



**UFPB**

UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA  
CENTRO DE EDUCAÇÃO  
PROGRAMA DE PÓS - GRADUAÇÃO  
EM CIÊNCIAS DAS RELIGIÕES

AMANDA OLIVEIRA DA SILVA PONTES

*AMAR A DEUS E AMAR A SI: IMAGENS NO ESPELHO DA EXPERIÊNCIA  
MÍSTICA EM MARGUERITE PORETE*

João Pessoa

2016

AMANDA OLIVEIRA DA SILVA PONTES

***AMAR A DEUS E AMAR A SI: IMAGENS NO ESPELHO DA  
EXPERIÊNCIA MÍSTICA EM MARGUERITE PORETE***

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões da Universidade Federal da Paraíba, como exigência parcial para obtenção de título de MESTRE em Ciências das Religiões.

Orientadora: Professora Dr.<sup>a</sup> Suelma de Souza Moraes  
Co-orientadora: Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Maria Simone Marinho Nogueira

João Pessoa

2016

P814a Pontes, Amanda Oliveira da Silva.  
Amar a Deus e amar a si: imagens no espelho da  
experiência mística em Marguerite Porete / Amanda Oliveira da  
Silva Pontes.- João Pessoa, 2016.  
97f.  
Orientadora: Suelma de Souza Moraes  
Coorientadora: Maria Simone Marinho Nogueira  
Dissertação (Mestrado) - UFPB/CE  
1. Porete, Marguerite, 1250-1310. 2. Ciências das religiões.  
3. Mística. 4. Espelho. 5. Amor. 6. Si mesmo.

UFPB/BC

CDU: 279.224(043)

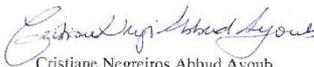
UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA  
CENTRO DE EDUCAÇÃO  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DAS RELIGIÕES

*"AMAR A DEUS E AMAR A SI: IMAGENS NO ESPELHO DA EXPERIÊNCIA  
MÍSTICA EM MARGUERITE PORTE"*

Amanda Oliveira da Silva Pontes

Dissertação apresentada à banca examinadora constituída pelos seguintes professores:

  
Suelma de Souza Moraes  
(orientadora/PPGCR/UFPB)

  
Cristiane Negreiros Abbud Ayoub  
(membro-externo/UFABC)

  
Roberto Rondon  
(membro-interno/UFPB)

Ao meu pequeno João, reflexo do amor divino.

## AGRADECIMENTOS

À minha amada mãe Alzira e ao meu querido pai Geraldo, toda gratidão do mundo.

Ao meu companheiro e amigo, Átila Henrique, pelas palavras de incentivo e por me reanimar nos momentos mais difíceis do desenvolvimento deste trabalho.

À querida Prof.<sup>a</sup> Maria Simone, de quem primeiro ouvi o nome de Marguerite Porete, agradeço por ter provocado em mim o deslumbre pela Filosofia Medieval. Agradeço ainda pela contínua orientação, encorajamento e cuidado que, por vezes, ultrapassa a dimensão orientadora-orientanda.

À minha orientadora Prof.<sup>a</sup> Suelma Moraes por ter gentil e carinhosamente acolhido este projeto de pesquisa.

Ao Departamento de Pós-Graduação em Ciências das Religiões da Universidade Federal da Paraíba, pelo auxílio institucional e pelos recursos disponibilizados.

Agradeço à CAPES pela bolsa concedida, possibilitando a realização desta pesquisa.

Ao excepcional quarteto: Tadeu, Davi, Fagner e Lorena, pela amizade e cumplicidade nos momentos mais tensos do Mestrado. A alegria e as palavras destes amigos foram o acalento necessário!

Ao maior de todos os deuses... O Amor!

*“Antes de todos os deuses, criou o amor”.*

(Parmênides de Eléia)

*“Amai e fazei tudo o que quiserdes”.*

(Marguerite Porete)

## RESUMO

Marguerite Porete é uma mística francesa do século XIII que mostrou peculiar interesse em defender o que há de mais íntimo no interior do humano, o que ele possui em seu íntimo é o selo da eternidade e este selo impresso na alma é o Amor. O discurso desta mulher está focado essencialmente em apontar a natureza eterna e divina da alma (Amor) e como esta alma percebe e retorna à sua essência a partir de seu encontro místico com Deus. Na dissertação que ora se apresenta, organizamos os princípios que orientam a experiência de união e retorno desta alma à Divindade, com o objetivo de discutir a ideia de que a alma enquanto ama a Deus e torna-se Deus, a si mesma se ama, dado que ela é espelho e imagem de Deus. Como consequência da análise dos conceitos de alma, amor e alteridade investigados no livro de Marguerite Porete (*O espelho das almas simples e aniquiladas e que permanecem somente na vontade e no desejo do Amor*) chegamos a reflexão sobre como a alma se descobre e ressurgue na forma de Deus e unida à Trindade graças a presença do Amor. Na obra poretiana, esta ideia se mostra traduzida na metáfora da imagem de Deus no espelho da alma.

**Palavras-chave:** Marguerite Porete. Mística. Espelho. Amor. Si mesmo.

## **ABSTRACT**

Marguerite Porete is a French mystic of the thirteenth century which showed particular interest in defending what is most intimate in the human, what he has in his heart is the seal of eternity and this stamp printed in the soul is Love. The speech of this woman is focused mainly on point the divine and eternal nature of the soul (love) and how this soul perceives and returns to its essence from his mystical encounter with God. In this dissertation, organize the principles that guide the union of experience and return this soul to the Divinity, in order to discuss the idea of the soul as love God and becomes God itself is love, as it is the mirror and image God's. As a result of analysis of the concepts of soul, love and otherness investigated in the book of Marguerite Porete (The mirror of simple and annihilated souls and only remain in the will and desire of love) we come to reflect on how the soul discovers and resurfaces in form of God and united to the Trinity through the presence of Love. In poretiana work, this idea is shown translated in the metaphor of God's image in the mirror of the soul.

**Key-word:** Marguerite Porete. Mystic. Mirror. Love. Self.

## SUMÁRIO

### INTRODUÇÃO

1. Apresentação.....10
2. Síntese introdutória sobre o pensamento de Marguerite Porete.....13

### CAPÍTULO I: O IMAGINÁRIO SOCIAL E O *STATUS QUAESTIONIS*

1. Marguerite Porete e o *Espelho* - Estilo, Estrutura e Ideias centrais.....18
  - 1.1. As mulheres e as letras.....23
  - 1.2. Marguerite Porete e as *beguinhas*.....30
2. Propostas para uma abordagem metodológica: Uma análise hermenêutico-filosófico-literária sobre o *Espelho das Amas Simples*.....35
3. Marguerite Porete e o Neoplatonismo: Filosofia, Mística e Linguagem.....44
  - 3.1. Filosofia e Teologia em Marguerite Porete - O olhar para *si* em busca de Deus...51

### CAPÍTULO II: MÍSTICA, ALTERIDADE E O *SOI-MÊME*

1. A doutrina do Amor: Uma experiência de alteridade e de si mesmo.....56
  - 1.1. Amor.....57
  - 1.2. Alma.....60
  - 1.3. *Le moi* e a alteridade.....66

### CAPÍTULO III: O ESPELHO DA ALMA, A IMAGEM DE DEUS

1. *Fundo sem fundo* – Reflexões sobre o Nada.....72
2. O Espelho da Alma.....73
3. A Imagem de Deus.....77

**CONCLUSÃO.....87**

**REFERÊNCIAS.....91**

## INTRODUÇÃO

### 1. Apresentação

Pensamos que o tema da mística em qualquer área do conhecimento humano, por exemplo, a filosofia, a teologia ou a literatura, dificilmente é abordado e conduzido para o centro das discussões sem que se tenha algum tipo de receio, pois logo julga que se trata de um terreno perigoso para o bom cultivo da racionalidade e que se situa tão somente no plano da fé – a teologia o lança para o campo das heresias – ou ainda que está longe de se relacionar com o rigor lógico e dialético característico da filosofia, da teologia. Talvez, a literatura melhor se relacione com este tema graças a sua versatilidade em traduzir o mundo através de uma perspectiva estética e a sua disposição para vislumbrar o todo. Mas, de modo geral, as ciências humanas resistem em considerar a mística como um modo de saber. Não poderia ser diferente, já que a mística possui um caráter extraordinário e transcendente, que se estabelece necessariamente fora do campo da normalidade da vida humana e, por isso, não se instaura em lugar algum. É, entretanto, exatamente neste “não-lugar” que a mística nos mostra um outro olhar sobre o homem e sobre o transcendente. A mística, enquanto uma teoria sobre a vivência ou teoria sobre a experiência humana do transcendente, apresenta uma exuberância de pensamento efetivamente fecundo e indispensável para a compreensão do homem em sua totalidade.

Não é possível realizar uma sistematização da mística já que ela está imediatamente ligada à vida do espírito, à vivência espiritual do homem e, por isso mesmo, está sempre permeada de subjetividade. Pode-se, todavia, buscar uma fenomenologia ou uma hermêutica dos seus discursos, como será visto adiante.

Durante este trabalho, faremos nossa opção metodológica levando em conta o objeto central de nossa pesquisa, qual seja, o discurso místico de Marguerite Porete, centrando-nos nos conceitos de alma e espírito enquanto princípios que constituem o “eu” ou o si mesmo na mística poreteana (distinto do “eu” psicológico definido como sendo um conjunto de sentimentos e sensações guiados a partir da afirmação da vontade, o “eu” como algo determinado e distante da noção de ser imutável e eterno), e o conceito de Amor enquanto princípio que desvela a face de Deus neste “eu” indeterminado e infinito.

Ora, uma das principais características utilizadas para se definir um autêntico místico é o desapego das coisas e de si mesmo. A ideia de desapego é bastante explorada e praticada pelo místico justamente por acreditar que a vontade e o desejo são elementos que compõem o “eu” e, aniquilando esta vontade e desejo, aniquila a si mesmo. Na mística poretiana, por

exemplo, a vontade do “eu” é aniquilada para se acolher a Vontade eterna daquele que *É* para então receber o Ser, tornando-se Deus (Cf. PORETE, [1 e 26], p.32 e 71)<sup>1</sup>. Na verdade a palavra “eu” é usada aqui somente para representar aquele sujeito eterno e indeterminado que ao ser posto no mundo criado torna-se uma alteridade separada de Deus<sup>2</sup>. Este eu é uma “pessoa” ou uma figura Divina que agora compõe a essência de Deus. Marguerite Porete utiliza o conceito teológico da Trindade Divina para mostrar como a operação de união da alma com Deus é a mesma operação realizada na Santíssima Trindade. Como nos diz Porete ([68], p.123), a alma “está totalmente abandonada, fundida e absorvida, anexada e unida à elevada Trindade; e não pode querer senão a vontade divina por meio da obra divina de toda a Trindade”<sup>3</sup>.

Neste sentido, ao ser anexado à Trindade a alma retoma a sua forma de alteridade unida a Deus, a alma é o próprio Deus. Com efeito, a problemática que aqui enfrentamos é semelhante a que enfrenta o conceito de Trindade na tradição cristã: três “pessoas” divinas e um único Deus. Já que Deus pai, Deus filho e Deus Espírito Santo são um só e são em si mesmo, a alma e Deus é um só e em si mesmo, mas aquela é absorvida e fundida em Deus. Esta problemática será melhor discutida durante este trabalho.

Mais adiante, faremos uma breve síntese introdutória do pensamento teológico filosófico de Marguerite Porete. Antes, porém, apresentamos como este trabalho está dividido em capítulos e as respectivas propostas de discussões de cada capítulo.

O primeiro capítulo apresenta um panorama geral do imaginário social e simbólico das mulheres na Idade Média e o contexto literário-filosófico no qual viveu Marguerite Porete, destacando também o movimento espiritual das beguinas no qual a figura de Marguerite Porete esteve apensada, tendo em vista a relevância deste contexto na constituição de sua escrita e de seu discurso. Ainda neste capítulo falamos brevemente sobre a abordagem metodológica que utilizamos na execução desta pesquisa, levando em conta a complexidade

---

<sup>1</sup> Neste trabalho, fazemos uso da tradução em língua portuguesa feito por Sílvia Schwartz que foi editada e publicada no ano de 2008 pela Editora Vozes. Todavia, na medida em que julgarmos necessário, podemos fazer algumas modificações ou alterações nesta tradução. Desse modo, as citações em português da obra de Porete serão referenciadas simplesmente por PORETE, [capítulo], página, referente à página da edição de 2008 com tradução de Sílvia Schwartz ou ainda simplesmente MP.[Cap.], p., para as citações não recuadas. Também quando colocarmos as citações do livro de Marguerite Porete será apresentado em nota de rodapé o original bilíngue em médio-francês e latim de GUARNIERI e VERDEYEN, 1996 (Corpus Christianorum, Continuatio Medievalis) e que serão referenciados por *Mirouer*, [capítulo], página, folha e linha.

<sup>2</sup> Entende-se por alteridade *separada* de Deus àquela em que a alma poretiana não está em união mística com Deus, isto é, não está unida à Trindade. Esta alma se apresenta como um ser que é *outro* em relação a Deus. O contrário, a alteridade em Deus, ocorre quando a alma está unida à Trindade, sendo *outro* em Deus, ou seja, a alma é *outro* na Trindade. Adiante, discutimos mais detalhes sobre esta questão.

<sup>3</sup> *Amour*. - Ceste Ame, dit Amour, est toute remise, fondue et tiree, jointe et unie a haulte Trinité; et ne peut vouloir sinon la divine volenté par la divine oeuvre de toute la Trinité (*Mirouer*, [68], p.190-192, f60r-60v, 51).

de nosso objeto que não é outro senão a mística poretiana. Por isso, também buscamos apresentar um conceito de mística que aqui empregamos, aproveitando o momento para situar a mística especulativa de Marguerite Porete, por meio da apresentação de seu discurso, do seu estilo de escrita e de sua linguagem e expressão filosófica e teológica.

No segundo capítulo, expõem-se três elementos-chave para a realização de uma hermenêutica filosófico-literária da experiência mística de Marguerite Porete elencadas da seguinte maneira: (Elemento 1-) **Amor** – é a personagem central da obra poretiana, é o próprio Deus em diálogo com a Alma. (Elemento 2-) **Alma** – é a personagem-centro no qual se dará a experiência mística – Núcleo do Amor – que se tornará Amor e Amor se revelará nela. (Elemento 3-) **Alteridade/Si mesmo**<sup>4</sup> – no discurso é o elemento que compõe a Alma, o espírito e a relação de união efetiva destas com Deus. Neste ponto será discutida a experiência mística poretiana levando em conta a unicidade e unidade desta experiência. A unidade e a unicidade serão tratadas não como princípios teológicos de Deus, mas como bases distintas que fundamentam a experiência mística no pensamento de Marguerite Porete.

Da análise destes elementos-chave para a leitura da obra poretiana, examinamos cautelosamente os conceitos de alteridade e de *moi* em Porete para que possamos investigar como a alma se constituirá como imagem e espelho de Deus, questão a ser discutida no capítulo seguinte.

No terceiro e último capítulo apresentamos mais especificamente o objeto de nossa investigação fundamentado no conceito de amor que se mostra desvelado no livro de Porete. Neste capítulo, o objetivo é compreender a riqueza da metáfora do espelho encontrada na obra de Porete. Os processos de aniquilamento e nadificação da alma serão vistos como maneiras que esta alma tem de receber o Ser de Deus; são processos que retiram a alma de sua vontade para conduzi-la ao lugar onde ela deve estar *sem si mesma* e assim *Ser* espelho e imagem de Deus.

Como dissemos, o discurso de Marguerite Porete é estruturado em torno do conceito de amor. Futuramente veremos que a experiência mística narrada no *Espelho* poretiano pode ser chamada de experiência do amor justamente pela importância que esta categoria possui em seu discurso, esta é a razão pelo qual o nomeamos aqui de “doutrina do amor” ou “teoria do amor” poretiano.

---

<sup>4</sup> O termo *alteridade* na obra de Marguerite não aparece de maneira conceitual, porém está expresso em estado de vestígio no próprio discurso e nosso trabalho será o de destacá-lo e selecioná-lo dentro da narrativa poretiana para então sobre ele refletirmos. Este conceito também está relacionado, sobretudo àquilo que definimos como *mística* no primeiro capítulo, como relação direta entre o humano e o divino, como vida do espírito e discurso sobre esta vida.

## 2. Síntese introdutória sobre o pensamento de Marguerite Porete

Há alguns anos atrás o nome de Marguerite Porete de um modo mais geral era pouco conhecido dentro das universidades. Nas universidades brasileiras, seu pensamento não é facilmente reconhecido ou acolhido pela teologia ou pela filosofia. Todavia, esta realidade começa a ser transformada. Os estudos sobre Porete em outros países do mundo, por exemplo, aparecem com mais frequência. A Espanha talvez ganhe destaque neste campo já que lá existe um respeitável grupo de pesquisa<sup>5</sup> sobre a mística e suas relações e confluências com a literatura. Neste grupo, o pensamento de Marguerite Porete é amplamente explorado. No que concerne ao Brasil, embora já seja possível encontrar um crescente interesse por esta temática e pelo pensamento de Marguerite Porete, insistimos ainda em ressaltar a urgência em realizarmos mais estudos sobre Porete e a mística feminina medieval em nossa língua e país. Temos a firme convicção de que nos falta muito ainda a ser conhecido sobre esta mulher e de que seu pensamento tem muito a contribuir para as chamadas ciências humanas.

Com o objetivo de compreendermos quem foi Marguerite Porete e o que significou as suas ideias para a história do pensamento introduzimos este trabalho falando um pouco sobre o contexto vivido pela nossa autora e como se desenvolve sua obra mística.

Marguerite *dicta* Porete<sup>6</sup> nasceu aproximadamente entre os anos de 1250-1260 na região norte da França Medieval, nos limites do Condado de Hainaut. Sobre sua vida pouco se sabe, as informações sobre como viveu são escassas. Em relação a sua obra, é provável que tenha escrito outros livros, no entanto, somente chegou até nós o *Mirouer* ou *Espelho*. Em francês-médio, o título completo de sua obra é bastante extenso, *Le mirouer de âmes simples et anienties et que seulement demeurent en vouloir et desir d'amour* e foi traduzido para o

---

<sup>5</sup> O Grupo de Investigación de la Bibliotheca Mystica et Philosophica Alois M. Haas foi constituído como resultado de trabalhos de pesquisas realizadas em torno do tema das tradições espirituais do Ocidente e que possui como referência bibliográfica a *Bibliotheca Mystica et Philosophica Alois M. Haas* (reúne mais de 40.000 exemplares doados pelo professor Alois Maria Haas – medievalista e historiador na Universidade de Zürich – a Universidade Pompeu Fabra na Espanha e que foi fundado no ano de 2003) e ao longo dos anos, a partir do abordagem e da temática da história das religiões, dedica-se à investigação da espiritualidade ocidental, a literatura mística e a religiosidade humana. Este grupo, que existe desde 2009, conta com dois núcleos de pesquisa: Estudos comparativos da Idade Média e do século XX (Coordenado por Victoria Cirlot) e os Estudos de estética e religião (Coordenado por Amador Vega). Para obter mais informações sobre este grupo segue a página do site da Universidade Pompeu Fabra <http://www.upf.edu/iuc/es/recerca/grups/bibliotheca-haas.html>.

<sup>6</sup> Sobre a biografia de Marguerite muito pouco se sabe. É a partir de crônicas da época, dos autos do processo que a condenou como herege recidiva, impenitente e relapsa, e mesmo a partir de seu livro, que foi possível constituir quem foi e como viveu Marguerite, até mesmo o seu nome possui uma origem incerta, já que não se sabe qual a procedência do nome *Porete*. É neste sentido que Marguerite é chamada ou dita *Porete*, *Porrette* ou *Poirette* tal como se apresenta nos documentos da Inquisição (Cf. VANEIGEM, Raoul. *The Movement of the Free Spirit*. New York: Zone Books, 1998, p. 128. Cf. SALÉ, Cláudia. *La mystique féminine dans la région Rhéno-flamande*. (XII et XIII e siècle). In: Parcs d'Étude et de Réflexion La Belle Idée, 2013, p.39. Cf. ACOSTA, Pablo. *Poética de la visibilidad del Mirouer des simples ames de Marguerite Porete*. Tesis (Doctoral en humanitats) – Departamento de Humanitats, Universitat Pompeu Fabra. Espanha, 2009, p. 4).

português por *O espelho das almas simples e aniquiladas e que permanecem somente na vontade e no desejo de Amor*. O *Espelho* é reconhecidamente um dos textos mais instigantes e singulares dentro da literatura espiritual como também um dos mais antigos textos místico da França, como disse a estudiosa italiana Romana Guarniere (Cf. GUARNIERE *apud* TEXEIRA, 2008, p.17).

Escrito sob a forma de um tratado didático acerca da experiência pessoal, direta e imediata com o divino, o livro contém um discurso teológico e filosófico sobre a experiência do amor em seu grau mais intenso. A obra apresenta uma proficuidade notável no que diz respeito ao campo da espiritualidade e uma profundidade discursiva no que concerne à filosofia e à teologia. A escrita de Marguerite Porete expõe um diálogo entre diversos personagens que, sobretudo, são representações e variáveis da alma humana e de Deus. Por exemplo, entre os diversos personagens que atuam na obra, encontramos *Amor* que simboliza a Divindade. No livro a protagonista *Amor* é o próprio Deus. A *Alma*<sup>7</sup> é uma personagem que representa a humanidade, a finitude humana e a sua capacidade de se transformar plenamente em Deus e, portanto, transformar-se em *ser* infinito; por sua vez, a *Razão*, que também é uma das figuras principais no livro poretiano, reproduz a capacidade humana de julgar e raciocinar, encarnando uma personalidade inteiramente finita e limitada para compreender a experiência amorosa de Deus, que ultrapassa a dimensão do rigor da lógica e da argumentação, e cuja razão não consegue alcançar por seus próprios termos. Nesta “trama”, Porete apresenta o itinerário que a Alma segue em busca da vivência afetiva com a Divindade.

No seio desta experiência mística poretiana está concentrada à ideia de um retorno da alma ao Nada, ou seja, ao estado de completa nadaificação ou de nada-ser para que então venha a receber o Ser de Deus. Porete projeta esta ideia do Nada da Alma a partir do conceito de recriar (Cf. PORETE, [19 e 30], p. 62 e 75), numa síntese Porete diz:

[...] Dizei a mim por que Ele seria tão cuidadoso em me **criar, me redimir e me recriar para me dar tão pouco, Ele que tem tanto para dar?** Mas ninguém se atreva a falar de coisas que se esforce para fazer. Realmente, diz essa Alma, eu não sei, ele diz estas palavras ao coração, mas se eu tivesse qualquer coisa para dar, não lhe daria tão pequena porção, **eu que não sou nada**, e Ele que é tudo<sup>8</sup> (PORETE, [30], p.75, grifo nosso).

<sup>7</sup> Quando iniciarmos a palavra Alma com letra maiúscula, falamos da alma enquanto a personagem do livro de Marguerite Porete. Para a mesma palavra iniciada em letra minúscula utilizamos a noção de alma enquanto *psique* em grego e *anima* em latim. Assim também quando falamos do Amor, com inicial maiúscula, estamos falando do Amor de Deus, que é Deus, o Amor mãe, como coloca Marguerite Porete. O amor, com letra inicial minúscula, refere-se ao “amor filho”, o amor humano (Cf. PORETE, [56], p.108).

<sup>8</sup> *L’Ame Esbahye*. - Hee, tres doulce Amour, dit ceste Ame Esbahye, pour Dieu! dictes moy pourquoy estoit il si soigneux de moy creer ne racheter ne recreer, pour si pou me donner, luy qui a tant a donner ? Mais au fort, on n’ose parler de chose qu’il vieulle faire. Vrayement, dit ceste Ame, je ne sçay, mais se ainsi estoit que j’eusse

Com efeito, criar-se novamente em Deus e por meio Dele a partir do processo de tornar-se Nada indica a concepção de um retorno para o “lugar” onde a alma ainda não era na sua finitude, ainda não existia no mundo ou não tinha começo. A ideia de começo é apresentada como sinônimo de início da criação das coisas por Deus e revela a noção de finitude, de existência finita no mundo finito criado por Deus. Por isso a Alma diz que já era amada por Deus quando ainda era sem começo e depois de recriada recebe novamente a Bondade Divina, desta vez recebe sem começo e sem fim, isto é, na eternidade e infinitamente (Cf. PORETE, [117], p.185).

