sup>187</sup>. E no caso de Porète e de Kempe, suas falas de fato escapavam ao controle rigoroso da Igreja e dos homens. A irrupção da palavra (incontrolável) estava colocada.

Homi Bhabha, em seu clássico *O Local da Cultura*, denunciou as teorias não-críticas que, em grande medida, retiravam do Outro sua possibilidade de agência:

O Outro é citado, mencionado, emoldurado, iluminado, encaixado na estratégica de imagem/contra-imagem de um esclarecimento serial (...). O Outro perde seu poder de significar, de negar, de iniciar seu desejo histórico, de estabelecer seu próprio discurso institucional e oposicional.<sup>188</sup>

Muitos dos trabalhos até então elaborados pensaram nas mulheres apenas a partir da perspectiva masculina – misógina e que, nesse sentido, reproduzia as relações de dominação sem apresentar uma contraparte. O que tentamos aqui foi elaborar uma proposta que as colocassem enquanto sujeitos ativos e participantes dentro das configurações discursivas. Que não apenas reproduzissem relações de gênero estabelecidas pela Igreja e pelos homens, como refletissem sobre elas, deslocassem-nas, tensionassem seus limites e fronteiras. Tentamos não encerrar esse “Outro” (que deixa de ser Outro para figurar-se como sujeito) em um corpo dócil, domesticado e disciplinado.

No entanto, essas pequenas insurgências contra o discurso hegemônico – ou, no mínimo, perspectivas que as abalasse mesmo não intencionalmente – tiveram seus limites. A curto prazo, sabemos que Marguerite Porète não alterou de forma imediata o mundo: além da obviedade da permanência da misoginia, a autora foi queimada em praça pública como herege relapsa. Ao fim das contas, seus questionamentos de gênero não bastaram para salvá-la. Entretanto, nos permitiram questionar em que medida foram surgindo fraturas no discurso hegemônico sobre gênero no medievo. Do mesmo modo, Margery Kempe esteve ligada a questões fundamentais para sustentação da hierarquia de gênero. Dentre elas, o papel central da maternidade e do matrimônio em seu texto. Mesmo que tenha rompido com ambos a partir de sua castidade e das peregrinações (desviando-se do espaço do lar), foi questionada e criticada quanto a isso. Em sua narrativa, chegou mesmo a justificar por que não permanecia ao lado do esposo como deveria. Menos crítico do que o fim de Porète, ainda assim apresenta-se como um indicativo de que nem todas as barreiras poderiam ser transpostas de imediato. Apesar

<sup>187</sup>BODDEN, M. C. *Language as the site of revolt in medieval and Early Modern England: speaking as a woman*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2011, p. 8.

<sup>188</sup>BHABHA, H. *O Local da Cultura*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1998, p. 59.

de seus deslocamentos, o discurso hegemônico sobre a mulher persistia, colocando a ela o dever do silêncio, da obediência e da disciplina.

## REFERÊNCIAS

### I. Fontes

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

KEMPE, Margery. **The Book of Margery Kempe.** 3. ed. Traduzido por B. A. Windeatt. London: Penguin Books, 2004.

### II. Levantamento Bibliográfico

ALMEIDA, Rute Salviano. **Uma voz feminina calada pela inquisição:** a religiosidade no final da Idade Média, as beguinhas e Margarida Porete. São Paulo: Hagnos, 2011.

ARNOLD, John H.; LEWIS, Katherine J. (Ed.). **A Companion to The Book of Margery Kempe.** Cambridge: D. S. Brewer, 2004.

BARDSLEY, Sandy. **Women's Roles in the Middle Ages.** West-Port, CT: Greenwood Press, 2007.

BEATTIE, Cordelia; FENTON, Kirsten A (Ed.). **Intersections of Gender, Religion and Ethnicity in the Middle Ages.** Basingstoke, UK: Palgrave Macmillan, 2011.

BEAUVOIR, Simone de. **O Segundo Sexo.** Rio de Janeiro: Nova Fronteira, v. 1-2, 1980.

BHABHA, H. **O Local da Cultura.** Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1998.

BLOCH, Howard. **Misoginia medieval e a invenção do amor romântico ocidental.** Rio de Janeiro: Ed. 34, 1995.

BLOCH, R. H. (et. all.) (Org). **Rethinking the New Medievalism.** Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2014

BODDEN, M. C. **Language as the site of revolt in medieval and Early Modern England:** speaking as a woman. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2011.

BUSSEY, Francesca Caroline. **“The World on the End of a Reed”:** Marguerite Porete and the annihilation of an identity in medieval and modern representations – a reassessment. 2007. 278f. Tese (Doutorado em Filosofia) - University of Sydney, 2007. Disponível em: <http://ses.library.usyd.edu.au/bitstream/2123/3875/1/The%20World%20on%20the%20End%20of%20a%20Reed%20Final%202007.pdf>. Acesso em: 22 fev. 2016.

BUTLER, Judith. **Problemas de gênero:** feminismo e subversão da identidade. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

BYNUM, Caroline Walker. **Holy Feast and Holy Fast: 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.