Sobre a tríade: Criar, Redimir e Recriar, podemos dizer que estas se referem propriamente ao percurso da alma em busca de Deus e em direção ao aniquilamento. Criação e redenção são temas conhecidos e discutidos pela teologia e pela filosofia cristã, entretanto, Porete acrescenta um novo elemento na relação Deus-Alma que é a noção de recriar e que será melhor analisado no decorrer deste trabalho.

Logo, Marguerite Porete defende que a alma já existia antes de sua própria criação no mundo, antes de ter um começo finito. A alma possui uma existência eterna assim como Deus, posto que ela já exista no conhecimento de Deus, sem que ela, por ela mesma, fosse conhecida. Diz Porete ([35], p.82), “Portanto, à medida que Deus é, Ele que é sem começo, eu sou pelo saber divino, e serei interminavelmente, já que desde aquele tempo Ele amou, diz a Alma, por sua bondade, a obra que faria em mim por seu poder divino”<sup>9</sup>.

Desse processo, a ideia de retorno da alma ao lugar “sem começo” é o ponto alto da experiência mística poretiana, sendo este, portanto, consequência do amor primordial da Alma por Deus e do processo de aniquilação pela qual a alma trespassa até que ela nada mais ame ou seja senão unicamente Puro Amor. Como efeito desta “resiliência” da Alma, ela passa a contemplar e ser Tudo, isto significa que esta Alma se transmuta em divina, toma sua parte em Deus e torna-se Deus. Neste estado, não há mais vontade ou desejo na Alma que não seja Vontade e Desejo de Amor e, conforme Porete ([138] p.227 ), “essa simples vontade, que é a divina vontade, coloca a Alma no ser divino: mais alto ninguém pode ir, nem mais profundamente descer, nem mais desnudo pode estar”<sup>10</sup>.

---

que donner, je ne luy feroye pas si petite porcion, moy qui suis nient, et il est tout (*Mirouer*, [30], p.100, f34r, 45l).

<sup>9</sup> Ainsy donc, puisque des lors que Dieu est, qui est sans commencement, j’ay esté ou savoir divin, et que je seroie sans fin, doncques des lors ama il, dit l’Ame, de sa bonté l’oeuvre qu’il feroit en moy de sa divine puissance (*Mirouer*, [35], p.114-116, f38v, 35l).

<sup>10</sup> Et ce simple vouloir, qui est divin vouloir, met l’Ame en divin estre: plus hault ne peut nul aler, ne plus parfont analer, ne plus nulz homs estre (*Mirouer*, [138], p.402, f118v, 10l).

Amor: - Eu sou Deus, diz Amor, porque Amor é Deus e Deus é Amor, e essa Alma é Deus por condição do Amor. **Eu sou Deus pela natureza divina e essa Alma é Deus pela justiça d'Amor.** Assim, essa preciosa amada minha é ensinada e dirigida por mim, sem ela, pois ela foi transformada em mim e, tal fim, diz Amor, consiste no meu alimento<sup>11</sup> (PORETE, [21], p. 65-66, grifo nosso).

Essa Alma converte-se em Puro Amor (que é Deus mesmo) e, deste modo, a Alma que se tornou Deus e é Puro Amor não ama outra coisa senão a si mesma *sem si mesma*, uma vez que agora seja Deus. Será, pois, esta última questão, o amor da Alma por Deus e consequentemente por si mesma, a demanda que aqui discutiremos ao longo deste trabalho.

A experiência mística poretiana enfatiza uma relação direta, imediata e pessoal entre ela e Deus, destacando essencialmente a ideia de *Amor e Ser* enquanto elementos que estão no imo do processo de tornar-se Deus. À vista disso, a proposta que ora se expõe nesta dissertação acena para os aspectos teológicos e filosóficos apresentados na obra poretiana, evidenciando a relação entre Deus e a Alma enquanto sujeitos da experiência, permeados, sobretudo, pelo elemento do Amor e do Ser.

Aqui, portanto, temos o objetivo de refletir sobre a mística de Marguerite Porete voltando-nos para a relação humano-divino a partir do conceito de Amor e Ser, especificamente, tratando de analisar a função que o Amor desempenha enquanto elemento indispensável e unificador na formação do eu místico – o “eu” de que falamos é o próprio sujeito que fala, que escreve e que experiencia o divino na obra poretiana, ou seja, é a própria Alma/Amor que será analisado – como ser amante e amado e ainda atentamos para o que este “eu” é quando está completamente imerso na Divindade. Porque, como diz Porete:

Amor: - Essa Alma, diz Amor, por muito tempo viu e soube que não há maior discernimento que a temperança, nem riqueza maior que a suficiência, nem força maior que o amor. Essa Alma, diz Amor, **tem a memória, o intelecto e a vontade totalmente no abismo do ser uno, isto é, em Deus. E tal estado lhe dá o ser**, sem que ela saiba, nem sinta, nem queira qualquer estado, exceto somente o ordenado por Deus<sup>12</sup> (PORETE, [43], p.93, destaque nosso).

Em última instância, objetivamos investigar o amor da Alma por Deus e seu consequente amor por si mesma – pois que amando a Deus, a si mesma se ama – dentro da união amorosa e mística poretiana.

<sup>11</sup> *Amour*. - Je suis Dieu, dit Amour, car Amour est Dieu, et Dieu est amour, et ceste Ame est Dieu par condition d amour, et je suis Dieu par nature divine, et ceste Ame l'est par droicture d'amour. Si que ceste precieuse amye de moy est aprinse et menee de moy sans elle, car elle est muee en moy, et telle fin, dit Amour, prent ma norriture (*Mirouer*, [21], p.82, f28r, 451).

<sup>12</sup> *Amour*. - Ceste Ame, dit Amour, a pieça veu et sceu que il n'est si grant sens comme datrempance, ne si grant richesse comme de souffisance, ne si grant force comme damour. Ceste Ame, dit Amour, a la memoire et l'entendement et la voulenté abysmé tout en ung estre, c'est en Dieu; et tel estre luy donne estre, sans savoir, ne sentir, ne vouloir nul estre, fors seulement l'ordonnance de Dieu (*Mirouer*, [43], p.134-136, f44r, 551).

Como podemos perceber, Marguerite Porete assume um discurso místico filosófico que a tradição teológica cristã contundentemente rejeita. Para esta tradição, a alma não pode tornar-se Deus, a alma não existia antes do mundo criado, a alma não é reflexo de Deus, ela não pode ser Seu espelho. Por isso mesmo, a autora e escritora do *Espelho* foi condenada e executada por dizer e pensar aquilo que não pode ser pensado, tampouco, poderia ser dito e escrito.

No mais, é notável perceber diante do que colocamos que Marguerite Porete nos legou uma riqueza de pensamento, desenvolvendo um estilo de escrita e literatura própria, apresentando uma teologia e filosofia singular, apesar de termos acesso exclusivamente ao livro *Espelho das Almas Simples*. Sua linguagem, seu modo de escrita e seu discurso carregam uma expressividade significativa do ponto de vista espiritual, intelectual e também feminino, já que é desta condição e lugar que dialoga.

Por fim, podemos dizer que é precisamente por meio de sua biografia refletida no seu *Espelho* que iremos chegar à doutrina ou teoria do Amor de Marguerite Porete, comunicado a nós por meio de uma linguagem literária, filosófica e simbólica.

## CAPÍTULO I

### O IMAGINÁRIO SOCIAL E O *STATUS QUAESTIONIS*

#### 1. Marguerite Porete e o *Espelho* – Estilo, Estrutura e Ideias centrais.

Marguerite de Hainaut, também conhecida como Marguerite Porete, escreveu o *Espelho das Almas Simples*<sup>13</sup> na data aproximada entre 1290 e 1306. O livro atravessou todo o período medieval e moderno sem reconhecimento sobre sua autoria. A princípio a autoria deste livro foi atribuída a uma beata húngara dominicana e não a Porete. Apenas por meio de pesquisas feitas pela italiana Romana Guarnieri, Marguerite Porete foi reconhecida como autora do *Espelho* no ano de 1944.

Esta obra fundamenta o que sabemos sobre Porete em termos de pensamento e de sua experiência mística. O *Espelho das almas simples* foi escrito originalmente em língua picarda, uma língua românica muito similar ao francês, esta língua é uma espécie de dialeto falado naquela região. Escrito em estilo literário profano, em forma de diálogo e de canção, de poesia e prosa, o *Espelho* relata a experiência do encontro imediato entre o espírito humano e o Divino Amor. Podemos dizer que o livro é uma *mistagogia*, escrito de modo dialógico, sob a forma de um tratado didático. Segundo GUARNIERE *apud* TEXEIRA (2008, p.19), o livro de Porete esconde na realidade uma autobiografia mística. Sendo a expressão “escrita” da experiência mística pessoal de Marguerite, o livro se revela ora como guia espiritual que conduz as Almas em direção a Deus, ora como uma autobiografia mística. O *Espelho* é uma espécie de alegoria mística sobre o roteiro que as almas seguem em busca da união perfeita com Deus. Esta união dar-se por meio de um processo de despojamento, chamado por Marguerite de aniquilamento, no qual a alma abandona todas as seguranças e mediações para se encontrar com Deus.

Imediatamente devemos dizer que a Alma/alma poretiana, assim como para toda a tradição cristã medieval, é uma substância espiritual de caráter animado, isto é, detém uma função animadora, é tripartida em memória, intelecto e vontade. Porete ([23], p.68, grifo nosso) afirma, “tal Alma, diz Amor, por meio da humildade, **tem a memória, o intelecto e a**

---

<sup>13</sup>Após ser publicado, o livro *Mirouer* de Marguerite sofrerá um primeiro processo entre os anos de 1290 e 1306 pelo bispo de Cambrai, Guy de Colmieu. O livro, portanto, foi proibido de circular, ser lido ou divulgado logo após ter se tornado público. No entanto, ignorando as proibições, Marguerite continuava a ensinar seu pensamento e constituir sua mística. Ela sofreu um julgamento e foi executada em 1310, seu processo teve duração de um ano e meio aproximadamente, entre os anos de 1309 a 1310, Marguerite foi julgada como herege impenitente e relapsa. Sobre a sentença e condenação de Marguerite Porete e sua obra Cf. ALMEIDA, Rute Salviano, *Uma voz feminina calada pela inquisição – A religiosidade no final da Idade Média, as Beguinas e Marguerite Porete*. São Paulo: Hagnos, 2011. Cf. BARTON, Richard. *The trial of Marguerite Porete* (1310). In: <http://www.uncg.edu/~rebarton/margporete.htm>.

**vontade num abismo**, possui a compreensão penetrante por meio da sutileza, e é muito livre em todos os lugares pelo amor da Deidade”<sup>14</sup>. Neste sentido, já encontramos ecos da influência do filósofo Agostinho no discurso de Marguerite Porete e sobre isto discutiremos adiante.

É interessante que para a mística de Hainaut, a alma simples, aquela que foi aniquilada, “enxerga” as coisas divinas claramente, quer dizer, é capaz de **saber, perceber e compreender** – exercício próprio da alma - por intermédio dos olhos do *intelecto* e do *amor*, por meio da *sutileza do interior do Espírito* (Cf. PORETE, Capítulos 15, 23 e 43).

O texto de Porete, portanto, não é só teológico e filosófico, mas também literário, uma vez que será fortemente influenciado pelas canções trovadorescas e pelo *amor cortês* (termo cunhado por Gaston Paris em 1883). Na verdade, a mística francesa faz uma releitura da cultura dos trovadores medievais e da poesia do amor cortês para expor suas considerações sobre o Sagrado, unindo, num mesmo texto, a teologia, a filosofia e a literatura.

Por desenvolver uma escrita literária significativamente original e rica, presume-se que Marguerite Porete ascendia de uma progênie pertencente à classe nobre medieval. É bastante provável que ela tenha pertencido ao estrato da nobreza dado que algumas crônicas daquele período se reportam a ela como uma beguina clériga. Porete foi até mesmo chamada por alguns estudiosos de ‘falsa-mulher’ graças a sua peculiar forma de escrita e discurso. “Ela às vezes é descrita como uma Beguina clériga muito sábia, às vezes como um *pseudo-mulier* (pseudo-mulher), um termo aplicado à Beguinas errantes” (VANEIGEM, 1998, p.129).

Como dissemos, o livro *O Espelho das almas simples* de Porete fora durante algum tempo primeiramente atribuído a uma beata húngara, que teria pertencido às ordens Dominicanas, justamente porque parecia ser a obra de uma escritora letrada e, neste sentido, possuía um conhecimento mais aprofundado sobre teologia, filosofia e literatura, diferentemente do caso das mulheres pertencentes às ordens mendicantes como era o caso das beguinas.

Marguerite teria sido também uma mulher erudita, já que crônicas da época se referem a ela como beguina clériga. Seria possuidora de uma cultura para além da educação comum oferecida às mulheres laicas. Como clériga, teria sido cultivada na “ruminacio” das Escrituras e na “lectio” das obras teológicas (MARIANI, 2008, p.40).

Será necessário que destaquemos aqui a condição relacionada à educação da mulher medieval para que possamos compreender o *locus* e o contexto do desenvolvimento do

---

<sup>14</sup> *Amour*. - Telle Ame, dit Amour, a une abisme par humilité de memoire, d’entendement et de voulenté, et <est> tres persant de cognoissance par subtilité, et tres franc en tous lieux de lamour de la Deité (*Mirouer*, [23], p.88, f30r, 551).

pensamento de Porete, explicando sua ascendência nobre justificada por meio da exposição de uma escrita profundamente elaborada e que acusa a origem de seus conhecimentos literários, teológicos e filosóficos. Por isso, mais adiante falaremos um pouco sobre este contexto sócio-literário no qual viveu Porete.

Ainda sobre seu livro, podemos afirmar que o estilo de escrita desenvolvido por Marguerite Porete é caracteristicamente didático e profundamente dialógico, expressando como plano de fundo de sua discussão o ensinamento por meio do exemplo refletido. Este gênero literário era bastante comum na Idade Média.

[...] segundo especialistas contemporâneos que estudam a Idade Média, a palavra *miroir* era frequentemente empregada no título de obras de **edificação teológica ou moral** e que se integravam ao **gênero didático**. No século XIII, foi usada para designar manuais de educação moral, de ampla abrangência, que visavam uma formação geral. Tratava-se de **‘espelhos’ que tentavam oferecer ao leitor a imagem de seu próprio ideal**. [...] Poderíamos dizer que o espelho apresenta modelos de comportamento que devem ser refletidos e copiados, desde os atos mais simples do cotidiano até aqueles que estavam voltados a uma formação mais ampla e geral (LEITE, 2008, p.21-22, grifo nosso).

Marguerite justifica a importância do seu livro destacando a capacidade real que todos possuem de mudar de vida, ensinando como sair do estado de infelicidade para chegar a uma vida de plenitude e perfeição (Cf. PORETE, [16]).

*Amor*: - Vós, filhos da Santa Igreja, **para vocês eu escrevi este livro**, a fim de que ouçais **para melhor valorizar a perfeição da vida e o estado da paz ao qual qualquer criatura pode chegar** pela virtude da caridade perfeita, a quem esse presente é dado por toda Trindade; este dom é exposto nesse livro pelo Entendimento do Amor que responderá às perguntas da Razão<sup>15</sup> (PORETE, [2] p.33, grifo nosso).

No *Espelho* poretiano o modelo “moral” que está sendo explorado é o do aniquilamento como condição para se chegar à liberdade plena em Deus e por Deus, à divinização, a uma vivência real e mística da Deidade. Neste processo de aniquilação, a Alma passa por níveis de morte até chegar à completa nadação, ao seu não-ser (Cf. PORETE, [54]).

Marguerite Porete distingue três “estados de mortes”: a morte do pecado, da natureza e a morte do espírito. Estas mortes que a Alma “sofre” estão diluídas nos estágios de aniquilação da Alma, que ao todo somam o número de sete etapas, pelos quais a alma deve atravessar, melhor dizendo, deve vivenciar e assim consumir as “experiências de morte”, segundo Porete (Cf. PORETE, cap. 54, 60). Ela afirma que “estes estados são necessários para que a criatura receba o *Ser*” (Ibidem, [1], p.32).

<sup>15</sup> *Amour*. - Entre vous enfans de Sainte Eglise, dit Amour, pour vous ay je fait ce livre, affin que vous oyez pour mieulx valoir la perfection de vie et l'estre de paix, ouquel creature peut venir par la vertu de parfaicte charité, a qui ce don donné de toute la est Trinité; lequel don vous orrez diviser en ce livre par l'Entendement d'Amour aux demandes de Raison. (*Mirouer*, [2] p.14, f9r, 5l).

A alma vai sendo aniquilada por Amor, vai despojando-se das seguranças, do temor, do entendimento, do pecado, da natureza, até que se torne a imagem ou o espelho cristalino de Deus.

É possível perceber que nossa autora se coloca entre aqueles que consideram a busca do mistério pela via da interioridade, já que relata sua experiência mística pessoal e neste sentido vê a possibilidade do conhecimento não-racionalizado de si e de Deus. Este conhecimento seria adquirido não a partir do esforço da razão obtusa, mas por meio do *entendimento sutil* da Alma. Porete insiste no aniquilamento como solução para se chegar à perfeição em Deus, renunciando aos sentidos, para dá lugar ao Amor, renunciando à vontade, para dá lugar à Vontade Divina e renunciando à razão, para dá lugar ao entendimento interior sutil, em busca da união com a Deidade, na livre vida aniquilada.

Porete também deixa registrado no *Espelho* sua crítica à Igreja. Ela formula uma tese na qual defende a existência de apenas duas igrejas reconhecidas no mundo, uma delas seria constituída pelas Almas aniquiladas pelo Amor Divino e a outra era aquela formada pelas almas institucionalizadas e que não são aniquiladas pelo Amor. Ela denomina a primeira categoria de *Santa Igreja, a Grande* – das almas simples e aniquiladas, como sinaliza o título de seu livro – e a segunda, é a *Santa Igreja, a Pequena* cuja característica principal é a complexidade (que não se submete ao aniquilamento) das almas e a existência de uma mediação entre elas e Deus. Esta postura crítica e de independência em relação à institucionalização religiosa levou à condenação Marguerite Porete e seu livro.

Segundo Raoul Vaneigem, Marguerite Porete não escreveu apenas o *Espelho das Almas Simples*, mas teria escrito antes um primeiro trabalho intitulado em francês “*L’Être de l’affinée amour*” ou, traduzindo para o português, “*O Ser do Fino Amor*” que foi queimado em sua presença na cidade de Valenciennes, já no final do século XIII, cujos exemplares não resistiram à fogueira.

Um de seus primeiros trabalhos, "O Ser do fino amor", foi queimado na sua presença na praça principal de Valenciennes nos últimos anos do século XIII. Guy II de Colmieu, bispo de Cambrai 1296-1306, que tinha ordenado a destruição do texto, proibiu Marguerite de divulgar outros livros e ensinamentos, sob pena de ser considerado uma herege e apóstata e assim ser entregue à justiça secular (VANEIGEM, 1998, p.129).

É preciso considerar esta possibilidade de um primeiro livro de Porete como apresenta Vaneigem, pois no *Mirouer* a autora para além de uma crítica feroz destinada à Igreja – descrevendo-a como aquela que não compreende o discurso do amor e se encontra “abaixo” das Almas Simples – Porete se coloca abertamente contra a ideia de negação de seu discurso,

mesmo diante da fogueira (iminente), e em momento algum pensa em abjurar sua palavra, como expressa neste diálogo entre a Alma e a Razão:

Razão: — A quem falais? diz Razão.

Alma: — A todos os que vivem de vosso conselho, diz ela, que são tamanhas bestas e asnos que por sua rudeza me fazem esconder e não falar minha linguagem para que não encontrem a morte no estado da vida, onde estou em paz sem de lá me mover. Eu digo, diz a Alma, que, por causa 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, o amor é a medida, e a bondade, o alimento; a doçura me conduz, a beleza me apraz, a bondade me nutre. O que posso mais fazer, já que vivo em paz?<sup>16</sup> (PORETE, [68], p.123-124).

Esta suspeita de que havia um primeiro livro de Porete pode mesmo justificar a atitude da autora em ter feito diversas cópias do *Mirouer* (então segunda obra) para divulgá-lo e assegurar sua “vitalidade” em caso de uma possível condenação. Marguerite Porete também teria enviado o *Mirouer* para três clérigos<sup>17</sup> para que julgassem o conteúdo teológico do livro e atestasse sobre sua “realidade”, como ela expressa no último capítulo do seu livro.

Não obstante, Marguerite Porete parece ter certeza de que será questionada e convocada (novamente?)<sup>18</sup> a obedecer princípios da instituição eclesial, bem como sente que será

<sup>16</sup> *Raison*. - A qui parlez vous? dit Raison. L’Ame. - A tous ceulx, dit elle, qui de vostre conseil vivent, qui sont si bestes et si asnes que il m’esconvient pour la rudesse d’eulx celer et non parler mon langage, ad ce qu’ilz ne prengnent mort en lestre de vie, la ou je suis en paix, sans de la me mouvoir. Je di, dit l’Ame, qu’il m’esconvient pour leur rudesse taire et celer mon langage, lequel ja y aprins es secrez de la court secreta du doulx pays, ouquel pays, courtoisie est loy, et amour mesure, et bonté pasture; la doulceur m’en trait, la beaulté m’en plaist, la bonté m’en paist; que en puis je donques mais, se je vifs en paix? (*Mirouer*, [68], p.192, f60r, 5l).

<sup>17</sup> Marguerite Porete fala no último capítulo d’*O espelho* nomeado de *aprobatio* ou aprovação, sobre como seu livro é avaliado e aprovado por três clérigos: Frei Menor chamado de Frei João, um monge cisterciense chamado Dom Franco, da Abadia de Villers e um mestre em Teologia chamado Godfrey de Fontaines” (Cf. PORETE, [140]).

<sup>18</sup> Traduzimos aqui parte da sentença de Marguerite Porete que se encontra no texto “The trial of Marguerite Porete (1310)” que foram traduzidos do latim por Richard Barton a partir de Henry Charles Lea (*A History of the Inquisition in the Middle Age*, 3 vols. (NY: Macmillan, 1922). “(...) É bem conhecido e tem sido feito conhecido através de argumentos claros para nós, William de Paris, dominicano e inquisidor da depravação herética pela autoridade apostólica, que você, Marguerite de Hainault, chamado la Porete, é fortemente suspeito de mancha de depravação herética. (...) **Mesmo que você tenha sido questionada por nós muitas vezes e em muitos lugares sobre isso, você sempre se manteve contumaz e rebelde sobre estes assuntos; por causa de sua transgressão e rebeldia óbvia e notória, e com o impulso do conselho oferecido sobre este assunto por muitos homens sábios, nós colocamos uma sentença de maior excomunhão para você, como uma rebelde e pessoa obstinada, e em [seus escritos]. Mesmo que esta sentença foi dado a conhecer, você suportou com uma alma pertinaz por quase um ano e meio depois que você foi notificado; [você persistiu neste estado]**, apesar do fato de que frequentemente lhe ofereceu o sacramento da absolvição, que seria concedido a você de acordo com a prática da igreja, assim que você humildemente solicitasse. Até agora, no entanto, **por ter desprezado a buscar a absolvição, e por não querer, até agora, nem jurar nem responder a nós sobre as questões acima referidas**. Por conta de sua recusa em fazer estas coisas, e de acordo com os cânones sagrados, suspeitando-lhes - como, aliás, devemos mantê-lo - tanto pela convicção quanto pela confissão que tens decaído em heresia; ou seja, **mantemos que você é uma herege** [o escrita usou uma terminação feminina para herege aqui]. Além disso, enquanto você, Marguerite, permanecer obstinada nessas rebeliões, nós, queremos ser guiado pelo conhecimento, começamos a exercer contra você a inquisição exigido pelo ofício confiada a nós. (...) Esta inquisição e audição deixou claro para nós que você tinha composto um livro contendo pestilentas heresias e erros; por causa de seus erros, este livro tinha sido condenado pela Guy, bem lembrado, antigo Bispo de Cambrai, e tinha sido, por seu comando, pública e inequivocamente queimado na sua presença. O mesmo bispo tinha expressamente proibido-lhe, sob pena de excomunhão, **de compor novamente, possuir, ou fazer uso**

“aconselhada” a parar de escrever e propagar seu discurso. Por isso ela já antecipa sobre que postura assumirá: “nós nos calaremos, pois falar os desgasta” (p. 153)<sup>19</sup> e afirma:

Ela (a Alma) não responde a ninguém a menos que tenha vontade, se não são de sua linhagem; pois **um nobre não se digna a responder a um vilão que o chama ou o convida ao campo de batalha**. Portanto, quem chama uma tal Alma não a encontra; seus inimigos não conseguem dela nenhuma resposta<sup>20</sup> (PORETE, [85], p.148, grifo nosso).

Concluimos disto que nossa *pseudo-mulier* tem muito a dizer e explicar sobre o Amor à Razão, de modo dialógico e didático, mas se convocada para o “campo de batalha”, no qual reina a vilania e não há espaço para Amor, a Alma não responde a nada a menos que queira, porque ela é livre.

### 1.1. As mulheres e as letras

A liberdade da Alma aniquilada apresentada por Marguerite Porete é contrastada pela realidade opressora das mulheres medievais. Embora seja verdade que nem todas fossem obrigatoriamente forçadas a adquirirem matrimônio ou se vincularem aos conventos e assim assumir uma vida de maternidade ou de uma virgem religiosa, elas carregavam consigo o estigma de ser mulher e, por conseguinte, a obrigação de estarem sob a supervisão masculina, como veremos mais adiante.

É possível, todavia, identificar que nem todas as mulheres medievais eram iletradas e inativas socialmente e/ou economicamente. Muitas delas gozavam da liberdade de ler e escrever, de administrar e votar, de crer e viver sua crença ainda que, naturalmente, tivessem que pagar o preço por essa liberdade, muitas vezes com a própria vida como é o caso de Marguerite Porete, que se atreveu a conhecer mais do que era necessário e, por isso, foi condenada como herética.

---

**deste livro (ou outro como ele) (...)** Depois  **você manteve e fez uso de todas as matérias constantes do referido livro em numerosas ocasiões contra a proibição do bispo (...)** Finalmente, mantendo olhos em Deus e nos Santos Evangelhos, e com o conselho e consentimento do reverendo padre e Senhor, Lord G., pela graça de Deus Bispo de Paris, nós condenamos você, Marguerite, não só como uma caído em heresia mas também como um herege relapsa, e nós abrimos mão de ti para a justiça secular, pedindo-a para agir misericordiosamente em direção a você, tanto quanto as sanções canônicas permitirem, com exceção de morte e mutilações corporais. [E] nós comandamos - individualmente e como grupo - todos aqueles no distrito que possuem o referido livro, sob a pena de excomunhão, para entregá-lo sem fraude para nós ou para o prior dos dominicanos de Paris, o nosso agente, antes da próxima festa dos Apóstolos Pedro e Paulo. Feito em Paris no campo de La Greve, com o reverendo padre acima mencionado o bispo de Paris presente, e com o povo e o clero da cidade solenemente reunidos lá, no domingo antes da Ascensão do Senhor, no ano de 1310” (Cf. BARTON, Richard. “*The trial of Marguerite Porete (1310)*”. In: <http://www.uncg.edu/~rebarton/margporete.htm>.

<sup>19</sup> Nous nous en tairons, car le parler les gaste (*Mirouer*, [88], p.250, f77r, 351).

<sup>20</sup> Elle ne respont a nully, se elle ne veult, se il nest de son lignage; car ung gentilhomme ne daigneroit respondre a ung vilain, se il l'appelloit ou requeroit de champ de bataille; et pource ne trouve telle Ame qui lappelle: ses ennemis nont plus d'elle response (*Mirouer*, [85], p.240-242, f74r -74v, 5-101).

Traçando em linhas gerais o contexto sócio-literário feminino no medievo, é possível dizer que alguns direitos lhes eram garantidos, com algumas ressalvas. O direito das mulheres ao voto, por exemplo, foi adquirido ainda nas sociedades antigas, no Período da Primeira Idade Média, entre os séculos IV e VIII. No medievo, as mulheres exerciam o voto nas comunas burguesas, no entanto, do ponto de vista da constituição sólida do significado deste direito e seu efeito na vida em comunidade, não era algo efetivamente que expressava a liberdade das mulheres. Ao contrário do que viria a ocorrer dentro das chamadas *beguinarias* (*Begijnhof* em neerlandês) – casas de acolhimento de mulheres leigas que receberam o nome de beguinas –, na qual as mulheres puderam experimentar, dentro destas comunidades, escolher uma líder para chamarem de mestra e dar-lhe autoridade para administrar uma beguinaria específica. Neste sentido, o reconhecimento do papel da mulher, apresentado dentro do movimento espiritual das beguinas, não se expressa numa função dupla como o “ser esposa” e/ou “ser religiosa”, mas sim como um ser completo, capaz de deliberar e sustentarem-se por si mesmas.

No contexto da religiosidade cristã, o revigoramento espiritual deu origem às novas heresias<sup>21</sup>. Elas surgem em grande parte como resposta ao poderio e autoridade dogmática da Igreja Medieval por meio dos movimentos pauperistas, como os Cátaros ou Albigenses, os Goliardos, os Begardos e as Beguinias. Estes movimentos aparecem de algum modo para combater a alta hierarquia eclesiástica, as dissonâncias entre suas pregações e práticas. Estes grupos geralmente apresentam um discurso contrário à Igreja no que diz respeito às interpretações sobre a bíblia e seus dogmas religiosos. Mas, inicialmente, certamente com exceção dos Cátaros, muitos desses movimentos nasceram sob o jugo dos Dominicanos e Franciscanos, como é o caso, por exemplo, das beguinias que esteve durante algum tempo sob a responsabilidade dos Dominicanos. Muitos destes movimentos nasceram num ambiente urbanizado, cujo declínio do feudalismo se dava em oposição ao nascimento do capitalismo e do surgimento do ambiente urbano. Neste contexto urbanizado ficaram mais evidentes as profundas desigualdades econômicas e sociais daquelas populações.

Os movimentos de caráter “libertador” eram compostos tanto por homens quanto por mulheres. Entretanto, é sabido que em se tratando de um movimento eminentemente feminino a perseguição poderia assumir posições e aspectos diferentes, uma vez que ainda era corrente a ideia alimentada por estórias que fazem parte do imaginário popular, resultado da influência e autoridade religiosa da Igreja e do seu discurso de humilhação e rebaixamento da figura

---

<sup>21</sup> O sentido do termo ‘heresia’ equivale ao de “escolhas” e, neste caso, escolhas diferentes das assumidas pela Igreja Medieval (Cf. LE GOFF, 2007, p.121).

feminina, fecundada pela crença de que a mulher é um ser impuro e pecaminoso. Estas crenças causaram calorosos debates sobre se a mulher poderia discursar ou pregar publicamente justamente porque sua natureza feminina despertaria a luxúria no homem. Outras crenças surgiram em decorrência destes debates, ideias relacionadas à inferioridade intelectual da mulher e a sua ampla capacidade para mentir e dissimular com muita facilidade proliferavam.

Sem dúvida o ambiente no qual viveram as mulheres de todas as classes sociais daquela época era eminentemente constituída por homens e a masculinidade era dominante. A Igreja desempenhou um papel importantíssimo no que diz respeito à valorização deste masculino em detrimento do feminino. As mulheres, mesmo que fossem capazes de ler e escrever, em geral, estavam sob a égide do homem. Como dissemos, eram ensinadas por homens diante do olhar da Igreja e sob seu controle. Apenas mais tarde, nos séculos seguintes, a mulher passa a ensinar a outras mulheres e também a “rapazinhos” como veremos adiante.

Todavia, é importante destacar o papel que a Igreja desempenhou neste âmbito. Podemos dizer que a atividade eclesial apresenta uma postura contraditória, porém decisiva em relação à figura feminina. Por um lado, assume uma doutrina cuja valorização do masculino é evidente e o homem ocupa o centro das questões religiosas; ao mesmo tempo, posteriormente, também apresenta um discurso voltado para o reconhecimento da mulher e seu papel no interior da família, da comunidade e na sociedade. Esta postura contraditória e decisiva da Igreja é resultado de dois momentos.

Primeiro, a constituição da família, para a Igreja, estava longe de ser apenas uma união simples entre dois indivíduos. A família representava o corpo de Cristo, possuía uma razão de ser – para a reprodução e para se evitar a promiscuidade – e desempenhava um papel na sociedade. Segundo, a partir da valorização da imagem da Virgem Maria e da nascente formação da literatura cortesã, cuja figura objeto de desejo e amor era a Dama e se cantava o amor impossível entre o servo/homem e a sua senhora/dama, há uma reconfiguração na organização familiar medieval que já começa a tomar distância da Antiguidade neste sentido<sup>22</sup>.

No limiar do século XI, a Igreja e a aristocracia laica tem divergências bastante acentuadas a respeito do amor e do casamento. Os valores monásticos de castidade e a desconfiança com relação à mulher, ao sexo e ao prazer foram vetores que impulsionaram o estabelecimento de uma “santidade social” fundadas em critérios misóginos obedientes a uma ordem gradativa (LIMA, 2007, p.84).

---

<sup>22</sup> É possível perceber uma mudança elementar sobre a constituição da família na Antiguidade e na Idade Média. Pode-se demonstrar que na Antiguidade, no núcleo familiar, a mulher e o(s) filho(s) estavam completamente sob a autoridade masculina, o *pater familias*.

Neste contexto nascem as poesias trovadorescas que cantavam o amor romântico, valorizando o feminino, até então alvo de críticas da Igreja. O amor romântico não era sensual, era mais uma espécie de emoção vaga e que podia se satisfazer apenas com o sorriso da (o) Amada (o). Surge então a literatura do Amor Cortês que, diferente do amor sensual ou erótico, se configura como um amor mais contemplativo do que “possuidor”. Entretanto, a possibilidade de consumação da união e realização deste amor não estava de todo excluída do Amor Cortês.

O chamado amor cortês (“*fin’amors*”, “*amour fine*”), e cortejo das mil medidas que o acompanham, diz antes de mais uma exaltação e idealização das relações entre um homem, normalmente um cavaleiro solteiro, nobre e uma mulher de elevada condição social, por regra casada. [...] O amor puro (*fin’amor*) celebrava a abstinência, conservando ao mesmo tempo uma coloração carnal e, por isso, agradava à alta nobreza. A exaltação, ao mesmo tempo alegre e casta, do desejo suscitado pela mulher amada tomava uma tonalidade quase mística e saciava facilmente os fantasmas dos mais modestos [...] Ora, a não-reciprocidade ou a incomensurabilidade da distância entre a Amada e o Amante era justamente o nervo do amor cortês. A grandeza de tal amor residia no facto de pôr em relação antinatural ordens e diferentes. É esta desordem potencial que o amor cortês introduz, ao relacionar um amante e uma amada que não são do mesmo género: entenda-se já no sentido do cruzamento de ordens sociais já na aparente inversão do jogo masculino-feminino (ROSA, 2005, p.10, 11 e 14).

O amor estava submetido a acordos e contratos para firmar e estabelecer interesses religiosos em conflitos com interesses aristocráticos. Os casamentos eram consumados pela fidelidade a “transação dos negócios”, preservar a herança e conquistar terras. Também eram selados para evitar a promiscuidade, nada tendo a ver, portanto, com a noção de amor romantizado. Os contratos de casamento, baseados em interesses materiais e não sentimentais, terminou por deixar involuntariamente intocáveis os assuntos “do coração”, permitindo assim que o *fin’amors* florescesse.

[...] A luta íntima do amante entre o seu desejo de satisfação imediata e sua consciência do valor moral implícito em batalhar pelo inatingível; entre as ambições pessoais e as restrições sociais externas; entre o estado autoimposto de submissão e a necessidade irresistível de expressar dor e ressentimento: são essas antíteses que emprestam à poesia de amor cortesão sua tensão dramática e riqueza emocional. O verdadeiro amor, ou *Fin’amors*, contrastava com os *Fals’amors* da maioria, caracterizado pela inconstância, a insinceridade e o ciúme mesquinho, o que os excluía da elite amorosa. O *Fin’amors* foi cada vez mais ‘cristianizado’ em fins do século XII, quando a imagem do amante ansioso foi assimilada a um código de busca religiosa de Deus, em que as virtudes cristãs foram adquiridas através do serviço a Maria (Dicionário da Idade Média, 1997, p.63).

Mesmo com a “cristianização” do *fin’amors*, a literatura trovadoresca, a literatura dos cortesãos medievais que cantavam entre outras coisas<sup>23</sup> o amor impossível entre o servo e a Dama, subverte a ordem estabelecida pela Igreja e pela aristocracia, uma vez que a ideia de amor que esta cultura do *fino amor* expressa é voltada e interessada na “pessoa” amada e na esperança de realização deste amor, em nada beneficiando os interesses aristocráticos. O amor cortês e as cantigas de amor aparecem nesse período como uma expressão de amor transgressora. Deve-se pensar que o casamento era uma opção indicada e mesmo necessária para as mulheres ao contrário dos homens cavaleiros que não precisariam casar-se.

A imagem da mulher que começa a se modificar, de pecadora e intelectualmente incapaz para um ser objeto de contemplação, amor e de desejo, é devedora da “cultura” do Amor Cortês. Um exemplo, se colocarmos em contraste o *fin’amors* e o *fals’amors* notamos que a imagem feminina se põe, neste último, numa posição subalterna, apresenta-se como moeda de troca ou objeto de transações materiais. Enquanto que no *fin’amors*, este feminino simboliza a aspiração poética e o desejo contemplativo.

De facto, no amor cortês há uma hipotética inversão dos papéis masculino e feminino, na medida em que a submissão completa do amante à amada reserva ao macho uma atitude mais passiva — *patética* que a tradição sexual oficial sempre criticou no homem —, enquanto que a amada assume tacitamente um papel activo e viril, conduzindo o jogo, como se neste plano simbólico a mulher se vingasse da submissão a que se encontrava sujeita no plano social. Deste modo, o amor cortês abria uma brecha no castelo das solidariedades masculinas de natureza guerreira, sujeitando a si um homem proibido pela moral vigente (ROSA, 2005, p.15).

Reparamos que também neste período, a mulher possui um papel definido dentro da instituição familiar, os homens proviam o lar e estavam responsáveis pelo sustento material e a mulher organizava o lar e se ocupava da educação do (s) filho (s). Elas não apenas limpavam e cozinhavam, estavam responsáveis, sobretudo pela administração do lar<sup>24</sup> e isso não pode ser ignorado quando se trata da condição da mulher naquele período. Como bem nos informa Pernoud:

(...) Embora possua toda a autoridade necessária para as suas funções, o pai de família está longe de ter, sobre a mulher e os filhos, esse poder sem limites que lhe concedia o direito romano. A mulher colabora na *mainbournie*, quer dizer, na administração da comunidade e na educação dos filhos. Ele gere os bens próprios, porque o considera mais apto do que ela para os fazer prosperar, coisa que não se consegue sem esforço e sem trabalho. Mas quando ele tem de se ausentar, por uma razão qualquer, a mulher retoma essa gestão sem o mínimo obstáculo e sem autorização prévia (PERNOUD, 1997, p. 8).

<sup>23</sup> [...] O amor romântico não foi o único tema dos trovadores. Alguns escreveram também sátiras mordazes contra a rapacidade e a hipocrisia do clero, e um deles até dirigiu a Deus um vigoroso “poema de censura” (ALMEIDA, 2011, p.39).

<sup>24</sup> Como dissemos, na Antiguidade a mulher se ocupou do *Oikos*, quer dizer, das coisas do *lar*, mas sua imagem ainda estava muito ligada à noção de *propriedade* do homem/marido/esposo/*pater* e, neste sentido, era diferente da mulher medieval que se apresenta como *mainbournie*.

A partir do que foi apresentado por Pernoud, pode-se comprovar que a mulher medieval podia desempenhar no lar o mesmo papel administrativo que o homem. Este episódio aparentemente pouco importante foi determinante na luta das mulheres por independência e reconhecimento.

No que concerne à educação nos tempos medievais, embora os servos não dispusessem das mesmas condições de poder e de decisão que os seus senhores, geralmente eles tinham acesso à mesma literatura e cultura. Ainda que nem todos soubessem latim ou grego, podiam acessar a mais alta classe literária da época. Como nos diz Règine Pernoud:

A Idade Média não conheceu elite nem dentro nem fora do domínio intelectual, porque cada um podia, na sua esfera, tornar-se um ser de elite. As alegrias do espírito não eram reservadas aos privilegiados ou aos letrados. Sem saber grego nem latim, e mesmo sem saber A ou B, podia-se ter acesso às mais altas delícias da poesia (PERNOUD, 1997, p. 74.).

Resta-nos conferir se a mesma igualdade podia ser vista em relação à educação das mulheres e seu acesso à literatura daquela época. Reportamo-nos para tanto, às pesquisas realizadas nesta área e voltadas para a condição da mulher nos séculos passados, especialmente dos séculos VI ao término do período medieval. Estas concluem até aqui que, no começo do século XI, de fato era possível encontrar homens e mulheres que estivessem em condições de pobreza ou riqueza que sabiam ler e escrever ainda que grosseiramente, ou seja, sabiam o básico da linguagem e escrita capaz de possibilitar o conhecimento da literatura e a cultura daquele período. Não obstante, é natural pensar que se tratava de um conhecimento primário e básico uma vez que não se contava com uma formação especializada como é o caso das pessoas cuja origem socioeconômica era muito miserável e das mulheres que não podiam ingressar nas universidades que começavam a se institucionalizar. A educação escolar na Idade Média<sup>25</sup> ficava a cargo das instituições eclesiásticas cujo objetivo era, sobretudo, levar à completa formação religiosa, o desenvolvimento da leitura e escrita no latim e o aperfeiçoamento da oralidade e da capacidade de discutir as questões de fé e os dogmas. Para

---

<sup>25</sup> Estavam divididas em Escolas Paroquias, voltadas para formação dos padres da Igreja; Escolas Monásticas, voltadas para formação dos monges; e Escolas Paladinas, muito parecidas com as universidades que logo começariam a surgir, eram voltadas para a formação do indivíduo não exclusivamente enquanto religioso, mas voltava-se para uma formação mais técnica, esta modalidade de ensino era composta, sobretudo, por filhos dos nobres. As universidades, que surgem no século XII primeiramente na França, Itália e Inglaterra, eram constituídas por estudantes homens e se dedicavam à produção de conhecimento especializado e ao debate de ideias e dogmas. Elas eram concebidas no núcleo de um espaço político e religioso, estes setores interviam na manutenção das universidades e o conflito entre os poderes laicos e eclesiásticos estavam explícitas. Gramática, Retórica, Aritmética, Geometria, Lógica, Astronomia e Música, eram algumas das disciplinas que compunham o currículo dos estudantes. Estas disciplinas constituíam o ensino básico e era exigência para que o estudante pudesse se especializar na área de interesse, por exemplo, a formação em medicina era possível apenas se já estivesse cursado àquelas disciplinas. O mesmo ocorria com os cursos de Teologia e Direito (Cf. OLIVEIRA, Terezinha. *Origem e memória das universidades medievais: A preservação de uma instituição educacional*, 2007 e LE GOFF, Jacques. *Los Intelectuales en la Edad Media*, 1996).

as mulheres esta educação só seria possível caso fossem abastadas financeiramente ou possuíssem alguns recursos materiais.

Onde e por quem eram as mulheres educadas? Sabe-se que as filhas de grandes famílias tinham perto de si uma preceptora que figura por vezes nos actos (...) Muito mais usualmente, são os conventos de mulheres que se encarregam da educação das raparigas e com frequência — o que não pode deixar de surpreender — dos rapazinhos. Com efeito, desde o início do século VI, e por ocasião da fundação do primeiro mosteiro de mulheres na Gália — o Mosteiro de Saint-Jean d'Arles, de que falámos atrás —, que se nota este desejo de espalhar a instrução, de que só encontramos fraco equivalente nos séculos XVI, XVII e XVIII as missões do Novo Mundo (PERNOUD, 1984, p.66).

As pesquisas indicam que muitas mulheres já exerciam neste período a função de copistas e, mais que isso, muitas delas desenvolveram uma literatura vernácula ainda hoje admirada e estudada nas universidades modernas. Elas puderam dar forma escrita à linguagem até então apenas oral como é o caso de Hadewijch d'Anvers que foi considerada pelos estudiosos a fundadora da língua flamenga escrita.

[...] foi intensa a vida espiritual e mística que essas mulheres viveram e a literatura espiritual que produziram. Escreviam em língua vulgar flamengo, francês e alemão. Hadewijch de Antuérpia — uma dessas mulheres — é considerada a fundadora da língua flamenga escrita, pois as obras dela são as mais antigas obras escritas nesse idioma [...] Pelo valor espiritual as obras de Hadewijch de Antuérpia, Hadewijch II, Beatriz de Nazaré, Mechthild Magdeburgo, Margarida Porete, Lutgardes de Tongeren, Yvette de Huy, Maria de Oignies e Cristina, a Admirável, constituem a base da mística ulterior e, finalmente, de toda a mística ocidental. Inspiram Ruusbroec, Tauler e Eckhart (COMBLIN *apud* MARIANI, 2008, p. 42).

As produções literárias ainda eram escassas (eram de alto custo à manufatura das cópias destas produções) e todas estavam escritas em latim, apenas a partir de século XI começaram a surgir novas correntes literárias e nos séculos posteriores, dos séculos XII e XIII, as línguas nacionais passaram a ser utilizadas nas literaturas a partir das produções de mulheres. Apenas para ilustrarmos este cenário, Marguerite Porete (ca.1250-1310†) escreveu em picardo (língua falada na sua região de nascimento na França); Hadewijch d'Anvers (1240†) escreveu em Holandês (neerlandês-médio); Beatriz de Nazaré (ca.1200-1268†) também escreveu em Holandês e Mechthild de Magdeburg (ca.1207-1282†) escreveu em médio-alto-alemão.

Ora, de modo mais amplo, a literatura dos primeiros séculos da Idade Média atendia um público definido e restrito: a nobreza letrada e os clérigos. As mulheres mais nobres, portanto, conheciam a literatura de sua época. As menos abastadas não aparecem neste cenário literário com muita frequência e, justamente por não serem vistas neste cenário, são rapidamente identificadas como procedentes de camadas sociais mais populares.

Esta conjuntura deixa claro que as mulheres nobres e aquelas que estavam vinculadas às instituições monacais mantinham uma considerável relação com a literatura, surgindo como as primeiras mulheres a terem acesso à leitura e à escrita neste período e já utilizavam esta

literatura como modo de expressarem-se. Embora os primeiros contatos que elas obtiveram com as letras tivesse sido possível em razão da vinculação nobre e/ou clerical, no qual reina a soberania masculina, podemos afirmar que muitas de suas ideias não foram moldadas pela autonomia do homem-macho. Quanto às mulheres provenientes das camadas mais populares, só encontramos registro da relação delas com a literatura nos movimentos leigos, nos grupos que se constituíam à margem da Igreja, no qual as novas ideias e interpretações sobre os Escrituras Sagradas eram escritas em línguas vernáculas. Esta escrita traz uma característica nova, pois que revela uma experiência e um modo de escrita eminentemente feminino.

Sua maneira é outra, seu campo é outro, outra maneira de ler o mundo. Com muito mais razão as mulheres dos meios populares que, confinadas mais que nenhuma a este espaço do privado de onde nunca lhes foi permitido sair, não foram moldadas pela sociedade masculina como tal e têm, portanto, a chance de inventar algo novo no seu caminho em direção à liberdade e à participação [...] este caminho é para a mulher uma verdadeira recriação, de tal maneira é profunda a descoberta que ela de si mesma faz no decorrer de tal processo (BINGEMER, 2004, p.201).