CHANCE, Jane. **The literary subversions of medieval women.** Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2007.

COLLINS, Patricia Hill. **Black feminist thought: knowledge, consciousness, and the politics of empowerment.** New York: Routledge, 2000

COTTRELL, Robert D. Marguerite Porete's Heretical Discourse; or, deviating from the model. **Modern Language Studies**, v. 21, n. 1, p. 16-21, 1991.

DAVENPORT, Anthony. **Medieval Narrative: an introduction.** Oxford: Oxford University Press, 2004.

DICKENS, Andrea Janelle. **The Female Mystic: great women thinkers of the Middle Ages.** London: I.B. Tauris, 2009.

DINSHAW, Carolyn; WALLACE, David (Ed.). **Medieval women's writing.** Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

DRONKE, Peter. **Las escritoras de la edad media.** Barcelona: Critica, 1995.

DUBY, Georges. **Idade Média, Idade dos Homens: do amor e outros ensaios.** São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

\_\_\_\_\_. **Damas do século XII.** São Paulo: Companhia das Letras, 2013.

DUBY, Georges; PERROT, Michelle. **História das Mulheres no Ocidente.** Porto: Afrontamento, 1991.

ELLIOTT, Dyan. **Proving Woman: female spirituality and inquisitional culture in the Later Middle Ages.** New Jersey: Princeton University Press, 2004.

FARMER, Sharon; PASTERNAK, Carol Braun (Ed.). **Gender and difference in the Middle Ages.** Minneapolis: University of Minnesota Press, 2003.

FIELD, Sean L. **The beguine, the angel and the inquisitor: the trials of Marguerite Porete and Guiard of Cressonessart.** Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 2012.

FIELD, Sean L.; LERNER, Robert E.; PIRON, Sylvain (Dir.). **Marguerite Porete et le Miroir des simples âmes: perspectives historiques, philosophiques et littéraires.** Paris: J. VRIN, 2013.

FORTES, Carolina C. É possível uma história medieval de gênero? Considerações a respeito da aplicação do conceito de gênero em história medieval. In: Seminário Internacional Fazendo Gênero, 7., 2006, Florianópolis. **Anais...** Florianópolis: UFSC, 2006. p. 1-7.

FOUCAULT, Michel. **A arqueologia do saber.** Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.

\_\_\_\_\_. **A ordem do discurso**. São Paulo: Loyola, 2013.

\_\_\_\_\_. **História da sexualidade: a vontade de saber**. São Paulo: Paz e Terra, 2014.

\_\_\_\_\_. **Microfísica do poder**. Rio de Janeiro: Graal, 2010.

FRAZÃO DA SILVA, Andréia Cristina Lopes. Reflexões sobre o uso da categoria gênero nos estudos de História Medieval no Brasil (1990-2003). **Caderno Espaço Feminino**. Uberlândia, v. 11. n. 14, p. 1-20, 1998/2.

\_\_\_\_\_. Reflexões metodológicas sobre a análise do discurso em perspectiva histórica: paternidade, maternidade, santidade e gênero. **Cronos**: Pedro Leopoldo, v. 6, p. 194-223, 2002.

\_\_\_\_\_. Reflexões sobre o paradigma pós-moderno e os estudos históricos de gênero. **Brathair**, São Luís, v. 2, n. 8, p. 75-84, 2008.

\_\_\_\_\_. Uma proposta de leitura histórica de fontes textuais em pesquisas qualitativas. **Revista Signum**. v. 16, n. 1, p. 131-153, 2015.

GOODMAN, Anthony. **Margery Kempe and her world**. Harlow: Pearson Education, 2002.

GREEN, Karen; MEWS, Constant J (Ed.). **Virtue Ethics for Women 1250-1500**. London: Springer, 2011.

HANAWALT, Barbara A.; WALLACE, David (Ed.). **Bodies and Disciplines: intersections of literature and history in fifteenth-century England**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996.

LARRINGTON, Carolyne. **Women and writing in Medieval Europe**. London: Routledge, 1995.

LAWRENCE-MATHERS, Anne; HARDMAN, Phillipa (Ed.). **Women and Writing, c. 1340-c. 1650: the domestication of print culture**. Suffolk, UK: York Medieval Press, 2010.

LE GOFF, Jacques. **Os intelectuais na Idade Média**. 3. ed. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1993.

LIBERA, Alain de. **Pensar na Idade Média**. São Paulo: Ed. 34, 1999.

LICHTMANN, Maria. Negative Theology in Marguerite Porete and Jacques Derrida. **Christianity & Literature**. [S.l.], v. 47, n. 2, p. 213-227, Winter 1998.

LOUGHLIN, Gerard (Ed.). **Queer Theology: rethinking the Western body**. Oxford: Blackwell Publishing, 2007.

MCGINN, Bernard (Ed.). **Meister Eckhart and the beguine mystics: Hadewijch of Brabant, Mechthild of Magdeburg and Marguerite Porete**. New York: The Continuum Publishing Company, 1994.