No caso das mulheres medievais, é numerosa a quantidade delas, nobres ou populares, que jamais saíram do espaço privado no qual se exigia moderação, silêncio e submissão. Isso explica porque muitas mulheres em situação social e financeira mais privilegiada mantiveram alguma correspondência com grupos dissonantes e contrários às posições da Igreja, já que estes movimentos ofereciam aquele espaço negado. O caso de Marguerite Porete e do movimento das beguinas é bastante conclusivo neste sentido, pois sendo uma *pseudo-mulier*, foi chamada de beguina clériga e herege relapsa. Igualmente, Hadewijch d'Anvers, poetisa e mística, considerada a fundadora da língua flamenga escrita, foi líder de uma comunidade de beguinas e ficou conhecida como a “verdadeira mestre ou amante da doutrina” (“*vraie maitresse de doctrine*”) (*Les béguines*, 2013, p.90).

Como foi citada, a literatura produzida por essas mulheres de vida e escrita poderosa é resultado de uma intensa experiência espiritual e intelectual que essas mulheres viveram. Muitas delas, especialmente dentro das comunidades de beguinas, compartilhavam umas com as outras suas leituras e experiências místicas, e ali desenvolviam um modo de escrita própria, que expressa sua condição de mulheres pensadoras e sua paixão pelo Divino.

### 1.2. Marguerite Porete e as *Beguinas*

A escrita das beguinas é caracterizada, peculiarmente, por utilizar a *Minnemystiek/Minnenmystik* ou *Mystique Courtoise*, espécie de fundição das canções trovadorescas, da literatura do Amor Cortês, com o desejo e a busca por Deus, pelo Sagrado e a simbiose entre esta e a mística da *Essência* – do Ser – também chamada de mística Especulativa (Cf. SCHWARTZ, 2005) como não tardaremos em ver. Portanto, estas mulheres

fizeram uso da língua vulgar e da literatura profana para expor o seu pensamento e compor seu discurso sobre Deus.

O termo *Beguina* possui uma origem controversa. Enquanto alguns deles determinam que a origem do nome *Beguina* tenha vindo do apoio que Lambert, o Gago ou em francês Lambert le Bègue dispensou ao nascente movimento; outros, por sua vez, sinalizam que por expressar um caráter liberal ou herético, o movimento apresentava características semelhantes ao movimento dos Albigenses e eram com eles confundidos (Cf. SCHWARTZ, 2005 e Cf. SALÉ, 2013).

As primeiras comunidades de beguinias começaram a surgir entres os séculos XII e XIII nos chamados Países Baixos, onde atualmente localizamos o norte da Bélgica, o oeste da Alemanha, estendendo-se ao norte da França. De aspecto profundamente emancipatório, as beguinarias constituíram uma alternativa de vida religiosa leiga na qual as mulheres, não querendo se vincular à vida monástica, nem tampouco adquirir matrimônio, faziam dessas comunidades uma opção de vida<sup>26</sup>.

A liberdade das mulheres beguinias dentro das comunidades era uma garantia. Elas podiam deixar essas comunidades em qualquer tempo, inclusive muitas delas não se fixavam em nenhuma beguinaria. Estas recebiam o nome de beguinias viajantes (TROCH, 2014), justamente porque não se firmavam numa beguinaria específica, como se pensa ser o caso de Marguerite Porete.

É importante dizer que os movimentos pauperistas ou mendicantes, em princípio, se organizavam sob a égide das Ordens dos dominicanos e franciscanos, como foi dito. Citamos Pernoud:

Em resumo, as beguinias eram uma manifestação do mesmo movimento de fervor religioso ao qual se devem também, no início do século XIII, as ordens mendicantes, que, por seu turno, irão dar origem ao que as ordens terceiras, isto é, associações de laicos agrupados sob a égide dos Dominicanos ou dos Franciscanos, com vista à oração, à esmola, às obras de caridade (PERNOUD, 1984, p. 255).

Enquanto as beguinias ficavam a cargo dos Dominicanos, os begardos, uma espécie de versão das beguinias constituída apenas por homens, ficavam sob a ordem dos Franciscanos. No entanto, a partir do momento em que o movimento das beguinias se expande, cresce e se desenvolve, ramificando-se e originando novos modos de pensar, de crer e estar no mundo, ele vai desestruturando e fragmentando o controle da Igreja e das Ordens encarregadas por orientá-los.

---

<sup>26</sup>Muitas idosas, viúvas e órfãos também constituíam essas comunidades por uma razão simples: não tinham condições de se sustentar economicamente sozinhas embora pudessem exercer algumas pequenas funções para se manter, mas em comunidade estas mulheres compunham um corpo organizado, uma comunidade cujo auto sustento, os cuidados com a saúde e a educação eram possíveis.

De um modo geral as atividades das beguinias estavam centradas em acolher e ajudar os enfermos, os pobres, os idosos, os órfãos etc. Dedicavam-se à piedade e às obras de caridade, levavam uma vida modesta, prometiam obediência e castidade, mas não como voto ofertado à Igreja. Elas eram caracterizadas, dentre outros aspectos, por levar uma vida de extrema mendicância, por fazerem elas próprias interpretações a respeito dos textos bíblicos e por defender fortemente a liberdade de estar no mundo e de se reconhecer livres das coisas mundo. As beguinarias eram dirigidas por uma líder e, neste sentido, ainda que estivessem à sombra dos Dominicanos, possuíam uma autonomia interna. A mestra de cada beguinaria estava responsável por organizar as atividades de manutenção daquela comunidade, orientar na leitura dos textos bíblicos e supervisionar as discussões sobre os conceitos e temas nascidos daquela leitura que davam origem a muitas interpretações. Este caráter autônomo e libertário do movimento beguinal, como ficou conhecido, foi determinante para que o Concílio de Viena o condenasse por fortes suspeitas de heresia em 1311, por meio do decreto *Cum de quibus mulieribus Beguinabus vulgariter nuncupatis (Sobre as mulheres que são vulgarmente chamadas de Beguinias)*. Apresenta o decreto:

Algumas mulheres vulgarmente conhecidas como beguinias, não podem ser consideradas como religiosas porque não fazem votos de obediência, não renunciam a seus bens e não seguem qualquer regra aprovada. No entanto, elas usam uma roupa especial chamada de roupa de beguinias e seguem alguns religiosos aos quais são especialmente devotadas. Agora, foi-nos reportado, a partir de fontes dignas, que algumas dentre elas, como que guiadas pelos erros do espírito, discutem e discorrem sobre a Santíssima Trindade e a essência divina, que elas espalham sobre os artigos da fé e os sacramentos da Igreja vê contrário à fé Católica. Elas erram nessas questões e induzem muitas pessoas simples a vários erros (*Les Béguinas*, 2013, p.38).

Um ano antes deste decreto, Marguerite Porete, chamada de *beguina*, tinha sido condenada como herege relapsa e impenitente, sendo a primeira mulher condenada e executada por cometer crime de heresia em Paris (Cf. SCHWARTZ, 2011. Cf. ALMEIDA, 2011).

Ao mesmo tempo em que recebia a atenção insatisfeita da Igreja, o movimento beguinal divulgava suas mensagens em língua vernácula e por isso ganhou rapidamente a adesão do povo simples para quem o latim era por vezes incompreensível. A mensagem das beguinias alcançou também os movimentos regulares, como o dos Dominicanos, e o público masculino. Este alcance mostra que a preocupação das beguinias era teológica e mística, sendo capaz de interessar ao público simples e a alta nobreza.

Atualmente, encontramos algumas pesquisas interessadas em investigar como a mística e a espiritualidade das beguinias, sua escrita, sua linguagem simbólica e apofática, seu pensamento e, porque não dizer, sua postura ética, foi fonte fecunda para a religiosidade da

época, influenciando nomes como Mestre Eckhart, John Ruusbroec, Jakob Böhme, dentre outros representantes de uma tradição de pensamento chamado de Mística Renana, já que o estilo de vida destas mulheres tornou-se bastante popularizado na região renana e nos países baixos.

O movimento das beguinhas influenciou enormemente ao longo do Reno a partir de Eckhart e seus seguidores, influenciando as comunidades em que eles pregavam, como "amigos de Deus" de Tauler ou 'irmãos da vida comum' de Ruysbroeck. São nomes importantes Hadewijch (†1240), Mechthild de Magdeburg (1207-1282) e Marguerite Porete (†1310). Seus escritos são obras-primas da literatura flamenca, alemã e francesa daquele tempo (ANCOCHEA e TOSCANO, 1998, p.76).

Portanto, o alcance deste movimento feminino e as repercussões tanto sofridas pela filosofia neoplatônica, representado por pensadores como Santo Agostinho (ca. 354 -430), Plotino (ca. 204 -270), Pseudo-Dionísio, Areopagita (Século V d.C.), quanto as influências deixadas por estas beguinhas à posteridade são amplamente significativas.

É imprescindível que destaquemos isto para que se possa compreender a riqueza intelectual e espiritual deste movimento de mulheres leigas, as atividades que se realizavam no interior destas comunidades femininas, a vida espiritual intensa e o modo de escrita peculiar nascidos ali. Aquelas mulheres buscavam, acima de tudo, “experenciar”<sup>27</sup> o divino, desfrutar da presença de Deus e comunicar esta experiência. Muitas destas mulheres reconheceram ter contemplado o Sagrado em sua plenitude e nele ter se fundido, compondo um discurso eminentemente místico.

Sem dúvida, a mística feminina medieval<sup>28</sup> tem sua maior expressão com o movimento das beguinhas. Elas inauguraram uma literatura baseada em sua própria experiência do amor – amor ao próximo e amor a Deus –, situando-se distante da rigidez doutrinal em favor puramente da fé vivenciada. E a partir da linguagem comum, sem mediações clericais, sem a figura masculina ou sem qualquer interferência externa às suas crenças, divulgava o caminho de busca incessante por conhecer Deus e “desvelá-Lo”.

Todas as mulheres que até aqui foram citadas, de alguma forma, estão ligadas ao movimento das beguinhas. Não obstante, no que concerne à Marguerite Porete, embora seja apresentada como participante do movimento beguinal, não há consenso entre seus pesquisadores acerca deste ponto. Há aqueles que consideram Porete como sendo uma

<sup>27</sup> Há uma diferença conceitual entre *experimental* e *experenciar/experiencial* segundo Jean Mouroux, *L'expérience chrétienne* (Paris, Aubier, 1952, 19-24 *apud* LIMA VAZ, 2000, p.15). Quando se fala em *experimental* está se referindo ao domínio do experimento científico, ao contrário do sentido do termo *experenciar*, que designa uma experiência de caráter *peçoal*, que se refere exclusivamente ao sujeito. Cf. LIMA VAZ, p.15)

<sup>28</sup> Sobre a concepção de Mística feminina ver NOGUEIRA, Maria Simone Marinho. *Negação e aniquilação em Marguerite Porete e Mestre Eckhart*. 2015. Neste artigo, a autora aponta para uma noção do que se pode chamar de Mística feminina.

beguina, e há aqueles que defendem que não é possível afirmar que ela tenha sido de fato uma beguina, mas que apenas assumiu um modo de vida *beguine*. A própria Porete, num dado momento de seu livro, se apresenta como não pertencente a qualquer movimento, apesar de ser possível identificar em seu pensamento a influência de alguns destes movimentos espirituais e correntes filosóficas. Ela se dirige às beguinas e a outros religiosos dizendo:

Amigos, o que dirá as beguinas,/E a gente da religião,/ Quando ouvirem a excelência/ De vossa divina canção? As beguinas dirão que eu erro,/ Padres, clérigos e pregadores,/ Agostinianos e carmelitas,/ E os freis menores,/ Porque escrevi sobre o estado/ Do Amor Puro<sup>29</sup> (PORETE, 2008, [122] p.201-202).

Tudo o que conhecemos sobre Porete e sua biografia é fruto dos estudos dos autos do processo que a condenou como herética e de crônicas que relataram este processo condenatório, como, por exemplo, o de ter possivelmente pertencido ao movimento beguinal, os motivos de sua condenação, sua postura diante das perguntas dos inquisidores, e até mesmo o seu nome, “*certa beguina chamada Marguerite*”, como já dissemos.

Se foi ou não uma beguina não podemos dizer exatamente, o que sabemos é que as pesquisas em torno da figura de Marguerite Porete indicam que ela não vivia em uma beguina específica, como era comum entre as beguinas, mas mantinha uma vida semelhante a vida daquelas mulheres e, neste sentido, podemos afirmar que ela era uma espécie de beguina itinerante. No tocante a isto, Ceci Mariani (2008) escreve em sua tese sobre Porete:

Segundo Bertho, tendo em vista a maneira como Marguerite se refere à incompreensão das beguinas em sua obra, poderia se pensar que ela estaria entre as beguinas isoladas que viviam sós, em duas ou três em uma casa situada na vila, sem a segurança nem o amparo da comunidade. Saídas da nobreza urbana, da rica burguesia mercante ou da pequena burguesia artesanal, tendo suas necessidades reduzidas ao mínimo, eram mulheres independentes. Gozariam de uma independência social, desobrigadas que estavam dos laços filiais ou conjugais, e de uma independência religiosa, à margem dos laços comunitários e ligados ao clero apenas pelos laços da direção de consciência (MARIANI, 2008, p. 39-40).

Assim, o estilo de vida e escrita de Porete se aproxima do estilo de vida e escrita nascidos em comunidades de beguinas. Marguerite Porete pode ter sido uma beguina, já que tão frequentemente foi assim referenciada pelas crônicas de sua época e até pelos autos do seu processo de acusação e condenação como herege, mas certamente foi de modo distinto daquelas beguinas “comuns”. Como afirma Bertho, ela estaria entre aquelas beguinas isoladas que viviam sós e, eventualmente num e noutro ponto, poderia discordar daquele movimento. A citação de Porete às beguinas pode apontar para a profundidade de sua mensagem e não

---

<sup>29</sup> Amis, que diront beguines,/ et gens de religion /Quant ilz orront Texcellence /de vostre divine chançon?/ Beguines dient que je erre, /prestres, clers, et prescheurs, /Augustins, et carmes, /et les freres mineurs, /Pource que j’escri de l’estre /de laffinee Amour (*Mirouer*, [122], p.345, f103v, 95-100l).

necessariamente por uma discordância doutrinal ou de ideias. Marguerite Porete, ao afirmar que as beguinhas não compreenderiam sua palavra e julgaria como erro, estava se referindo ao caráter completamente místico e filosófico de sua mensagem e daquele discurso.

Não é difícil encontrar no diálogo apresentado no *Espelho* poretiano a personagem Razão advertindo a Alma e acusando-a de cometer erros, mas Porete ([35], p.82) diz: “Se erro ao ter esta opinião, dama Razão, diz a Alma, Amor erra comigo, já que assim me faz crer, pensar e dizer”<sup>30</sup>.

Deste modo, Porete sutilmente pode encerrar esta questão, pois que ela mesma ao considerar estar cometendo algum erro afirma que o comete pela experiência do Amor, porque Ele a fez crer, pensar e dizer aquela mensagem e é assim que as beguinhas têm de compreender seu discurso, por meio da experiência mística e não por intermédio do juízo da razão. Se assim não fosse, a própria Porete jogaria sua mensagem herética e equivocada. Para ela, qualquer um que não escute a voz do pensamento guiado pelo Puro Amor divino pode condenar seu discurso de Amor como equívoco e erro, até mesmo as beguinhas.

O objetivo de Marguerite Porete e também das beguinhas é a busca incansável por alcançar o amor divino e a conseqüente união mística sendo, portanto, capazes de superar qualquer pensamento, ação ou crença meramente humana em vista de Deus. As eventuais discordâncias de ideias entre elas não são consideráveis o bastante para afirmar que Porete foi uma beguina ou não. No entanto, em razão da quantidade de referências que liga Marguerite Porete às beguinhas, arriscamos a dizer que esta escritora francesa, além de conhecer aquele grupo de mulheres leigas chamadas de beguinhas, muito provavelmente assumiu um estilo de vida semelhante à vida daquelas mulheres, que buscavam, sobretudo, conhecer Deus e unir-se a Ele. E, neste sentido, chamamos Marguerite Porete de beguina por considerar que sua vida e experiência espiritual foram semelhantes à vida e experiência das beguinhas.

## 2. Propostas para uma abordagem metodológica: Uma análise hermenêutico-filosófico-literária sobre o *Espelho das Almas Simples*

Da experiência mística de Marguerite Porete se formula o seu discurso. Podemos dizer que este discurso místico poretiano é propriamente uma experiência de busca e conhecimento de Deus e de si mesma. E neste sentido, ele é produto e meio de uma experiência não só espiritual, mas também intelectual e reflexiva.

---

<sup>30</sup> *L'Ame*. - Se je erre en tenir ceste oppinion, dame Raison, dit l'Ame, Amour erre avec moy, qui ce me fait croire et penser et dire (*Mirouer*, [35], f38r, 20l).

Algumas ideias são importantes para compreendermos como se configura a experiência mística, como se formula o discurso do místico e, conseqüentemente, como podemos examinar e estudar esta escrita.

Não é possível metodizar nem generalizar a mística, como disse Certeau (2015, p.12), “os grupos e os livros místicos não deixam de constituir uma realidade *histórica* [...] Eles dependem de uma análise que os inscreve num conjunto de correlações entre dados econômicos, sociais, culturais, epistemológicos etc”. Deixando claro com isso que a mística é um “objeto” historicamente condicionado, não se pode abordá-la como produto “universal”. Isto, entretanto, não nos impede de destacar alguns pontos de convergências entre as experiências místicas a partir das “classificações” que foram sendo elaboradas ao longo dos séculos e que constituiu uma espécie de tradição no que se refere a este tema.

No primeiro momento, a mística sofre uma alteração semântica, ela deixa de ser utilizada apenas como a djetivo e passa a ser usada também como substantivo e, neste sentido, ela não só qualifica uma ação, mas dá autonomia e essencialidade a esta ação.

Na base dessa literatura estariam dois aspectos fundamentais: subtração (extática) e virtuosismo (técnico). Poder-se-ia dizer que a literatura mística logra, mediante a experiência extática de entrega e renúncia em função e em direção ao Outro, uma vivência, não somente do autor, mas do texto enquanto técnica capaz de traduzir o inexpressável. Também o século XVI é um bom marco teórico dado que é a partir dele que a mística passa a ser tomada como uma “forma de experiência”, isto é, um “conhecimento experimental” (BEZERRA, 2012, p.252).

Ora, a partir do momento em que a mística é usada como substantivo e passa a designar uma “forma de experiência”, já é possível indicar algumas categorias que descreve ou caracteriza a mística como, por exemplo, o de ser uma experiência de entrega ao Outro ou em função dele. Porém, como foi dito noutro momento, a mística se estabelece fora do campo da normalidade da vida humana, o seu lugar é um ‘não-lugar’, indefinido e aberto e que, por isso mesmo, não é fácil demarcá-la já que “não possui fronteiras precisas” (BEZERRA, 2012, p.253).

[...] (A mística) é necessariamente pluridisciplinar, pois a experiência mística é um fenômeno totalizante, no qual estão integrados todos os aspectos da complexa realidade humana. Como primeira aproximação, podemos dizer que a experiência mística tem lugar no terreno desse encontro com o Outro absoluto, cujo perfil misterioso desenha-se sobretudo nas situações-limite da existência, e diante do qual acontece a experiência do Sagrado (LIMA VAZ, 2000, p.15).

Então, a pergunta que logo surge quando nos lançamos ao estudo da mística é: de que modo se estuda este objeto ‘sem-lugar’ e como abordá-lo? De que maneiras se podem articular e comunicar, no âmbito das ciências humanas, sobre aquilo que não temos como verificar empiricamente ou mesmo ser apurada pela experiência histórica, uma vez que se

pauta no seu discurso pessoal sobre algo não “explicável”? Como iniciar uma pesquisa sobre um objeto cujo fundamento é a própria subjetividade e como criar uma teoria sobre a vivência espiritual particular, sobre a experiência individual do mistério? Estas primeiras perguntas imediatamente nos surgem à mente quando falamos do estudo sobre mística e precisam ser paulatinamente respondidas na medida do possível.

Não temos a pretensão de apresentar todas as abordagens possíveis que podem ser aplicadas ao estudo da mística nem tampouco desejamos criar uma metodologia ou uma epistemologia da mística aqui. Unicamente julgamos necessário que delimitemos uma metodologia ou postura metodológica mais apropriada para aplicarmos à investigação da obra de Marguerite Porete.

Para tentarmos chegar ao entendimento de como estudar a mística e, mais especificamente, a mística de Marguerite Porete, precisamos destacar algumas características importantes na sua definição a partir do horizonte de significados, sentidos e “classificações” que a este termo foram atribuídas.

Primeiramente, podemos dizer que a experiência mística é uma experiência de união. A noção de união mística é apresentada como uma simplificação que não admite, nem comporta, qualquer dualidade ou multiplicidade. Durante esta experiência de união não existe separação entre o sujeito (que ama) e o objeto (que é amado), não há agora dois “elementos”, ambos se tornam um, e nisto se configura a dificuldade de comunicar uma relação onde não há uma divisão entre aquele que fala (a Alma simplificada como mostra Porete) e aquilo que é dito (o imensurável Amor). Logo, há uma negação dessa dualidade/multiplicidade, uma negação da própria nomenclatura sobre o Uno ou Deus. No que se refere à ideia de união, a própria palavra experiência remete a uma distinção entre sujeito e objeto, por isso ao utilizar a expressão “experiência de união com deus” faz-se uso apenas num sentido metafórico para representar essa experiência radical de união com o divino, no qual amante (a alma) e amado (Deus) formam uma unidade.

Lima Vaz (2000, p.18) procura compreender a mística a partir da tríade chamada mística- místico-mistério. Estes três elementos fazem parte de um mesmo processo do espírito que vivencia a experiência de união. O mistério é uma espécie de objeto de desvelamento do místico que, por sua vez, é o sujeito da experiência. A mística é, neste caso, a reflexão que se realiza em torno da relação místico-mistério.

Por este ângulo, enxergamos o sujeito místico como aquele que reflete sobre o mistério e, nesta lógica, dá origem a mística. Sincronicamente, o místico está em busca deste mistério,

objeto de sua reflexão. Neste seguimento, ao mesmo tempo em que nasce o sujeito místico, nasce também a mística.

Em segundo lugar, podemos dizer que é no sentido de unicidade e unidade, enquanto encontro com o Outro absoluto, que falamos de experiência mística, bastante alicerçada na noção de vivência do mistério que pode ser definido, em última instância, como a vida do espírito. Disse Vannini (2005, p. 7), “mística, de fato, é a vida do espírito, sobre o qual pode-se tentar uma fenomenologia, mas com certeza não uma sistemática”. Neste sentido, não ousamos sistematizar a mística nem tampouco pretendemos indicar um viés único para seu estudo. Nosso objetivo é colher instrumentos metodológicos mais compatíveis com a natureza de nosso objeto de análise dentro deste trabalho de dissertação. Isto indica que nosso método de estudo aqui pode se aproximar mais a uma postura/atitude frente ao objeto do que propriamente a um ou o método determinado (Cf. COLTRO, 2000). Assim, estamos de acordo com o que disse Bezerra (2012, p.253) sobre a mística, que ela “compõe um cenário de corpos e por isso, talvez, seja mais importante entender os seus *movimentos* do que tentar abarcar sua totalidade”.

Por esta razão, falaremos muito mais em uma postura/atitude que se assume para estudar a mística do que de uma metodologia como ciência da mística. Destarte, já que buscamos encontrar este aporte metodológico cautelosamente, não podemos deixar de lado os métodos de estudos inaugurados no campo da investigação do fenômeno religioso e filosófico no qual se concentra nossa pesquisa.

No contexto dos estudos das tradições religiosas e do homem enquanto *homo religiosus*<sup>31</sup> destacam-se dois grandes nomes relevantes e consagrados no campo das pesquisas sobre religiões e do objeto religioso: Mircea Eliade e Rudolf Otto. Ambos são “donos” de um legado intelectual amplamente respeitado por aqueles que se interessam e pesquisam as religiões e são muito caros para nossa pesquisa.

De um lado Mircea Eliade (1992) procura explorar os “fenômenos” religiosos, isto é, as manifestações do Sagrado que é aquilo que se manifesta no campo do profano e, portanto,

---

<sup>31</sup>Mircea Eliade apresenta primeiramente o *homo religiosus* como aquele homem característico das sociedades mais antigas, no entanto agora reconhece que o *homo religiosus* se enquadra no modo de ser mais geral do homem. O *homo religiosus* expressa um sentimento de sacralidade diante do mundo, tudo pode ser uma manifestação do Sagrado, Eliade afirma: “O “homem total” nunca é completamente dessacralizado, e é de duvidar até que tal seja possível. A secularização é altamente bem sucedida ao nível da vida consciente: as velhas ideias teológicas, dogmas, crenças, rituais, instituições, etc. são progressivamente expurgados de sentido. Mas nenhum homem normal vivo pode ser reduzido à sua atividade racional consciente, pois o homem moderno continua a sonhar, a apaixonar-se, a ouvir música, a ir ao teatro, a ver filmes, a ler livros – em resumo, a viver não só num mundo histórico e natural, mas também num mundo existencial privado e num Universo imaginário” (ELIADE, 1989, p.12).

deste campo se distingue. Rudolf Otto, por sua vez, preocupa-se com as modalidades da experiência religiosa e o espanto diante do *majestas*, do *numinoso*.

Na obra *Das Heilige*, Rudolf Otto esforça-se por clarificar o caráter específico dessa experiência terrífica e irracional. Descobre o sentimento de pavor diante do sagrado, diante desse *mysterium tremendum*, dessa *majestas* que exala uma superioridade esmagadora de poder; encontra o temor religioso diante do *mysterium fascinans*, em que se expande a perfeita plenitude do ser. R. Otto designa todas essas experiências como *numinosas* (do latim *numen*, “deus”) porque elas são provocadas pela revelação de um aspecto do poder divino. O *numinoso* singulariza-se como qualquer coisa de *ganz andere*, radical e totalmente diferente: não se assemelha a nada de humano ou cósmico; em relação ao *ganz andere*, o homem tem o sentimento de sua profunda nulidade, o sentimento de “não ser mais do que uma criatura”, ou seja—segundo os termos com que Abraão se dirigiu ao Senhor —, de não ser “senão cinza e pó” (Gênesis, 18: 27). O sagrado manifesta-se sempre como uma realidade inteiramente diferente das realidades “naturais”. É certo que a linguagem exprime ingenuamente o *tremendum*, ou a *majestas*, ou o *mysterium fascinans* mediante termos tomados de empréstimo ao domínio natural ou à vida espiritual profana do homem. Mas sabemos que essa terminologia analógica se deve justamente à incapacidade humana de exprimir o *ganz andere*: a linguagem apenas pode sugerir tudo o que ultrapassa a experiência natural do homem mediante termos tirados dessa mesma experiência natural. [...] Não é a relação entre os elementos não racional e racional da religião que nos interessa, mas sim o sagrado na sua totalidade. Ora, a primeira definição que se pode dar ao sagrado é que ele se opõe ao profano (ELIADE, 1992, p.12-13).

Enquanto Otto (2007) discute o *mysterium tremendum* como *ganz andere*, aquilo que é completamente e inteiramente diferente, o completamente outro; Eliade percorre o Sagrado na sua manifestação, em sua *hierofania* – que será apresentado em sua obra *O Sagrado e o Profano* (1992). Os dois nos oferecem elementos e abordagens nos quais a experiência e a *doutrina do Amor* de Porete podem ser compreendidas.

O *numinoso* enquanto ser que é Outro, e a manifestação e “apreensão” deste Outro a partir da imperfeição do mundo, são visivelmente percebidos na experiência poretiana. Porete ([117], p.187) afirma que “todos os que são plantados pelo Pai e vêm a esse mundo, desceram da perfeição à imperfeição para alcançar a perfeição maior. E lá a ferida é aberta, para curar os que foram feridos sem o saber”<sup>32</sup>.

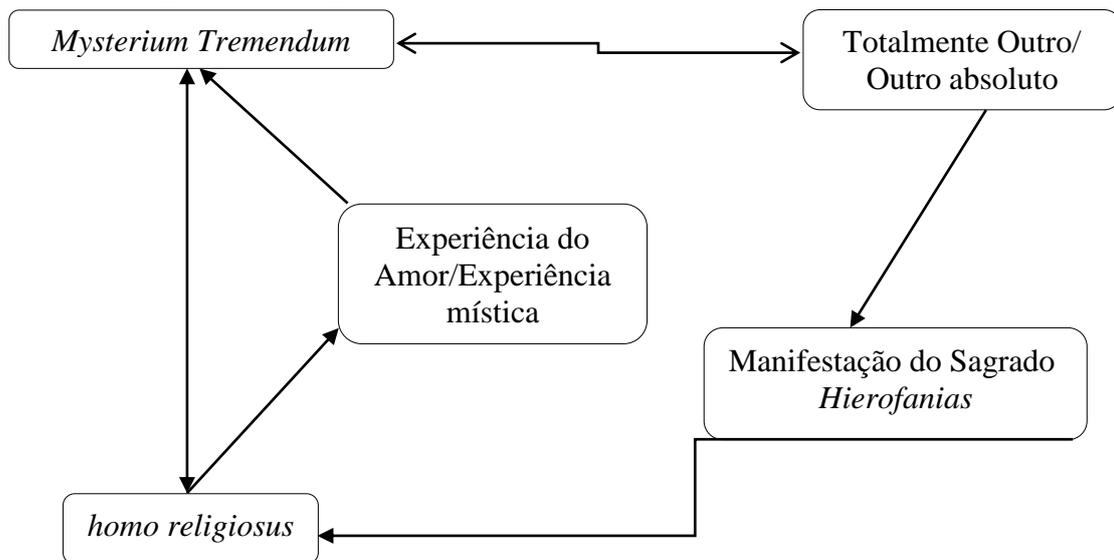
Marguerite Porete ([61], p.116) acredita que tudo o que pode ser dito é isto: “que o Longeperto é a própria Trindade, e lhe mostra suas manifestações, que nós chamamos “movimento”, não porque a Alma ou a Trindade se movam, mas porque a Trindade opera para essa alma a manifestação da própria glória”<sup>33</sup>.

<sup>32</sup> Car tous ceulx qui sont plantez du Pere, et venuz en ce monde, sont descenduz de parfait en imparfait, pour actaindre a plus parfait. Et la est ouverte la plaie, pour guerir ceulx qui estoient navrez sans leur sceu (*Mirouer*, [117], p.316, f96r, 80l).

<sup>33</sup> Le Loingprés est la Trinité mesmes, et luy monstre sa demonstrance, que nous nommons “mouvement”, non mye pource que l'Ame se meuve ne la Trinité, mais la Trinité oeuvre a ceste Ame la monstre de sa gloire (*Mirouer*, [61], p. 178, f56v, 30l).

Neste sentido, nós nos aproximamos de Rudolf Otto na medida em que nosso objeto de reflexão, embora esteja circunscrito ao espaço religioso, centra-se na experiência pessoal do Sagrado, e nos aproximamos de Mircea Eliade, ao passo em que o sujeito místico percebe no mundo manifesto e em si mesmo a glória de Deus; também não investigamos somente o lado “irracional”<sup>34</sup> do Sagrado apresentado por Otto, mas o sagrado em sua totalidade, como sugere Eliade.

Isto aplicado ao estudo da experiência mística, especificamente aplicado à mística poretiana, se reproduz da seguinte maneira:



Este esquema nos mostra sinteticamente como as contribuições de Otto e Eliade nas pesquisas acerca da experiência religiosa pode nos auxiliar na formação de uma postura/atitude metodológica para assimilarmos melhor a experiência mística e, conseqüentemente, a mística de Marguerite Porete.

Neste caso, nosso principal objeto de investigação não é conferir a validade da experiência religiosa poretiana, mas o discurso que ela apresenta sobre esta experiência, em suma, sua *teoria mística*, a partir da análise do texto. Assim, estamos adentrando no campo da filosofia da religião na medida em que temos por objetivo também investigar a dimensão do homem enquanto ser total, a partir das perspectivas metafísicas, éticas e antropológicas. A

<sup>34</sup> Rudolf Otto insere dentro do *Mysterium Tremendum* as categorias de *arrepiente (tremendum)*, *avassalador (majestas)* e *Totalmente Outro, (mysterium)*. Ele destaca a dimensão “irracional” do Sagrado em contraposição ao Iluminismo que busca destacar os aspectos racionais do Sagrado, numa tentativa de explicá-lo. “irracional” aqui muito raramente é usado como sinônimo de não racional, a ideia de Otto de “irracional” está relacionada aos aspectos do *numinoso*, de *tremendum*, *majestas* e *mysterium*. Para Otto, o *numinoso* não tem variações ou derivações, seu início se dá em si mesmo, por isso o *numinoso* não deve ser visto em expressões metafísicas ou morais – em expressões *a posteriori* –, uma vez que o Sagrado é uma categoria rigorosamente *a priori*, embora expresse componentes racionais e irracionais. Decorre disso o fato de que só se compreende o fundamento da religião ou o Sagrado àquele que vivencia o *numinoso* (Cf. OTTO, *O Sagrado*, 2007, capítulo 3).

filosofia da religião problematiza e reflete sobre a essência do fenômeno religioso e do homem religioso.

Dentro deste campo da filosofia da religião, trabalhamos a mística a partir da perspectiva especialmente antropológica, uma vez que pretendemos estudar a dimensão do *moi* enquanto sujeito místico. Como afirma Lima Vaz (2000, p.29), “A experiência mística deve ser reconhecida, portanto, como um *fato antropológico* singular, cuja singularidade só pode ser reconhecida e interpretada nos quadros de uma adequada filosofia do ser humano”.

Por conseguinte, a filosofia da religião, com especial atenção à Antropologia, não pode ser negligenciada quando se trata do estudo da mística. O *moi* é um dos princípios originários da experiência mística de união, assim como o Outro absoluto. Como dissemos, a ideia de união pressupõe dois ou mais elementos distintos cujo propósito é a aniquilação desta diferença e a efetivação da união mística. Lima Vaz considera haver dois tipos de experiência mística: a mística do *êntase* e a mística do *êxtase*. Diz ele:

O aparecer do Absoluto no movimento de autoexpressão do ser humano pode orientá-lo seja **reflexivamente, na forma de uma experiência do Si substancial** atravessado pela energia divina do Ato criador ou pelo apelo transformante do Amor infinito, dando origem às místicas do *êntase* (ou da interioridade), seja *objetivamente*, ou na direção do Cosmos ou da História contemplados à luz do Absoluto que os envolve, ou na saída de si para a união frutiva com o próprio Absoluto, dando então origem às místicas do *êxtase*. **Nas místicas do *êntase*, o absoluto é experimentado como que constituindo o fundo abissal, o interior íntimo do próprio sujeito.** Nas místicas do *êxtase*, na sua forma mais genuína, o Absoluto é experimentado como Absoluto pessoal – *superior summo* –, manifestando-se como Deus de si mesmo que introduz o místico na comunhão da vida divina (LIMA VAZ, 2000, p.29, destaque nosso).

Portanto, as duas modalidades de experiência mística relatada por Lima Vaz incluem a noção de um íntimo ou interioridade. Na primeira, o ser humano orienta-se reflexivamente em direção ao eu, como será visto na mística de Marguerite Porete, se direciona também para a experiência do Si substancial, isto é, a interioridade é permeada pelo “apelo transformante do Amor infinito”, como citamos. Já nas místicas do *êxtase*, o ser humano objetivamente lança-se à experiência de contemplação do Absoluto pessoal, que se expressa como *superior summo* e se manifesta no mundo. Podemos exemplificar a experiência do *êntase* na seguinte expressão poretiana ([19], p. 63, grifo nosso) que diz “nenhuma coisa criada entre em suas almas, exceto aquele que as cria. Assim, ninguém conhece essas Almas senão Deus, **que está dentro delas**”<sup>35</sup>.

Já dissemos noutra momento que o livro de Marguerite Porete narra um diálogo entre os diversos personagens que se desenvolvem em torno de como a Alma se transforma e se refaz

<sup>35</sup> Et nulle chose creee n’entre dedans leurs ames, fors ycelluy seul Dieu qui crea les Ames. Si que nul ne cignoist telles Ames fors Dieu, qui est dedans elles (*Mirouer*, [19], p.76, f26v, 40l).

em Deus, qual o papel das virtudes neste processo, como esta Alma pode viver no mundo depois de experimentar o completo estado de aniquilamento e perfeição e, finalmente, como esta Alma deve proceder para pulverizar-se e encontrar o Divino. Ora, do nosso ponto de vista, uma postura hermenêutico-fenomenológica frente à mística pode nos colocar diretamente no caminho para uma abordagem mais completa sobre este tema, pois que nos possibilita enriquecer a investigação com elementos literários, filosóficos e teológicos, impedindo que se exclua qualquer destes princípios e, conseqüentemente, alargando assim o nosso campo de visão, aproximando-nos o mais possível do discurso místico.

Assumimos esta posição ou postura metodológica por considerarmos que o trabalho de interpretar o fenômeno e a experiência religiosa bem como o discurso que desta experiência surge já pressupõe a tentativa de superação da distância temporal e cultural entre o autor/escritor, neste caso, Marguerite Porete e o leitor que é todo aquele que atenta para seu discurso, numa tentativa de harmonizar escrita e compreensão desta escrita.

Como dissemos, a mística é uma reflexão sobre a experiência do mistério que, em Porete, se configura como uma experiência do espírito e do pensamento. Neste sentido, pode-se reconhecer que para os místicos, o ato de escrever sobre a experiência do Absoluto é uma renovação e recordação daquela experiência agora vivenciada pela reflexão. A escrita do místico, portanto, é um ato de reviver aquela experiência, inaugurando um novo modo de ser, dando origem a uma nova subjetividade (Cf. SCHUBERTH, 2008).

Este fato é tão evidente no texto de Porete que podemos encontrar nele a personagem Alma como autora e escritora de seu livro. É a Alma quem elabora a narrativa de modo metafórico e simbólico, influenciada e conduzida pelo Espírito Santo. Porete usa por vezes exemplos da vida e do amor secular para estruturar e explicar o amor e a vida na Deidade (Cf. PORETE, [1]) com o propósito de conduzir o leitor àquilo que ela chamará de Verdade (que é a Sabedoria, o próprio *Ser Divino*), guiando o leitor à compreensão de sua escrita. A personagem Alma do livro de Marguerite Porete se confunde com a própria Porete, autora e escritora do livro.

*Alma:* - Certamente é necessário fazê-lo antes que se chegue, em todos os aspectos, ao estado de liberdade, disso estou totalmente certa. E, contudo, **diz essa Alma que escreveu esse livro, eu era tão tola no tempo em que o escrevi, ou melhor, no tempo em que Amor o fez por mim e a meu pedido**, que me aventurei em algo que não se pode fazer, nem pensar, nem dizer, não mais do que aquele que quisesse encerrar o mar em seu olho, ou carregar o mundo na ponta de um junco, ou iluminar o sol com um farol ou com uma tocha<sup>36</sup> (PORETE, [97] p.163, grifo nosso).

---

<sup>36</sup> *L'Ame.* - Certes, faire l'esconvient ains que on viengne de tous pions a l'estat de franchise, j'en suis toute certaine. Et non pour tant, dit ceste Ame qui escripsit ce livre, j'estoie aussi socte ou temps que je le fis, mais ainçoyz que Amour le fist pour moy et a ma requeste, <que> je mectoie en pris chose que l'en ne pouvoit faire

A beguina de Hainaut ([66] p.122) dirá ainda que a Alma tanto é a autora do livro quanto é o próprio “conteúdo” do livro, “mas essa lição não foi escrita pela mão do homem, mas pelo Espírito Santo, que a escreve maravilhosamente, e essa Alma é um pergaminho precioso”<sup>37</sup>.

Marguerite Porete ainda propõe, antes de iniciar o discurso, que exercitemos a *sutileza do entendimento*:

*Amor*: - (o que é a Arte?) É uma habilidade sutil de onde nasce o intelecto e que dá à Alma a inteligência para entender mais perfeitamente o que se diz, mais do que aquele que o diz, qualquer que seja o entendimento daquele que diz. E por quê? **Porque quem entende repousa e quem diz, trabalha. E a compreensão não pode sofrer trabalho sem que se torne menos nobre.** Essa arte é ágil e por isso tende, por natureza, a atingir a plenitude de seu propósito. Seu propósito não é nada mais que a justa vontade de Deus. **Essa habilidade sutil é a substância da Alma, e a inteligência é a operação da Alma e a compreensão é o seu ápice;** tal compreensão é feita da substância e do intelecto<sup>38</sup> (PORETE, [110], p.178 destaque nosso).

A própria Porete apresenta uma preocupação digamos “metodológica” (no sentido grego da palavra *μέθοδος*, que quer dizer “seguir o caminho”) para que seus leitores possam compreender sua fala. Ela explica de que modo podemos chegar a esta compreensão do que é dito como o ápice da habilidade e da inteligência da Alma que é a substância e a operação desta Alma, respectivamente. Desta maneira, Porete ensina como a alma chega à compreensão das coisas divinas por meio da sutileza do intelecto que são categorias próprias da alma.

Sendo assim, devemos exercitar a sutileza da inteligência para compreender o discurso poretiano assumindo como responsabilidade a busca por entender o fenômeno místico expresso no composto *místico-mística*, isto é, autor e discurso, portanto, não intencionamos compreender a experiência religiosa propriamente dita nem tampouco examinar sua veracidade, como já dissemos noutro momento.

Logo, analisamos a mística de Marguerite Porete assumindo uma postura fenomenológico-hermenêutica, pois que o nosso ponto de partida é o texto místico (a mística) poretiano a partir da apreensão do seu “mundo” que nos é apresentado.

O fenomenólogo penetra a experiência factual de estar no mundo do místico graças à interpretação dos testemunhos que compõe o seu discurso. Com atenção tanto aos

---

ne penser ne dire, aussi comme feroit celuy qui voudroit la mer en son oeil enclorre, et pourter le monde sur la pointe dung jonc, et enluminer le soleil d'ung fallot ou d'une torche (*Mirouer*, [97], p.270,f83r, 30l).

<sup>37</sup> [...] mais ceste leçon nest mie mise en escript de main domme, mais c'est du Saint Esperit, qui escript ceste leçon merueilleusement, et l'Ame est parchemin precieusement (*Mirouer*, [66], p.188, f59v, 15l).

<sup>38</sup>*Amour*. - Cest ung engin soubtil dont entendement naist, qui donne cognoissance en Ame d'entendre plus parfaitement ce que on dit, que celluy qui le dit mesmes, combien que le disant entende ce qu'il dit. Car pourquoy? L'entendant se repouse, et le parlant laboure; et cognoissance ne peut souffrir laboure qu'elle ne soit moins noble. Cest art est ysnel, et pource tend par nature a <a> taindre le plain de son emprise. Son emprise est sans plus le droitvouloir de Dieu. Cest engin soubtil est la substance de L'Ame; et la cognoissance est la somme de L'Ame, laquelle cognoissance est de substance et d'entendement (*Mirouer*, [110] p. 298-300, f91r, 5-10l).

testemunhos ditos quanto para sua própria situação hermenêutica, o fenomenólogo extrai do fenômeno em questão (o corpo do texto místico) os conceitos fundamentais e os motivos que irão guiar a sua análise da experiência mística, tendo sempre presente que todo ato de compreensão é um diálogo entre o mundo próprio do texto e o tecido de pré-julgamentos que compõem o horizonte de compreensão do intérprete (SUÁREZ, 2013, p.165).

Assim, o movimento que realizamos para compreender a mística de Marguerite Porete e, por conseguinte, a sua experiência de amar a si mesma enquanto ama a Deus, é em direção ao texto escrito apresentado no livro *o Espelho das almas simples*.

### 3. Marguerite Porete e o Neoplatonismo: Filosofia, Mística e Linguagem

É a partir de elementos extraídos do texto escrito de Marguerite Porete que tomamos conhecimento das referências filosóficas e teológicas de sua autora, por exemplo, a influência do neoplatonismo. Ela também sofreu significativas influências da mística cisterciense, destacando-se a figura de Bernard de Clairvaux (1090 – 1153) e seu discípulo próximo Guilherme de Saint-Thierry (1085 – 1148). Foi por meio desta referência que Porete elaborou um discurso que unia o teórico (a busca por melhor comunicar Deus) com o elemento afetivo (valorização do amor). É daí que surge a teologia negativa e apofática de Marguerite Porete.

Conquanto, Porete não cita suas referências literárias ou filosóficas, muito do que conhecemos a despeito disso é resultado da análise cuidadosa e interpretativa dos seus textos. Como vimos, o contexto no qual Marguerite Porete viveu também pode nos indicar quais foram suas influências mais significativas, como é o caso da literatura cortesã do século XI e XII.

Brevemente faremos uma introdução aos elementos do neoplatonismo que marcaram Marguerite Porete. O *Corpus Dionysiacum*, que são os textos atribuídos a Pseudo-Dionísio, o Areopagita, apresenta a teologia em quatro divisões: a teologia simbólica é aquela em que se aplicam a Deus características ou conceitos extraídos das coisas sensíveis ainda que de modo figurativo e propõe que se ascenda das coisas sensíveis às Divinas. A teologia afirmativa ou catafática faz o caminho inverso ao apresentado pela teologia simbólica, pois sugere um caminho descendente que começa pelos “nomes de Deus” mais inteligíveis ou de maior inteligibilidade, saltando do plano do imaterial ao plano do material. Já a teologia negativa ou apofática começa por negar de Deus todos os atributos humanos ou que é próprio da criatura humana, todavia, mantêm-no como caminho ascendente que vai dos atributos humanos mais vis aos mais elevados para negar a Deus todos eles. Pseudo-Dionísio dá ênfase em seus escritos a teologia apofática ou negativa e a define como a mais elevada em relação às duas primeiras (a simbólica e a afirmativa). Finalmente, a teologia mística embora não seja

propriamente uma *teologia* no sentido radical do termo, uma vez que se dedica ao silêncio e não ao *logos*. Ela se fundamenta, sobretudo, na experiência com o transcendente e, portanto, fundamenta-se naquilo que não pode ser descrito por conceitos nem dialéticas, pois se dá fora dos limites tempo/espaço. Ela objetiva não o conhecimento teórico, como ocorre nas demais “teologias”, mas a união com o divino.

Marguerite Porete se apropria deste mecanismo da linguagem proposta pelo Pseudo-Areopagita defendendo também que a linguagem só é capaz de falar sobre Deus ultrapassando seus próprios limites, saltando do finito para o infinito, portanto já desvelando a ação primordial que caracteriza o místico: o rompimento da linguagem e do próprio eu.

A *Teologia mística*, um dos tratados que compõem o *Corpus Dionysiacum*, faz parte do rol de escritos mais relevantes para o estudo da mística medieval, posto que seja a partir dele que o uso do termo místico torna-se corrente. Essa *Teologia mística*, conforme Mariani (2009, p. 362), é de fundamental importância para o desenvolvimento do pensamento cristão, já que Pseudo Dionísio não só cria o termo “teologia mística” e o insere no vocabulário cristão, mas também coloca de maneira bastante ordenada como se dá a relação mística entre Deus e o mundo.

Então, na *Teologia mística* Pseudo-Dionisiana se apresenta a linguagem que o *iniciado* utiliza para em silêncio falar de Deus. Neste tratado, o núcleo da reflexão é a relação entre o plenamente incognoscível e o mundo, e como aquilo que “desconhecemos” se manifesta nas coisas criadas e, especialmente, se manifesta em nós. A linguagem para “pronunciar” a relação com Deus e as repercussões de Sua manifestação no mundo e em nós é resultado de uma tensão entre afirmação e negação. Esta linguagem se constitui como uma dialética entre afirmação/negação e a superação desta dialética, dando origem ao recurso linguístico apofático.