MEALE, Carol M. (Ed.). **Women and literature in Britain, 1150-1500**. 2. ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

- MORRISON, Susan Signe. **Women pilgrims in Late Medieval England: private piety as public performance**. London: Routledge, 2000.
- MULDER-BAKKER, Anneke B. (Ed.). **Seeing and Knowing: women and learning in Medieval Europe 1200-1550**. Turnhout: Brepols, 2004.
- MULDER-BAKKER, Anneke B.; MCAVOY, Liz Herbet (Ed.). **Women and experience in Late Medieval writing: reading the Book of Life**. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2009.
- NOGUEIRA, Maria Simone Marinho. A escrita feminina medieval: mística, paixão e transgressão. **Revista Mirabilia**, [S.l.], v. 17, p. 153-173, 2013/2.
- PEDRO, Joana. M.; SOIHET, Rachel. A emergência da pesquisa da História das Mulheres e das Relações de Gênero. **Revista Brasileira de História**. São Paulo, v. 27, n. 54, p. 281-300, 2007. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/rbh/v27n54/a15v2754.pdf>> Acesso em: 20 fev. 2016.
- PILOSU, M. **A Mulher, a Luxúria e a Igreja na Idade Média**. Lisboa: Estampa, 1995.
- POTESTÀ, Gian Luca; VIAN, Giovanni. **História do Cristianismo**. São Paulo: Edições Loyola, 2013.
- RAGO, Margareth. **A Aventura de contar-se: feminismos escrita de si e invenções da subjetividade**. Campinas, SP: Editora Unicamp, 2013.
- \_\_\_\_\_. Epistemologia feminista, gênero e história. In: PEDRO, J.; GROSSI, M. (Org.). **Masculino, feminino, plural**. Florianópolis: Ed. Mulheres, 1998.
- RENEVEY, Denis; WHITEHEAD, Christiania (Ed.). **Writing Religious Women: female spiritual and textual practices in Late Medieval England**. Cardiff: University of Wales Press, 2000.
- RICHES, Samantha; SALIH, Sarah (Ed.). **Gender and Holiness: men, women and saints in late medieval Europe**. London: Routledge, 2002.
- ROBINSON, Joanne Maguire. **Nobility and annihilation in Marguerite Porete's *Mirror of Simple Souls***. Albany, N.Y.: State University of New York Press, 2001.
- ROCHA, D.; DEUSDARÁ, B. Análise de Conteúdo e Análise do Discurso: aproximações e afastamentos na (re)construção de uma trajetória. **Revista Alea**, v. 7, n.2, p. 305-322, jul-dez. 2005
- RUFER, M. Experiencia sin lugar en el lenguaje: enunciación, autoridad y *la historia de los otros*. **Relaciones**, n. 133, p. 109-115, invierno de 2013.
- SALIH, Sarah. **Versions of virginity in Late Medieval England**. Cambridge: D.S. Brewer, 2001.
- SCOTT, Joan. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. **Revista Educação e Realidade**, v. 20, n. 2, p. 71-99, jul./dez. 1995.



\_\_\_\_\_. Igualdad versus diferencia: los usos de la teoría postestructuralista. **Feminist Studies**, v. 14, n. 1, p. 85-104, primavera 1988.

SCHWARTZ, Sílvia. Marguerite Porete: Mística, apofatismo e tradição de resistência. **Numen: Revista de estudos e pesquisa da religião**. Juiz de Fora, v. 6, n. 2, p. 109-126, 2003.

SCHMITT, Jean-Claude. **O corpo, os ritos, os sonhos, o tempo**: ensaios de antropologia medieval. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

SMITH, Katherine A.; WELLS, Scott (Ed.). **Negotiating Community and Difference in Medieval Europe**: gender, power, patronage and the authority of religion in Late Christendom. Leiden: Brill, 2009.

SPIVAK, G. Puede hablar el subalterno?. **Revista Colombiana de Antropología**, v. 39, jan.-dez. 2003, pp. 297-364.

TILLY, Linda. Gênero, história das mulheres e história social. **Cadernos Pagu**, v. , n. 3, p. 29-62, 1994.

VAUCHEZ, Andre. **A espiritualidade da Idade Média ocidental**: século VIII – XIII. 2. ed. Lisboa: Editorial Estampa, 1995.

\_\_\_\_\_. **Esperienze religiose nel Medioevo**. Rome: Viella, 2003.

VERGER, J. **Cultura, ensino e sociedade no Ocidente nos séculos XII e XIII**. Bauru: EDUSC, 2001

WATT, Diane. **Medieval Women's Writing**: works by and for women in England, 1100-1500. Cambridge: Polity Press, 2007.

\_\_\_\_\_. (Ed.). **Medieval women in their communities**. Cardiff: University of Wales Press, 1997.

WEI, Ian P. **Intellectual Culture in Medieval Paris**: theologians and the university c. 1100-1330. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.

WHITE, Hayden. **Trópicos do Discurso**: ensaios sobre a crítica da cultura. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2014.