A mística de Marguerite Porete é em grande parte expressa em “linguagem negativa”, ela retira desta linguagem a fórmula para fundamentar seu discurso amoroso sobre Deus, pois nos mostra a insuficiência de nossa representação simbólica e o esgotamento da linguagem ordinária para comunicar o “fantástico”. Com efeito, Wittgenstein diz que “a linguagem veda o pensamento” (WITTGENSTEIN, 1968, p.70 – 4.002), disfarça o pensamento apesar de ser um recurso necessário para comunicação; a linguagem é o único traje que há disponível para se “vestir” o místico.

A linguagem dentro do terreno da mística se desdobra, se flexiona e germina novos e diversos elementos simbólicos e metafóricos, buscando construir um discurso o mais próximo possível da experiência vivida. “Pois assim como não se poderia encerrar o sol, essa Alma não

pode dizer nada sobre essa vida, em comparação com o que na verdade ela é”<sup>39</sup> diz Porete ([80], p.142). A linguagem apofática ou negativa oferece estruturas que possibilitam representar verbalmente a experiência de união com Deus, ainda que não seja uma expressão fidedigna do que se viveu naquela experiência mística.

Podemos assim notar que há aproximações entre o neoplatonismo e a mística poretiana quando nos reportamos para a questão da linguagem e de sua tentativa de descrever o divino. Tanto em Plotino e em Pseudo-Dionísio quanto em Marguerite Porete o problema do limite da linguagem em sua tarefa de falar a respeito daquilo que é incomunicável em sua essência se coloca como principal pilar para o discurso místico, pois todos defendem que a linguagem, mesmo dispondo de vários mecanismos linguísticos, não tem condições de alcançar e dá conta da dimensão do sagrado; por outro lado, há a forte necessidade de se expressar de alguma maneira esta experiência inefável.

Porete, portanto, não é a única a fazer uso dessa linguagem negativa. O místico, de modo geral, sempre prefere pensar mais que dizer, embora conte com uma experiência ostensiva e impossível de emudecer-se depois de vivenciada. Diante desta impossibilidade, o místico esforçar-se por dizer o máximo que pode ser dito daquela experiência, recorrendo por isso à linguagem apofática para caminhar num lugar fora de limites representativos e lançar-se além dele, caminhando entre o dizer apofático e o silêncio místico.

O elemento novo trazido por Marguerite Porete está presente em seu discurso, que ela não só retira da “teologia mística” encontrado nos tratados Pseudo-dionisiano o elemento “*apófase*”, mas dá-lhe uma nova perspectiva, justamente porque enquanto na teologia negativa a linguagem apofática punha seu termo encarando e superando seu próprio limite (afirmação/negação), na teologia mística poretiana a própria linguagem passa pela via do aniquilamento e da libertação, e é lançada e confirmada no nada (Cf. PORETE, [80], p. 142). O próprio gênero literário usado por Marguerite Porete, isto é, a narrativa e o diálogo entre personagens que se dizem em forma de prosa, poesia e canção, foi escolhido para melhor indicar a linguagem própria do místico na concepção poretiana. Citamos um passo já referenciado por nós:

Alma: — A todos os que vivem de vosso conselho, diz ela, que são tamanhas bestas e asnos que por sua rudeza me fazem esconder e não falar minha linguagem para que não encontrem a morte no estado da vida, onde estou em paz sem de lá me mover. Eu digo, diz a Alma, que, por causa de sua grosseria, convém que eu me cale e

---

<sup>39</sup> [...] Nient plus que on pourroit enclorre le soleil a demourer, nient plus ne peut ceste Ame de ceste vie rien dire, envers ce qui en est, a verité dire (Mirouer, [80], p.228, f70v, 40l).

oculte minha linguagem, que aprendi em segredo na corte secreta do doce país<sup>40</sup> (PORETE, [68], p.123).

Desse modo, a linguagem que o místico usa segundo Porete é uma linguagem dissimulada, para que a razão “rude” não fique alheia àquilo que é dito e *não encontre a morte no estado da vida*, mesmo que perca a essência da experiência da vida divina. Por isso, só compreende a linguagem da vida divina aquele que vive a vida divina, os aniquilados.

A mística de Marguerite Porete é também chamada de especulativa. Neste caso, a especulação apresentada por Porete não está em oposição ao afeto em favor do intelecto, nem exclui qualquer destes elementos. De toda forma, compreenderemos em que sentido Marguerite Porete pode ser considerada uma mística especulativa se antes delimitarmos o que estamos denominando como tal.

Utilizamos inicialmente a classificação apresentada por Lima Vaz (2000, p.33), que reconhece três “modalidades” diferentes da experiência mística: a profética, a misteriosa e a mística especulativa. Elas são formas segundo as quais são classificadas as experiências místicas, são categorias que possibilitam e auxiliam esta identificação, a partir de um relato sobre a vivência dessa experiência<sup>41</sup>.

Segundo este teólogo e filósofo jesuíta, a mística misteriosa e a mística especulativa abrangem as tradições religiosas tanto cristãs quanto gregas, já a mística profética é eminentemente cristológica. Pode-se dizer que a mística misteriosa surgiu primeiramente nos antigos cultos e rituais de iniciação nas tradições gregas, nos cultos *iniciáticos*, chegando às expressões cristãs sob a prática dos sacramentos ou liturgias. Esta forma de mística é caracterizada por uma experiência do mistério que é vivenciada no espaço circunscrito de um culto ou de um ritual religioso, diferindo da classificação da mística especulativa caracterizado por concentrar-se no interior do sujeito que vive a experiência, como será detalhado adiante. Antes, devemos dizer que a mística profética é aquela cujo ânimo da vivência do mistério é mobilizado por meio da Palavra de Deus. É, em suma, a vivência da Palavra de Deus e a transformação do espírito acontecendo por intermédio da revelação desta Palavra que se dá a experiência do mistério (Cf. LIMA VAZ, 2000).

---

<sup>40</sup> *L'Ame.* - A tous ceulx, dit elle, qui de vostre conseil vivent, qui sont si bestes et si asnes que il m'esconvient pour la rudesse d'eulx celer et non parler mon langage, ad ce qu'ilz ne prengnent mort en lestre de vie, la ou je suis en paix, sans de la me mouvoir. Je di, dit l'Ame, qu'il m'esconvient pour leur rudesse taire et celer mon langage, lequel ja y aprins es secrez de la court secreta du doulx pays, ouquel pays (*Mirouer*, [68], p.192, f60r, 5l).

<sup>41</sup> Lima Vaz (2000) defende que existem experiências que de certa forma integram mais de uma classificação, isto se aplica, por exemplo, especialmente as experiências místicas cristãs uma vez que são herdeiras da tradição grega e de um *modus* conceitual e por meio dele desenvolveu novos e peculiares modelos e expressões da mística, definitivamente originais.

Ora, tanto a mística mistérica quanto a mística profética são formas objetivas de “encarar” o mistério, distintas daquelas que se convencionou classificar de mística especulativa. Nelas a experiência do mistério é alcançada por uma via “concreta” e “objetiva”, isto é, o mistério Absoluto nestas duas classificações da vida do espírito se acha “materializado” na Palavra, na liturgia, no ritual religioso etc., por assim dizer, e possui uma existência externa ao sujeito, muito embora não seja dispensada a ação da consciência destes sujeitos.

A mística especulativa, contrariamente, não encontra amparo fora do sujeito. Como diz Porete:

Essa gente, a quem chamo asnos, busca Deus nas criaturas, em monastérios para rezar, no paraíso criado, nas palavras dos homens e nas Escrituras. Sem dúvida, diz essa Alma, para tal gente Benjamim não nasceu porque Rachel aí vive. É necessário que Rachel morra que Benjamim nasça, pois até que Rachel morra, Benjamim não pode nascer. Parece aos iniciados que tal gente, que o busca em montanhas e em vales, insiste que Deus esteja sujeito aos sacramentos e obras deles [...] Eu o encontro em todos os lugares, diz essa Alma, e Ele lá está. Ele é uma Deidade, um só Deus em três Pessoas, e esse Deus é tudo em todos os lugares. Lá, diz ela, eu o encontro (PORETE, [69], p.125<sup>42</sup>).

Tal como é posto pela Metafísica, o objeto primeiro é o sujeito e seus desdobramentos enquanto *ser*. Em razão disso, Lima Vaz (1992, p.502) defende que a experiência especulativa é, em termos de intensidade *experiencial*, “um prolongamento da experiência metafísica”, porquanto surge como expressão do pensamento filosófico buscando desvelar o mistério do *ser*. María Toscano e Germán Ancochea estão de acordo com o que diz Lima Vaz.

A “**mística do Ser**” tem sólidos fundamentos na filosofia, sendo esta uma filosofia referendada pela experiência. Diríamos que **a mística especulativa é resultado de uma filosofia vivida até as últimas consequências**, que transcendendo seus próprios métodos nos leva ao ponto máximo do humano, a deificação, a *theósis* (ANCOCHEA e TOSCANO, 1998, p.7, grifo nosso).

Se quisermos indicar uma origem histórica das expressões da mística especulativa no Ocidente seria necessário começar por Parmênides até chegarmos a Hegel (Cf. LIMA VAZ, 1992, p.503), se ficarmos no limite da filosofia contemporânea. Para sermos mais precisos, localizam-se as primeiras expressões da mística especulativa na filosofia platônica<sup>43</sup>, como diz Lima Vaz.

<sup>42</sup> *L’Ame.* - Telz gens, dit ceste Ame, que je appelle asnes, quierent Dieu es creatures, es monstiers par aourer, en paradis creez, en paroles dommes, et es escriptures. Hee, sans faille, dit ceste Ame, en telx gens n’est pas nez Benjamin, car Rachel y vit; et il convient mourir Rachel en la naissance Benjamin, ne jusques ad ce que Rachel soit morte ne peut Benjamin naistre. Il semble aux novices que telx gens, qui ainsi le quierent par montaignes et par vallees, tiennent que Dieu soit subgect a ses sacramens et a ses oeuvres [...] Je le trouve, dit ceste Ame, partout, et la est il. Il est une Deité, ung seul Dieu en trois Personnes, et cil Dieu est partout tout; la dit elle, le trouve je (*Mirouer*, [69], p.194-196, f61r-61v, 35-40 e 50l).

<sup>43</sup> Também Vannini vai se referir a Platão como o fundador, digamos assim, da mística especulativa Ocidental, além de ter sido ele a criar o termo “teologia” (Cf. VANNINI, 2007).

É em Platão que os estudiosos reconhecem habitualmente a fonte primeira da mística especulativa. Ela nasceu de algumas passagens dos Diálogos que se tornaram quase canônicas e foi alimentada, sem dúvida, pelas especulações sobre o Bem e o Uno que a tradição atribui ao ensinamento não-escrito de Platão. É justo, pois, afirmar-se que a mística especulativa tem a sua origem nesse singular intento de Platão que foi o de unir o entusiasmo e a razão. Independentemente da interpretação da *theoría* platônica, seja como uma "visão" terminal da Ideia, de natureza quase mística e em descontinuidade com a ascensão dialética, seja a de uma intuição estritamente intelectual que coroa essa ascensão, é inegável que os temas e conceitos platônicos irão constituir um como que organismo teórico que será animado por correntes sucessivas de vida mística na antiguidade grega e no Cristianismo dos primeiros séculos. A mística especulativa será, pois, fundamentalmente uma mística platônica, e será sob o patrocínio de Platão que mística e filosofia se unirão por estreitos laços na tradição do Ocidente (LIMA VAZ, 1992, p. 503).

Este argumento é aceito entre os estudiosos da mística especulativa e forma uma espécie de princípio para quem pretende classificar a mística especulativa.

Marguerite Porete ganha destaque nas pesquisas sobre a mística especulativa a partir de aspectos do seu discurso certamente herdados de Agostinho e do neoplatonismo de modo geral. O argumento de Marco Vannini é incisivo quanto à ligação de Porete com a corrente neoplatônica. Ele reconhece que a escritora francesa é uma especulativa porque bebeu destas fontes (Cf. VANNINI, 2005 e 2007).

Não se pode negar que Santo Agostinho influenciou grandemente a teologia cristã e o pensamento ocidental de modo geral, e Porete não foge a esta regra. No seu caso em específico, Porete cita o pensamento agostiniano de modo direto quando se refere à incompreensão dos agostinianos em relação a seu discurso (Cf. PORETE, [122], p.201). Com isso, ela indica não só que conhecia o pensamento agostiniano como também sugere com quem se põe em diálogo, isto é, com os clérigos, padres e pregadores, com as beguinas e com a própria filosofia de Agostinho. Assim, é possível identificar no pensamento poretiano uma adesão à filosofia de Agostinho de modo muito nítido apesar da maneira indireta que ela o cita.

Destacamos apenas dois trechos explicitamente semelhantes nas obras destes dois escritores. Agostinho disse nas *Confissões* a respeito do *espaço interior do sujeito*:

Tarde te amei, beleza tão antiga e tão nova, tarde te amei! E eis que estavas dentro de mim e eu fora, e aí te procurava, e eu, sem beleza, precipitava-me nessas coisas belas que tu fizeste. Tu estavas comigo e eu não estava contigo. Retinham-me longe de ti aquelas coisas que não seriam, se em ti não fossem. Chamaste, e clamaste, e rompeste a minha surdez (*Confissões*, 2007, p. 26).

O conteúdo deste fragmento das *Confissões* nos permite recordar o que Marguerite Porete disse no *Espelho* a respeito do *si mesmo*:

Portanto, ela [Alma] encontrou Deus em si mesma, sem buscá-lo, e não tinha porquê, pois Amor a havia tomado. Mas quando estava presa ao amor, ela o buscava pelo desejo da vontade no sentimento do espírito, e por isso era humana e pequena

[...] ela não sabia, quando o buscava, que Deus está totalmente em tudo, senão não o buscaria<sup>44</sup> (PORETE, 2008, [93] p. 159).

Porete ([16], p. 58) ainda defende que não há nada que a Alma deseje que não esteja nela mesma, e afirma: “mas esta Alma não pede nada, pois não precisa desejar algo que esteja fora dela”.

Em outras partes de *O Espelho* são ainda mais perceptíveis as ressonâncias do neoplatonismo agostiniano. Este pequeno exemplo nos impele a dizer que não é forçoso admitir que nossa mística francesa fora fortemente inspirada pela ideia de que existe um *espaço interior* no sujeito onde é possível ouvir os ecos da voz divina e, neste sentido, há possibilidades de se conhecer Deus ali, no fundo da alma<sup>45</sup>.

A ideia de subjetividade presente em Marguerite Porete é semelhante à ideia agostiniana (Cf. SCHUBERTH, 2008). Tanto para Agostinho quanto para Porete, o sujeito é composto de memória, intelecto e vontade e é nestes campos que se ‘conhece e se prova’ Deus. Segundo Schubert (2008), Porete não só compreendeu perfeitamente o pensamento agostiniano como a partir dele criou uma forma nova de subjetividade. Schubert afirma que a mística francesa compreendeu a ideia agostiniana de um Deus que é “mais perto de mim do que eu mesmo” (Conf. X, XVI, 24.25) como genitora da interioridade, mas também foi além, pois como diz Schubert:

[...] Este Deus que “é encontrado no íntimo de mim mesmo”, é também uma experiência da alteridade e uma ausência do eu. “Em sentido essencial, a verdade não está em mim. Eu vejo a verdade ‘em’ Deus. Onde o encontro acontece, há uma inversão. A memória me leva além”. O *Espelho* de Porete demonstrou uma profunda compreensão deste agostinismo, da imagem de Deus e da memória, mas em vez de levar o seu leitor para uma maior sensação de si mesma leva ele ou ela para a aniquilação do eu pela radicalização da relação entre ir dentro e ir além (SCHUBERTH, 2008, p.2).

Portanto, é dado à combinação de ideias derivados do neoplatonismo, com especial atenção à filosofia de Agostinho, que Porete escreve um texto cuja expressão maior do sujeito é a sua própria aniquilação, indo dentro e além de si mesmo, em direção à Verdade e à Liberdade (Cf. SARANYANA, 2007).

Podemos dizer, do que pensamos até aqui, que a mística de Marguerite Porete, em termos de estrutura e linguagem, se aproxima da teologia mística de Pseudo-Dionísio. Porém,

<sup>44</sup> Adonc trouva elle Dieu en elle, sans le querir, et aussi elle not de quoy, puisque Amour l’ot emprinse. Mais quant imprint amour, elle le quist par desir de vouloir en sentement d’esperit, et pource estoit elle humaine et petite [...] Elle ne savoit mie, quant elle le queroit, que Dieufust partout: elle ne Teust pas quis (*Mirouer*, [93] p. 260-262, f80r, 10-151).

<sup>45</sup> A acepção sobre a existência de um núcleo interno do sujeito no qual Deus pode ser conhecido possui largo desenvolvimento em Mestre Eckhart com o conceito de *abgrundseele* (fundo da alma, abismo da alma). Daí as pesquisas indicar que Mestre Eckhart conheceu o pensamento de Marguerite Porete e que tenha bebido desta fonte.

no que concerne ao conteúdo e densidade do discurso filosófico-teológico, é certo que a mística poretiana bebe em correntes agostinianas e neoplatônicas.

### 3.1. Filosofia e Teologia em Marguerite Porete – O olhar para *si* em busca de Deus

Uma característica fundamental para identificar a mística de caráter especulativo é a viva predisposição e uma forte sedução pelos assuntos do *sujeito*, pelo *eu* ou pelo *si mesmo*. Dito com outras palavras, podemos justificar esta vocação do especulativo por meio da ideia de que todo *ser* possui a capacidade de elevar-se na prática do exercício do cuidado de si mesmo, de sua alma, cujo imperativo *délfico*<sup>46</sup> é executado. Por isso se diz que a mística especulativa também pode ser chamada de mística do *Ser* ou da Essência. Essa ideia é largamente admitida e daí a razão deste interesse e propensão pela *matéria do ser*.

É importante dizer que o movimento do místico em direção a si mesmo não implica na valorização do *moi* no sentido egoíco ou algo genérico, ao contrário disto, trata-se de uma busca “solitária” pelo Outro absoluto – desvelando assim a alteridade. Por sua vez, segundo o especulativo, este Outro absoluto é encontrado no íntimo do ser, naquele *moi* nadificado que é a culminação da experiência de tornar-se Deus, de fazer parte do Todo e ser o Todo. Na experiência mística é preciso renunciar a todo “*self-love and vanities*”, como afirma Raoul Vaneigem (1998, p.123) em referência a Marguerite Porete.

Não é do “eu psicologizado”, como ser particular e individualista que é fruto da afirmação da vontade e do querer e confundido com o *ego* que estamos falando, porque, como disse Marguerite, este “eu psicológico” que pode também ser chamado de “eu simples” (não confundir com a Alma simples poretiana) irá num dado momento da experiência mística renunciar a si próprio, radicalizando-se e desprendendo-se de si, “é necessário se fragmentar em cacos e dilatar-se a si mesmo<sup>47</sup>” (MP [118], p.190) para então refazer-se no Nada.

Na mística especulativa, **a inteligência é elevada sobre si mesma pelo ímpeto profundo de atingir o Absoluto na sua identidade absoluta com o ser.** Mas, como atingi-lo desta sorte sem se **identificar com ele ou sem descobrir em si mesma uma identidade original com o Absoluto?** (LIMA VAZ, 1992, p.504, grifo nosso).

Esta ideia de identidade com o Absoluto, por intermédio do *moi* místico e da dialética do *ser* e *não-ser*, se expressa em Marguerite Porete de maneira tal que a alma tornar-se *espelho* de Deus, na verdade, a alma poretiana não é outra coisa senão a pura substância do

<sup>46</sup>Atribuído primeiramente a Tales de Mileto, por Diógenes Laércio, esta máxima se encontrava inscrita na entrada do templo de Apolo em Delfos. Em grego γνωθι σεαυτόν é traduzido por “conhece a ti mesmo”. Cf. Pré-Socráticos, coleção *Os Pensadores*, 1996; Cf. Platão, Primeiro Alcibíades, 2007. Fedro, 2000. Protágoras, 2002. Apologia de Sócrates, 2008.

<sup>47</sup>Ainsi se esconvient il mouldre en deffroissant et debrisant soy mesmes (*Mirouer*, [118], p. 322, f97v, 60l).

Amor refletida, a imagem refletida de Deus em si mesma, melhor dizendo, o Puro Amor desvelando-se no *ser* dessa alma aniquilada.

À vista disto, podemos confirmar que a teoria<sup>48</sup> de Marguerite Porete acerca do Amor, e suas relações com o *si mesmo*, baseia-se inteiramente no argumento de que a Alma é o ventre no qual se acolhe o Divino por intermédio da experiência singular do Amor. Marguerite reúne sob a égide do aniquilamento completo da vontade e do desejo e do pleno retorno da Alma ao *Nada* – ou seja, a morte da finitude e o nascimento da eternidade, tornando-se espelho de Deus – elementos especulativos e expressões de uma vivência afetiva da Deidade.

É importante trazer à mente a noção de espelho tal como se apresenta em sua base conceitual. Na raiz etimológica de espelho e especulação apresenta-se a ideia de “ver, olhar, contemplar” advindas da palavra latina *specere*, portanto *speculum* é espelho trasladado para o português, *speculationis* é o mesmo que especulação e *specularium* tem o sentido de “ver através de”, ou “aquilo que permite ver por meio de”. Com efeito, todas estas expressões colhem em seu seio a raiz refletir, espelhar, transparecer. O *mirouer* aludido no título do livro de Marguerite tanto se refere ao *speculum*, no sentido etimológico de reflexo de uma imagem etc. quanto se traduz como estilo de escrita, ou seja, o *speculum* é uma espécie de gênero de escrita muito popular na Idade Média, portanto, fazia parte da cultura literária, como já aludimos noutra momento. Porete também intitula conscientemente seu livro como o apresenta no capítulo no qual diz “para os ouvintes deste livro, que nós nomeamos o “*Espelho das almas simples, que na vontade e no desejo permanecem*”<sup>49</sup> (Cf. PORETE, [13], p.52).

Por falar em buscar e desejar como “atos do místico, remetemos imediatamente para a história da filosofia que se sustenta enquanto busca pela Sabedoria e pelo amor ao Conhecimento. Tanto para o místico quanto para o filósofo, o exercício de busca e desejo é o mesmo, gerados, todavia, por impulsos distintos: a fé e “curiosidade” ou ainda, o espanto sob a luz da fé e o espanto sob a luz da “desconfiança” própria do filósofo.

Consequentemente, para ambos o mecanismo de amar possui uma identidade, pois “nada é mais doce ao homem do que compreender o que ele ama” (GILSON, 1995, p.545).

Como bem descreve e defende Gilson na seguinte citação:

A filosofia é o amor à Sabedoria [...] a Sabedoria é esse pensamento vivo, causa de todas as coisas, que **subsiste em si mesma e só necessita de si para subsistir**. Iluminando o pensamento do homem, a Sabedoria esclarece-o e atrai-o a si pelo amor. Assim, a filosofia, ou amor à Sabedoria, pode ser indiferentemente

<sup>48</sup> É aceita a ideia de que “todo místico é um teórico de sua própria experiência”. Aliás, o místico não só é um teórico da sua experiência, mas o primeiro e mais crítico teórico, pois que procura expressar sua experiência do espírito o mais fiel e honestamente possível (Cf. LIMA VAZ, 2000, p.15).

<sup>49</sup> et aussi pour les auditeurs de ce livre, lequel nous nommerons le “*Mirouer des Simples Ames, qui en vouloir et en desir demourent*” (*Mirouer*, [13], p.54, f19v, 151).

**considerada como a busca da Sabedoria, a busca de Deus ou o amor a Deus** [...]“A filosofia não anuncia a sabedoria”, escreve Petrarca em seu *De remediis utriusque fortunae*, “**mas o amor à sabedoria; quem a desejar, a obtém, pois, à força de amá-la.** Isso não é, o quer que pensem alguns, coisa laboriosa ou difícil. Que teu amor seja verdadeiro, e **verdadeira a sabedoria que tu amas, e serás um verdadeiro filósofo** [...] **Quem crê por amor quer ter razões de sua crença; nada é mais doce ao homem do que compreender o que ele ama** (GILSON, 1995, p. 161, 907 e 545, grifo nosso).

Ora, a mística, sobretudo a expressa por Marguerite Porete, coloca esse desejo pela Sabedoria como um caminho para a completa liberdade e completude da Alma e ainda é o caminho que dá acesso à Verdade. Porete nomeia esta Alma de “supremamente sábia”<sup>50</sup> (p.88). “Essa Alma ama **na Verdade**, ou seja, na Deidade, mas **Verdade ama aquele por meio de quem essa Alma recebe o ser**, e assim toda a obra de caridade está nela completa”<sup>51</sup> (PORETE, [70], p.126, grifo nosso).

Ainda neste viés, afinal podemos perguntar: o que é a mística especulativa senão um modo de refletir? Fazendo uma alusão ao livro poretiano, como pode existir um reflexo de Deus na Alma sem o recurso do espelho?

Caracterizado pela renúncia da vontade e do desejo, as sucessivas experiências de morte que a alma padece e o seu completo nadificar-se para assemelhar-se e, em última instância, identificar-se com o Divino é o que sintetiza a mística especulativa de Marguerite Porete.

*Vontade Desobediente:* - Agora não posso ser o que devo ser, diz a Vontade Desobediente, até que eu **retorne para onde estava antes que eu emanasse dele, tão nua quanto Ele é**, Ele que é; nua também como eu era quando **eu era quem não era**. E preciso que eu tenha isso se quero reaver o que é meu, de outra forma não o terei<sup>52</sup> (PORETE, [111], p. 180, grifo nosso).

É preciso notar que será na busca pelo retorno ao *Nada* que a Alma se despe de si mesma – desvelando e alcançando o Outro absoluto para nele transformar-se, esta alma *é* sem *si mesma* e, neste sentido, somente quando *ela era quem não era* é que se torna tal qual *é* Deus. Resiliente, a Alma toma a forma de Amor e revela seu semblante Divino.

Previamente dizemos ainda que o “ato de amar” em Porete é pensada em vista do Ser que é Deus, quer isto dizer que Amor unicamente *é*, não podendo ser quantificado, apenas vivenciado. O amor em Marguerite Porete não é simplesmente um sentimento comum ou um estado de “espírito” meramente humano. Pois a “razão humana e os sentidos humanos nada

<sup>50</sup> Comment Amour appelle ceste Ame *surmontamment sage* et pourquoy (*Mirouer*, [40], p.126, f41v, 51).

<sup>51</sup> Cest Ame ayme en Verité, c’est en Deité, mais Verité ayme en celluy dont ceste Ame a estre, et ainsi est toute oeuvre de charité en elle emplie (*Mirouer*, [70], p.198, f62, 151).

<sup>52</sup> *Forfaicte Voulenté.* - Or ne puis je estre, dit Forfaicte Voulenté, ce que je doy estre, jusques ad ce que je ressoie la ou je fus, en ce point que je fus, ains que je yssisse de luy aussi nue comme Il est, qui est; aussi nue comme j’estoie, quant j estoie qui nestoie mie. Et ce me convient avoir, se je vueil le mien ravoit, aultrement ne lauroie je mie (*Mirouer*, [111], p. 302, f92r, 30-351).

sabem do amor interior, nem o amor interior sabe da ciência divina”<sup>53</sup> (PORETE, [119], 195). Amor simplesmente *é* o que *é*: Ser, Essência, plenitude e completude. Com efeito, é exatamente o que a Alma encontrará quando cair no abismo do nada-ser, pois que esvaziada de todo *ser*, no completo *Nada*, pode comportar o *Ser* real.

Do que foi dito, entendemos que Marguerite Porete é uma especulativa no sentido que expressa Vannini, Lima Vaz e Etienne Gilson, pois que definem o místico como aquele que é capaz de “Colher a unidade dos contrários” (VANNINI, 2005, p.8) e cuja “inteligência é elevada sobre si mesma pelo ímpeto profundo de atingir o Absoluto na sua identidade absoluta com o ser” (LIMA VAZ, 1992, p.504). Este Absoluto não é outro que não a Sabedoria, como declara GILSON (1995, p.901).

Esta mística especulativa de Marguerite Porete, como já dissemos, em nenhum momento corre o risco de cair no egoísmo, no autocentrismo ou na ilusão de ser-se importante e superior a tudo, posto que, conforme posteriormente Pascal apresenta como condição para acolhimento da graça de Deus a necessidade de reconhecimento de sua própria miséria, Marguerite deixa claro que a Humildade é mãe de todas as virtudes, isto é, o reconhecimento de que pertence e estar fixado ao chão ou à terra é maior que todas as outras “bondades” e virtudes que podemos ter – tal como evoca o significado de ‘*humus*’ no latim que se traduz por “Terra” e ‘*ilde*’ equivalente a “pés” e era usado para se referir aos trabalhadores do campo ou aos escravos – assim diz Porete ([25], p.70.): “pois tal Alma não tem nenhuma matéria em si que lhe impeça de ver claramente, pois está só em si mesma, pela virtude da verdadeira humildade”<sup>54</sup>. Ela explica:

Razão: — Ah, Amor, diz Razão, quem é esse que está no abismo da humildade?  
 Amor: — Aquele, diz Amor, que em coisa alguma age errado e **sabe que não tem direito a coisa alguma. Aquele que tem essa compreensão de seus erros, vê tão claro, que se vê abaixo de todas as criaturas, no mar do pecado.** E porque os inimigos são escravos do pecado, e **essa Alma viu por longo tempo que está abaixo deles, escrava do pecado (sem nenhuma comparação dela em relação a eles, no que concerne a ela ou às suas obras), em relação a isso essa Alma tornou-se nada e menos que nada em todos os seus aspectos.** Por longo tempo ela ouviu dizer pelo Espírito Santo que Deus colocará o menor no lugar mais elevado por sua única e leal bondade<sup>55</sup> (PORETE, [40], p.88, grifo nosso).

<sup>53</sup> [...]Et si a esté fait par humaine Science et humain sens; et humaine raison et humain sens ne scevent rien d’amour denentraine, ne denentraine amour de divine Science (*Mirouer*, [119], p.334, f101r-101v, 151)

<sup>54</sup> [...] Car telle Ame na nulle matere en elle qui Tempesche de voir cler, puisque elle est seule en luy, par la vertu de vraye humilité (*Mirouer*, [25], p.92, f31r, 251).

<sup>55</sup> *Raison.* - Hee, Amour, dit Raison, qui est ce qui est abysmé en humilité? <Amour. - Celluy, dit Amour, qui en nulle chose n a tort et si scet qu’il n’a en nulle chose droit. Celuy qui est en ceste cognoissance de son tort, voit si cler, que il se voit dessoubz toutes creatures, en mer de peché. Et pource que les ennemis sont sers de peché, et ceste Ame a pieça veuque elle est dessoubz eulx, serve a peché, (sans nulle comparayson d’elle envers eulx, tant comme est d’elle et de ses oeuvres), et par cet regart est ceste Ame devenue a nyent et moins que nyent en tous ses regars. Elle a pieça ouy dire par le Saint Esperit que Dieumectra le plus petit au plus hault, de sa seule et loyale bonté (*Mirouer*, [40], p.126, f41v, 10-151).

Com efeito, a Alma que não mergulha no “abismo da humildade” jamais verá a si mesma ou a Deus completamente, é preciso se reconhecer pecadora para atirar-se ao Nada. Somente apoiando os seus pés no chão (no “*húmus*”) a Alma poderá saltar para o “lugar mais elevado”. Não obstante, o misto de reconhecer-se “menor” e elevar-se a Deus traduz o que sintetiza Etienne Gilson em referência a Pascal e que se aplica inteiramente a descrição defendida por Marguerite Porete, quando diz: “O conhecimento de Deus sem o da nossa miséria acarreta a soberba; o conhecimento da nossa miséria sem o conhecimento de Deus acarreta o desespero” (GILSON, 2006, p.302). O reconhecimento da “menoridade” e insignificância da alma humana unida ao conhecimento da grandeza de Deus compõe o sujeito místico, portanto, esta é a “regra” da alma aniquilada que desvela em si a face de Deus segundo a filosofia de Marguerite Porete.

## CAPÍTULO II

### MÍSTICA, ALTERIDADE E O *SOI-MÊME*

#### 1. A doutrina do Amor: Uma experiência de alteridade e de si mesmo

A primeira imagem que Marguerite Porete ([1], p.31) utiliza em seu livro para exemplificar a experiência mística é a imagem do amor. O amor de que fala inicialmente não é, contudo, o Amor Puro. “Ouve bem e com humildade um pequeno exemplo do amor mundano e, assim, paralelamente, aplicai-o ao amor divino”<sup>56</sup>. Assim, é didaticamente e gradualmente, que Porete tenta iniciar o leitor nos mistérios da vida no amor divino.

Havia, conta ela, uma donzela que ouviu falar de um nobre rei e por ele se apaixonou. A distância impossibilitava o contato direto entre eles e, por isso, em virtude do que ouvira falar, da grande cortesia e bondade daquele rei, a donzela

“Pensou consigo mesma que poderia confortar sua melancolia imaginando alguma figura de seu amor, que continuamente teria em seu coração. Ela mandou pintar uma imagem que representava o semblante do rei que amava, a mais próxima possível daquela que se apresentava a ela em seu amor por ele e no afeto amoroso que a havia capturado. E, por meio dessa imagem e de outros artifícios, ela sonhava com o rei”<sup>57</sup> (PORETE, [1], p.31).

É a superação desta imagem que faz lembrar a distância que há entre amante e amado que Porete busca alcançar. Aplicando este exemplo na vida divina da alma aniquilada, a imagem pintada que representa o rei é o próprio livro de Porete escrito pela Alma e que representa o Puro Amor divino. Esta Alma, entretanto, quer efetivamente conhecer o Amor de que ouve falar e pensar e que a faz escrever.

Será por intermédio do Amor que a Alma irá romper a distância entre amado e amante e tornar-se Um no Uno (Cf. PORETE, [51]).

O amor nascerá na tradição filosófica como ‘elemento’ que une e harmoniza dois ou mais seres. Aristóteles em sua *Metafísica* argumenta que foram com Hesíodo e Parmênides que o amor passou a indicar uma força que movimenta as coisas, que as une e as mantém juntas (Cf. *Metafísica*, Livro I, Cap. IV).

Portanto, sem a ‘força’ do amor não seria possível compreender que existe o outro, não seria possível compreender que vivemos numa alteridade. Há aquele que ama, que *sou eu*, o

<sup>56</sup> Or entendez par humilité ung petit exemple de l’amour du monde, et l’entendez aussi pareillement de la divine amour (*Mirouer*, [1], p.10, f8r, 151).

<sup>57</sup> [...] elle se pensa que elle conforteroit sa masaise par ymaginacion daucune figure de son amy dont elle estoit souvent au cueur navree. Adonc fist elle paindre ung ymage qui representoit la semblance du roy, quelle amoit, au plus pres qu’elle peut de la presentacion dont elle lamoit et en l’affection de lamour dont elle estoit sourprinse, et par le moyen de ceste ymage avec ses autres usages songa le roy mesmes (*Mirouer*, [1], p.12, f8v, 30l).

amante, e aquele que é amado, o outro. Veremos neste capítulo que a mística de Marguerite Porete apresenta a alteridade na própria expressão do *si mesmo* que está mergulhado no Amor. O *moi* ou o *soi-même*, a alteridade e o Amor estão intrinsecamente relacionados.

### 1.1. Amor

Tracando um breve percurso pela história da filosofia podemos dizer que o primeiro tratado filosófico sobre o amor é atribuído a Platão. Foi com *O Banquete* (1980, p.254), por exemplo, que o amor passou a ser apresentado como algo que expressa insuficiência e falta, desejo e necessidade (Cf. *O Banquete*, 201 a). O amor, segundo este tratado platônico, é também o desejo do bem/beleza e o desejo de vencer a morte, como um *ser* intermediário entre os deuses e os mortais (*ibid.*, 202 d).

Há pouco admitimos que o desejo da imortalidade está necessariamente ligado ao bem, visto dirigir-se o amor para a posse perpétua do bem. A conclusão forçosa desse argumento é que o amor é o anseio da imortalidade [...] Exatamente como naquele caso, aqui também a natureza mortal procura tanto quanto possível, ser eterna e imortal. Ora, a geração é o único meio para atingir este fim, com deixar sempre um ser novo no lugar do velho. De cada ser vivo costuma dizer-se que vive e é idêntico a si mesmo, conquanto nunca conserve consigo as mesmas coisas, pois não cessa de renovar-se, com perdas incessantes dos seus elementos constituintes: nos cabelos, na carne, nos ossos e no sangue; e não apenas no corpo, mas na própria alma, os costumes, os caracteres, as opiniões, os prazeres, as tristezas, os temores, nada disso permanece o mesmo em ninguém: estes surgem, aqueles passam [...] É desse modo que tudo o que é mortal se conserva, não porque se mantenha sempre o mesmo, como se dá com as coisas divinas, mas pelo fato de retirar-se o que envelhece e deixar no seu lugar algo mais novo, como se fosse o mesmo (BANQUETE, 207a- 208 a-b).

Neste sentido, o amor para Platão é uma ‘manifestação’ própria da alma, o amor é concernente à alma e está para além do corpo (do desejo objetificado).

Contrariamente para Aristóteles, o amor é, como todas as afeições humanas, pertencente ao homem enquanto composto de corpo e alma e, como consequência, o amor enfraquece quando do enfraquecimento da união da alma com o corpo. Apesar de o amor ser uma atividade essencialmente humana para Aristóteles, foi a partir de sua teoria do primeiro motor imóvel e da ordenação finalista do mundo que a imagem de Deus, como primeiro motor, dá movimento às coisas “como intenção de amor”.

Dado que aquilo que é movido e propicia movimento é intermediário, há algo que propicia movimento sem ser movido, sendo uma essência e uma atividade eterna. Propiciam movimento desse modo aquilo que é desejável e aquilo que é suscetível de ser pensado: propiciam movimento sem serem movidos. As primeiras entre essas coisas são as mesmas. De fato, aquilo que aparece como belo é apetecível, mas o objeto do querer, primeiramente, é aquilo que é realmente belo. Desejamo-lo porque parece-nos ser belo, em vez de parecer ser belo porque desejamo-lo, pois, de fato, é o pensamento que é princípio [...] Que há “em vista de que” entre as coisas não-suscetíveis de movimento, essa distinção o mostra: “em vista de que” é “para alguém” ou “em vista de algo”, dos quais um está presente, mas o outro não. Assim,

ele propicia movimento na medida em que é amado, mas, por meio de algo que é movido, move as demais coisas (METAFÍSICA, Livro XII, Cap. 7, 1072a 24 e 1072b 1).

Com o neoplatonismo, o amor passou a indicar um caminho que leva a Deus e, posteriormente, com o neoplatonismo de Agostinho, se assim podemos chamar, o amor passa a representar a própria imagem divina.

Em Plotino, o Uno não é amor, é unidade superior à dualidade do desejo. Ele é o Bem em si mesmo.

A essência necessita do Ser em razão de sua unidade, mas o Ser não necessita nem de si mesmo, posto que é o que é. Tudo o que é múltiplo tem necessidade do é, e cada uma delas existem em razão de outras coisas e não em si mesmas [...] Supomos, pois, que deve existir algo totalmente independente, este algo tem que ser o Uno, que não tem necessidade nem de si mesmo nem de coisa alguma. Porque o Uno não busca nada, nem para ser, nem para alcançar seu bem, nem para se estabelecer em algum lugar (ENÉADAS VI, 6, p.6).

Logo, o amor, isto é, o desejo ‘de ser’ é o caminho que conduz as coisas ao Bem, porque o objeto do amor é o Bem e o Uno é o Bem em si mesmo.

Porém, com Agostinho, o amor não é só o caminho que conduz a Deus (ou ao Uno, para Plotino), o amor é o próprio Deus. Enquanto o Cristianismo olhava o amor como *mandamento* a ser cumprido e via Deus como “Pai”, Agostinho, apoiado nesta tradição de Deus-Pai como Ser e de Deus- Filho como Verdade, identifica o Espírito Santo com o amor (nos primeiros séculos do Cristianismo, esta terceira pessoa da Trindade ainda possuía uma natureza incerta e indefinida). Assim, o filósofo africano, inclui o amor na própria essência divina, colocando-o como conceito teológico, moral e religioso (Cf. *A Trindade*, VIII).

Ao abraçar a Deus que é Amor, abraças a Deus por amor. É esse mesmo amor que une todos os anjos bons e todos os servos de Deus pelo vínculo da santidade. É o mesmo amor que nos une entre nós e a eles reciprocamente, e ainda nos submete a Deus. Por conseguinte, quanto mais livres estivermos do cancro do orgulho, tanto mais cheios estaremos de amor. Ora, de que está cheio quem está cheio de amor, senão de Deus mesmo? [...] Quando amamos o amor, nós o amamos, amando alguma coisa, pois o amor sempre ama alguma coisa. Ora, o que ama o amor, para ser ele mesmo amado com amor? Com efeito, não é amor, o amor que nada ama. Se o amor ama-se a si mesmo é mister que ame outra coisa, para que se ame com amor [...] E o que ama o amor, senão o que nós mesmos amamos com amor? Esse algo é nosso irmão, para partirmos do que nos é mais próximo (A TRINDADE, VIII, 12, p.280-281).

Por certo, Agostinho não descarta a ideia original do amor na qualidade de “ser”, “força” ou “elemento” que une, contudo, esta “força” e este “ser” unificantes é o próprio Deus manifesto. A mística, sobretudo a mística de Marguerite Porete, abraça completamente esta ideia agostiniana. Ela inclui o Amor como uma “personalidade” do Sagrado, ele é o próprio

Espírito Santo. Portanto, coexistem na Trindade o Deus Amor, o Deus Pai e o Deus Filho (Cf. PORETE, [110], p.179).

Há uma substância eterna, uma fruição prazerosa, uma conjunção amorosa. O Pai é a substância eterna; o Filho é a fruição prazerosa; o Espírito Santo é a conjunção amorosa. Essa conjunção amorosa consiste da substância eterna e da fruição prazerosa por meio do amor divino<sup>58</sup> (PORETE, [115], p.182).

Assim, o Espírito Santo é a conjunção amorosa entre a substância eterna que é Deus e a fruição prazerosa que é o Filho. O Amor é agora uma expressão teológica, pois que “representa” o Espírito Santo.

Como consequência disso, Porete disse que a alma ama “com” Deus e “por” Deus. Não existe amor sem amar, nem é possível amar sem amor. E neste sentido, só se ama por meio do Amor que é Deus mesmo.

Tal Alma não ama e nem amará mais coisa alguma em Deus, por tão nobre que seja, senão somente por Deus e porque Ele o quer; e ama Deus em todas as coisas, e as coisas pelo amor dele. E por tal amor essa Alma está somente no puro amor do amor de Deus. Seu conhecimento é tão claro, que ela se vê como nada em Deus e Deus como nada nela [...] E tão transformada sou, que perdi meu nome por amar, eu que tão pouco posso amar; e isso é no amor, pois não amo senão por meio do Amor<sup>59</sup> (PORETE, [26 e 28], p. 71 e 73).

O Amor é o ser enquanto essência divina, *Ela*<sup>60</sup> é a ação enquanto produto e atividade que ama, e é o meio enquanto caminho *de e para* Deus, que é Amor.

Como é possível notar, o amor é a substância da alma e não do homem como composto de corpo e alma, como vimos em Aristóteles. Para Marguerite Porete, a Alma por intermédio da transformação divina converte-se e tornar-se o próprio Amor. Neste estado, quando ela está transformada e somente ama por Amor é o momento em que está mergulhada no Nada e é o que era *quando estava antes de ser* (Cf. PORETE, [135]).

Por conseguinte, para a nossa mística francesa, a alma é eterna e é mantida por Amor, unida desde a eternidade, que a tirou da “perfeição à imperfeição para alcançar a perfeição

<sup>58</sup> Il est une substance permanente, une fruction agreable, une conjunction amiable. Le Pere est substance permanente; le Filz est fruccion agreable; le Saint Esperit est conjunction amiable. Laquelle conjunction amiable est de substance permanente et de fruction agreable par la divine amour (*Mirouer*, [115], p.308, f93v, 5l).

<sup>59</sup> *Amour* - Telle Ame nayme plus en Dieu nulle chose ne n'aymera, tant soit noble, si non tant seulement pour Dieu et pour ce que il le veult, et Dieu en toutes choses, et les choses pour lamour de luy; et par telle amour est ceste Ame seule en la pure amour de l'amour de Dieu. Telle Ame est si clere en cognoissance, que elle se voit nient en Dieu et Dieu nient en elle [...] Et tant suis muee, que je en ay perdu mon non pour amer, I qui si pou puis amer: c'est en amour, car je n ayme fors que Amour (*Mirouer*, [26 e 28], p. 92-96, f31r -32v, 5 e 15).

<sup>60</sup> Silvia Schwartz disse: “A referência de Marguerite Porete é sempre à *Dame Amour*, pois no francês antigo *amour* é uma palavra feminina, bem como o *amors* provençal. Por isso decidimos manter o pronome feminino em relação à palavra amor, que no português é masculino, para maior fidelidade ao espírito do texto, onde a feminina *Dame Amour* aparece como representação divina” (SCHWARTZ, 2008, p.33). Neste sentido, manteremos a referência ao Amor como feminino na tradução para o português na medida em que isto seja possível.

maior”<sup>61</sup> por ação do Amor, diz Porete ([117], p.187). Esta ideia poretiana pode ser perfeitamente aplicada à imagem do Cristo, isto é, Deus Filho desce à imperfeição, tornar-se homem composto de corpo físico, com a intenção de atingir novamente a perfeição. Neste sentido, a imperfeição nada mais é que o lugar no qual se apresenta unido corpo e alma, a alma sai portanto do estado puro para corromper-se e afetar o corpo. A alma é independente do corpo e por isso o amor não é simplesmente uma afecção do homem, mas sim a substância própria da alma poretiana. Por isso Porete afirma:

Nunca amou a humanidade aquele que ama a temporalidade. Nunca amou divinamente aquele que ama alguma coisa corporalmente; e aqueles que amam a Deidade sentem pouco a humanidade. Aquele que sente corporalmente nunca foi reunido, nem unido, nem divinamente preenchido. E que coisa sentiriam? Assim como Deus não se move, da mesma forma, nada se move<sup>62</sup> (PORETE, [79], p.140).

Consequentemente, a alma é imutável, incorruptível e infinita, ao contrário do corpo mutável, corruptível e finito. Logo, a experiência mística e amorosa de que fala Marguerite Porete não inclui o corpo, apesar de poder expressar-se por meio dele. Como disse SCHUBERTH (2008, p.07), “Considerando a tradição da mística feminina que privilegia em grande parte o corpo, o *Espelho* rejeita explicitamente o corpo como *locus* da experiência religiosa”. Em razão disto, Porete se destaca dentro desta tradição e traz uma nova roupagem para compreensão da subjetividade no medievo.

É por obra do amor que será distinguido o ser amante do ser amado, o *eu que amo* do *outro que é amado*. Por isso, não há reconhecimento da alteridade sem a presença do amor. O outro jamais é visto se não é desejado, querido ou amado. Neste sentido, quando falamos da alma poretiana, do *moi* poretiano e da alteridade poretiana, não estamos falando de outra coisa que não seja o amor mesmo.

## 1.2. Alma

Não é demais recordar que a alma, para Porete, é constituída de memória, intelecto e vontade. É por meio da memória que a alma lembra-se do que *era quando era quem não era*, é por meio do intelecto que ela busca reviver o que relembra através da memória e é por intermédio da vontade que a alma acolhe a “realidade” de Deus, Sua Vontade.

<sup>61</sup> [...] Parfait en imparfait, pour actaindre a plus parfait (*Mirouer*, [117], p.316, f96r, 80l).

<sup>62</sup> Oncques nama L’Umanité, qui ama temporalité. Oncques nama divinement, qui rien ama corporelment; et ceulx qui ament la Deité sentent pou de l’Umanité. Oncques ne fut joinct ne uny ne divinement rempli, qui corporelment sentist. Et de quoy sentiroit on? Se Dieu ne se muoit, aussi rien se muoit. Or entendez par noblesse l’entendement de la glose (*Mirouer*, [79], p.224, f69v, 40l).

A alma é o coração que mantém viva a esperança de encontro com Deus segundo Porete, porque como dissemos, o corpo não participa desta experiência. Trata-se de uma vivência de Deus no espírito por ação da alma inebriada de Amor.

Porete expõe claramente a separação que há entre o corpo e a alma, ela diz:

Verdadeiramente, Senhor, estou totalmente perplexa em relação ao que compreendo sobre isso, de tal forma que não sei o que me torna perplexa, nem tenho outra prática, nem posso tê-la, para a continuação desta compreensão. Senhor, se eu não tiver outra ocasião para ficar perplexa senão aquela em que haveis dado à minha alma a visão de toda a Trindade, dos anjos e das almas — o que não haveis dado a vosso precioso corpo, que está unido à natureza do Pai na pessoa do Filho — ainda assim me surpreende poder estar viva. Mais ainda, Senhor, é algo grandioso ver os anjos e as almas a quem haveis dado a visão da vossa doce face, anjos e almas que nenhum corpo pode ver e, por razão mais forte, nenhum corpo pode ver a Trindade, posto que não possa ver os anjos e as almas<sup>63</sup> (PORETE, [33], p.80).

A visão que a Alma contempla da Trindade é garantida por intermédio do espírito, a quem Deus deu o entendimento e a visão para contemplar e compreender os mistérios divinos. Como diz Porete ([33], p.80), a própria Trindade deu “este dom a meu espírito e a mim para sempre, pelo tempo em que sereis Deus”<sup>64</sup>. Portanto, é indispensável que atentemos à percepção do que é o espírito para Marguerite Porete.

A tradição cristã medieval concebeu a ideia de espírito como sendo uma espécie de “substância” de Deus na alma humana. Isto é, o espírito é uma “substância” independente e imaterial que foi colocada no homem por Deus no momento de sua criação. Consta nas Escrituras: “E formou o SENHOR Deus o homem do pó da terra e **soprou** em seus narizes o **fôlego da vida**; e o homem foi feito alma vivente” (Gênesis, 2:7, grifo nosso). Nesta tradução, a teologia cristã admite que este “fôlego da vida” pode ser chamado também de “espírito” e deste então o homem passou a ser alma vivente, composto de corpo, alma e espírito.

Segundo Marguerite Porete, o espírito foi criado por Deus e o corpo foi formado por Ele (Cf. PORETE, [102], p.168), porém a alma é eterna, incriada e perfeita.

Nesse mesmo momento em que foi criada e anexada a essas duas naturezas, era tão perfeita quanto é agora. E não poderia outra coisa: como a alma estava unida à

---

<sup>63</sup> Mais adiante, voltaremos a citar este fragmento da obra de Porete quando discutirmos a metáfora do espelho da alma e a imagem de Deus. Segue o original francês deste trecho: [...] Vrayement, sire, je suis toute esbahye de ce que j'en cognois, que je ne sçay ouquel mesbahir, ne je nay aultre usage ne ne puis avoir, pour la continuation de ceste cognoissance. Sire, si je n'avoie aultre occasion de moy esbahir, que de ce que vous avez donné a mon ame la vision de toute la Trinité, des anges et des ames, ce que vous n'avez pas donné a vostre precieux corps, qui est joinct a la nature du Pere en la personne du Filz, si est ce merveilles comment je puis tant v iv re ! Mais encore, sire, c'est si grant chose de veoir les anges et les ames a qui vous avez donné la vision de vostre douce face, lesquieulx anges et ames nulz corps nest a la value de veoir, et par plus forte raison ne peut veoir nulz corps la Trinité, puisqu'il ne peut veoir les anges ne les ames (*Mirouer*, [33], p.110, f36v-37r, 15-20).

<sup>64</sup> [...] et neantmoins avez vous donné ce don a mon esperit a tousjours més, tant comme vous serez Dieu (*Miruoer*, [33], p.110, f36v-37r, 25l).

natureza divina, o corpo, que era mortal, não podia criar-lhe nenhum impedimento<sup>65</sup> (PORETE, [128], p.212).

Nesta lógica, a alma, que já existia na eternidade *sem* si mesma (Cf. Cap. 114), foi colocada num corpo criado por Deus e recebeu um “fôlego de vida”, este fôlego é a própria “personalidade” da alma vivente no mundo criado.

Dito com outras palavras, a alma posta no mundo, constituído de corpo e espírito, possui uma vontade e um intelecto agora menos perfeito, pois caiu na imperfeição com o propósito de alcançar a perfeição maior, como dissemos. Esta vontade e este intelecto são guiados pelo espírito, que é uma espécie de “substância” de Deus nesta alma vivente. Portanto, a alma é agora um ser *em* si mesmo, possui uma “personalidade” determinada e limitada.

Por enquanto, à medida **que eu, por mim**, pergunte a Amor alguma coisa que lhe seja concernente, estarei comigo mesma na **vida do espírito**, à sombra do sol, **onde não se pode ver as imagens sutis** do poder de atração do amor divino e da geração divina<sup>66</sup> (PORETE, [11], p.48).

Ora, o *moi em* si mesmo é o próprio espírito segundo Marguerite Porete e este é incapaz de ver a Trindade. Só a alma pode contemplar perfeitamente os mistérios divinos (Cf. PORETE, [33], p.80). O espírito está em função da alma e não o contrário. Por isso, a Alma apresentado no *Espelho* sempre se refere ao espírito como *meu espírito*, referindo-se a sua vontade, a seu modo de pensar, ver, crer e entender as coisas, ou seja, ao seu *moi em* si mesmo. Porete ([72], p.129) deixou claro ao dizer, “porque a Alma tem vontade, porque ela vive ainda no espírito, e na vida do espírito ainda há vontade”<sup>67</sup>.

Consequentemente, enquanto houver vontade da alma, existirá o espírito e a alma estará *em* si mesma. Por exemplo, a alma que pratica as virtudes no intuito de agradar a Deus e aproximar-se Dele, faz isso por força de sua vontade própria e por isso mesmo agrada somente a si mesma de acordo com o pensamento de Porete.

Porque, diz Amor, o espírito está completamente preenchido com a vontade espiritual, e ninguém pode viver a vida divina enquanto tiver vontade, nem pode encontrar satisfação se não tiver perdido sua vontade. O espírito só está perfeitamente morto quando perde o sentimento de seu amor, e a vontade, que lhe dava a vida, está morta, e nessa perda a vontade está perfeitamente preenchida pela

<sup>65</sup> [...] en ce mesmes moment qu’elle fut creee et jointe a ces deux natures, aussi parfaicte estoit elle, comme elle est maintenant. Il n’en peust aultre chose estre: puisque l’Ame estoit jointe a nature divine, le corps, qui estoit mortel, ne luy eust peu faire nul empeschement (*Mirouer*, [128], p.370, f110v, 20l).

<sup>66</sup> [...] je demanderay aucune chose de moy a Amour pour elle mesmes, je seray avec moy en vie d’esperit, en l’ombre du souleil, ou l’en ne peut veoir les subtiles ymaginacions des atiremens de divine amour et de la divine generacion (*Mirouer*, [128], p.46-48, f17v, 140-145l).

<sup>67</sup> *Amour*. - Je vous diray, dit Amour, pourquoy Ame a volenté: pource que elle vit encore en esperit, et en vie d’esperit est encore volenté (*Mirouer*, [72], p.200, f62v, 20l).

satisfação do prazer divino. E em tal morte cresce a vida suprema, que é sempre liberada ou gloriosa<sup>68</sup> (PORETE, [73], p.130).

Por conseguinte, para que a alma viva a vida divina é preciso *matar* o espírito, isto é, matar sua própria vontade ou sua “personalidade”. Isto implica dizer que na vida divina a alma está *sem* si mesma e por isso nada quer, nada ama ou deseja por si mesma, mas sua vontade é Vontade divina (Cf. PORETE, [59]).

A Verdade, disse a ela que sim, e Amor o confirma, ao dizer que a Alma Aniquilada está “sem” si mesma quando não tem nenhum sentimento da natureza, nem de obra, nem de nenhuma obra interior, nem vergonha ou honra, nem de nada que lhe provoque medo por algo que lhe possa vir, nem afeição nenhuma na bondade divina. Quando não sabe mais onde reside a vontade, mas, pelo contrário, em todos os momentos não tem vontade. Assim, ela está aniquilada, “sem” si mesma, seja lá o que Deus sofre por ela. Desse modo, ela faz tudo sem ela e deixa tudo sem ela. E isto não é nenhuma maravilha: ela não é “por” si mesma, pois vive da substância divina<sup>69</sup> (PORETE, [114], p.182).

O título do *Espelho* faz alusão justamente a este assunto, pois que a vontade e o desejo da alma devem permanecer no Amor e não no “si mesmo” da alma. Em vista disso, o aniquilamento da alma passa por sete estágios pelas quais deve morrer a sua natureza e seu espírito (Cf. PORETE, [118]).

Porete escreve capítulos específicos que tratam dos estágios de aniquilamento da alma e de suas mortes para o pecado, para a natureza e para o espírito. Nos capítulos 60, 73 e 118, respectivamente, ela apresenta exatamente como se dá este processo e o que a alma se torna quando chega à vida divina.

Como nosso propósito aqui é especificamente compreender as mortes pelas quais a alma deve padecer a fim de receber o Ser divino, nos restringimos à apreensão das três mortes da alma e, posteriormente, a apreensão do que ela é quando o *moi* não é mais um *soi-mêmê*.

A primeira morte é a do pecado, no qual a alma é guiada pelo espírito na prática das virtudes e na obediência aos mandamentos da Santa Igreja. Através desta morte a alma vive a vida na graça (Cf. Cap. 62. *Sobre os que estão mortos para o pecado mortal e nascidos na vida de graça*). A segunda morte é a morte da natureza; ela é consequência da morte do

---

<sup>68</sup> *Amour*. - Pource, dit Amour, que l’esperit est tout rempliz d’espirituelle voulenté, et nul ne peut vivre de vie divine tant comme il ait voulenté, ne avoir souffissance, se il n’a voulenté perdue. Ne jusques ad ce nest l’esperit parfaitement mort, qu’il ait perdu le sentement de son amour, et la voulenté morte, qui vie luy donnoit, et en ceste perte est le vouloir parfaitement rempli par souffissance de divine plaisance. Et en telle mort croist la surmontant vie qui est tousjours ou franche ou glorieuse (*Mirouer*, [73], p.204, f63v, 101).

<sup>69</sup> *Verité*. - Verité dit pour elle que oy, et Amour le distincte, qui dit que adonc Ame Adnientie est “sans” elle, quant elle n’a nul sentement de nature, ne oeuvre, ne nulle oeuvre de dedans, ne honte ne honnour, ne de rien qui adviengne nulle crainte, ne affection nulle en la divine bonté; ne ne sçait plus nul habergement de voulenté, aincois est en toutes heures sans voulenté. Adonc est elle adnientie, “sans” elle, quelque chose que ce soit que Dieu souffre d’elle. Adonc fait elle tout sans elle, et si lesse tout sans elle. Ce nest pas merveille: elle nest més “pour” elle, car elle vit de substance divine (*Mirouer*, [114], p.306, f93r, 10-151).

pecado e da vida da graça, mas acrescenta a este estágio o discernimento de que a prática das boas virtudes não lhe satisfaz plenamente, ela percebe que é nada e que Deus é tudo.

E, portanto, a criatura se abandona e se esforça por agir sob todos os conselhos dos homens, na obra de mortificação da natureza, desprezando as riquezas, as delícias e as honras, para realizar a perfeição do conselho do Evangelho, do qual Jesus Cristo é o exemplo. Assim, ela não teme a perda do que possui, nem a palavra das pessoas, nem a fraqueza dos corpos, porque seu amado não as teme e a Alma tomada por Ele também não as pode temer<sup>70</sup> (PORETE, [118], p.189).

A morte da natureza representa o profundo desejo que a alma possui de imitar o Cristo, por isso neste estágio a dinâmica do aniquilamento surge com vigor. É preciso notar que durante cada “morte” a alma vai assumindo uma nova vida, estas mortes são causas que originam um modo novo de vida daquela alma. Por isso, da morte do pecado nasceu a vida da graça e da morte da natureza nasce a vida do espírito.

Ora, é nesta vida do espírito de que fala Porete que devemos nos fiar. A vida do espírito é aquela que movida pela intensa vontade de conhecer Deus leva a alma a renunciar tudo por Ele. Nesta vida do espírito, a alma é impelida a despojar-se de si mesma e por isso entra em conflito consigo mesma, já que estima a si mesma; em tal vida a alma é infeliz e insatisfeita.

[...] Pois são tristes todos os que têm qualquer afeto no espírito. Essas considerações são feitas na vida do espírito, pelo afeto do terno amor que a Alma tem por si mesma. Mas ela pensa que tem esse amor, ao qual está tão presa, por Deus; contudo, para bem se entender, é a si mesma que ela ama, sem que o saiba ou perceba. E nisso estão enganados os que amam de acordo com a ternura de seu afeto, que não os deixa chegar à compreensão. Por isso permanecem como crianças, em obras da infância, e assim permanecerão enquanto tiverem os afetos do espírito<sup>71</sup> (PORETE, [133], p.222).

Desse modo, é preciso que a alma mortifique o seu espírito para viver a vida efetivamente divina e então ser *sem* si mesma. Neste momento, diz Porete ([77], p.136), a alma deve “libertar o corpo e expurgar o espírito”<sup>72</sup>. É perceptível, portanto, que o espírito pertence à alma e não o oposto, em razão disto, a vida do espírito é inferior à vida divina.

Tal criatura, diz Amor, está mais bem vestida pela vida divina, da qual falamos, do que por seu próprio espírito, que foi colocado em seu corpo na criação. E seu corpo está mais bem vestido por seu espírito do que o espírito está por seu corpo, pois a

<sup>70</sup> [...] Et adonc sabandonne la creature, et s’efforce de faire par dessus tous les conseilz des hommes, en oeuvre de mortiffiement de nature, en desprisant richesses, delices et honnours, pour acomplir la perfection du conseil de l’Euvangile, dont Jhesucrist est l’exemple. Adonc ne craint elle ne perte d’avoir, ne paroles de gens, ne fobloice de corps, car son amy ne les craignit mie; aussi ne peut faire Ame qui de luy est sourprinse (*Mirouer*, [118], p.320, f96v, 351).

<sup>71</sup> [...] Et ces regars sont en vie desperit, par affection de tendreur d’amour que l’Ame a a elle mesmes. Mais elle cuide que ce soit a Dieu que elle ait ceste amour, dont elle est si actainte; mais a bien entendre, c’est elle mesmes que elle ayme, sans son sceu et sans ce que elle s’en apparçoyve. Et la sont deceuz ceulx qui ayment, par la tendreur qu’ilz ont d’affection, qui ne les lesse point venir a cognoissance. Et pource demourent ilz, comme enfans, en ouvrage d’enfant, et demourront, tant comme ilz auront affection d’esperit (*Mirouer*, [133], p.392, f117r, 10-151).

<sup>72</sup> [...] quant je vouldx par le moyen de telz messages deffranchir vostre corps et enfranchir vostre esperit (*Mirouer*, [77], p.216-218, f67v, 60-651).

densidade do corpo é limitada e diminuída pelas obras divinas. Assim, tal Alma está melhor na doce paragem em nada conhecida, lá onde ela ama, do que em seu próprio corpo ao qual ela dá vida. Tal é o poder que tem a generosidade do Amor<sup>73</sup> (PORETE, [65], p.121).

A vida divina é exatamente aquela cuja alma nada quer ou deseja por si mesma. Esta alma está completamente aniquilada por Amor e por isso nada teme ou deseja fora de Deus.

E assim, tal Alma vive sem censura de consciência porque ela não faz nada para pará-lo. Pois quem quer que faça algo a partir de seu próprio movimento não está mais sem si mesmo; ao contrário, tem a Natureza e a Razão consigo. Mas aquele, diz Amor, que morreu de amor, não sente nem compreende a Razão ou a Natureza. Tal Alma não quer nenhuma das alegrias do paraíso, tantas quantas sejam colocadas frente a ela para que escolha, nem recusa nenhum dos tormentos do inferno, mesmo que dependesse inteiramente de sua vontade<sup>74</sup> (PORETE, [41], p.89).

Nesta vida divina, a alma vive *sem* si mesma, é *sem* si mesma, isto é, *sem* sua vontade. Ela não pensa, crê ou ama por si; a alma como disse Porete perde seu nome por Amor. Ela perde sua “personalidade” para retomar a forma divina e adentrar à “corte secreta do doce país” (Cf. PORETE, [68], p.123). “Assim, ela está aniquilada, “sem” si mesma, seja lá o que Deus sofre por ela. Desse modo, ela faz tudo sem ela e deixa tudo sem ela”<sup>75</sup> (MP, [114], p.182).

Neste sentido, quando a alma está *sem* si mesma ela está completamente em Deus e, assim, tudo o que faz o faz por Amor; neste estado a alma somente ama, ama a Deus, o próximo e a si mesma *sem* si mesma, quer dizer, sem seu espírito. Por conseguinte, ela se vê não mais como ser colocado no mundo, composto de corpo e espírito, mas como ser em Deus, no estado “onde estava antes de ser” (Cf. PORETE, [135], p.225). O *moi* aniquilado poretiano é *sem* o *soi-même*; *l’amour pour soi-même* é amor por si *sem* si mesmo.

[...] Mas é necessário que Ele faça isso sem mim, assim como me criou sem mim por sua bondade divina. De fato, diz essa Alma, sou uma alma criada por Ele sem mim, para operar entre Ele e eu as difíceis obras das Virtudes, Ele por mim e eu por Ele, para que eu esteja de novo nele. Mas não posso estar nele a menos que Ele aí me

<sup>73</sup> Telle creature, dit Amour, est mieulx vestue de la vie divine, dont nous avons parlé, qu’elle n’est de son propre esperit, qui fut mis en son corps en le creant. Et si est mieulx vestu le corps de son esperit, que l’esperit n’est de son corps, car le gros du corps est osté et diminué par oeuvres divines. Si que telle Ame est mieulx en la douce contree nient congneue, la ou elle ayme, que elle n’est en son propre corps, ouquel elle donne vie; et ytel povoir a la franchise d’amour (*Mirouer*, [65], p.188, f59r, 30-351).

<sup>74</sup> Et pource vit telle Ame sans reprimement de sa conscience, pource que elle ne fait rien du dedans d’elle; car qui fait aucune chose du mouvement de luy, il n’est mie, dit Amour, sans luy; ainçoys a Nature avec luy et Raison. Mais celluy, dit Amour, qui est mort d’amour, il ne sent ne ne cognoist ne Raison ne Nature. Si que telle Ame ne veult nulles des joyes de paradis, combien que on l’en mist a choisir, ne ne refuse nulz des tourmens d’enfer, pouse qu’il en fust a sa volenté du tout (*Mirouer*, [41], p.128-130, f42r, 20-351).

<sup>75</sup> [...] Adonc est elle adnientie, “sans” elle, quelque chose que ce soit que Dieu souffre d’elle. Adonc fait elle tout sans elle, et si lesse tout sans elle. Ce nest pas merveille: elle nest més “pour” elle, car elle vit de substance divine (*Mirouer*, [114], p.306, f93r, 151).

coloque sem mim, assim como me criou por si sem mim. Essa é a Bondade incriada que ama a bondade que criou<sup>76</sup> (PORETE, [111], p.179).

Outrossim, a alma ama a si mesma *sem* si mesma, pois não tem vontade própria nem é coisa alguma senão o próprio Deus pela força do Espírito Santo que é Amor. E é este Amor *quem* coloca a alma no lugar onde ela está *sem* si mesma, repousando na eternidade.

### 1.3. *Le moi* e a alteridade

“Pois quando o branco e o negro estão juntos, podemos ver melhor essas duas cores, uma pela outra, do que quando cada uma é vista por si”<sup>77</sup> (PORETE, [60], p.114).

A característica fundamental que conceitua a *altérité* (gr. *Étepóxnç*; lat. *Alteritas*) é o “ser outro, colocar-se ou constituir-se como outro” (ABBAGNANO, 2007, p.34). Além disso, é comum incluir a *altérité* nos conceitos de diferença e diversidade.

Ora, se tentássemos fazer uma comparação entre os conceitos de diferente, diversidade e alteridade, veríamos que a alteridade não contempla plenamente a noção de diversidade já que esta se mostra como mais complexa que os conceitos de diferença e alteridade juntas e se assemelha mais com aquilo que é a negação categórica da identidade (Cf. ABBAGNANO, 2007, p.291). O conceito de diferença pode ser resumidamente descrito como uma determinação da alteridade, por exemplo: **A** é diferente de **B** e esta diferença é certificada precisamente porque **A** e **B** são elementos determinados. Por este exemplo, podemos dizer que o conceito de alteridade é mais amplo do que o conceito de diferença e mais restrito do que o conceito de diversidade (Cf. ABBAGNANO, 2007, p.34 e 276).

A alteridade, neste sentido, é algo que se encontra entre a diversidade e o diferente. Ainda assim, todos estes três conceitos incluem uma categoria chamada “outro”. Ou seja, na diversidade este outro é múltiplo, é diverso e variado, abarcando assim as noções de diferente e alteridade ao mesmo tempo; o outro na diferença é determinado e por isso este outro é o diferente de si; já no que se refere à alteridade, o outro é um outro-eu, pois que na alteridade o outro é reconhecido exatamente por se identificar e, na mesma medida, se diferenciar de si mesmo.

[...] Para Aristóteles, todo diferente é diverso, mas nem todo diverso é diferente. Deduz-se isso do fato de que diversas dizem-se as coisas que não são únicas e

<sup>76</sup> [...] mais il convient quil face ce sans moy, ainsi comme il me crea sans moy de sa bonté divine. Or suis je, dit ceste Ame, ame cree <e> de luy sans moy, pour o<e> uvrer entre luy et moy fortes oeuvres de vertuz, luy pour moy et moy pour luy, tant que je reffusse en luy; et si ne puis estre en luy, se il ne m’y met sans moy de luy, ainsi comme il me fist sans moy de lui mesmes. C’est la Bonté increee qui ayme la bonté quelle a creee. (*Mirouer*, [111], p.302, f91v, 15-20l).

<sup>77</sup> [...] Et non pour tant, quant il advient que blanc et noir est ensemble, l’en voit mieulx ces deux coulours l’une pour l’aultre, que checun par soy (*Mirouer*, [60], p.174, f55r, 15l).

idênticas, seja quanto à substância, à espécie ou à matéria. Já diferentes dizem-se as coisas que, mesmo sendo diversas, são por alguma razão a mesma. Da comparação entre coisas diferentes, resulta que são diferentes, por exemplo, os indivíduos que pertencem à mesma espécie e as espécies que pertencem ao mesmo gênero. A identidade aqui exemplificada é, obviamente, a específica e a genérica. Em suma, devemos procurar a diferença somente naquelas coisas que em parte são idênticas e em parte diversas, enquanto a diversidade encontra-se naquelas coisas que de nenhum modo são idênticas (SALLES, 2009, p.50).

Por essa razão, o conceito de diversidade não contempla propriamente o objeto de que tratamos aqui, já que exclui a noção de identidade; porém, o diferente e a alteridade são rigorosamente os conceitos de que necessitamos para compreender a relação mística entre a alma e Deus em Marguerite Porete.

Na citação que destacamos do *Espelho* que abre este tópico, o que chamamos de alteridade está visivelmente exemplificado. Isto porque, conforme disse Porete, “quando o branco e o negro estão juntos, podemos ver melhor essas duas cores, uma pela outra, do que quando cada uma é vista por si”, esta ideia implica propriamente que a diferença é melhor vislumbrada na alteridade.

Com efeito, é na alteridade que há o conhecimento do outro por meio do *moi*, isto é, o outro é e não é um “eu”. Neste sentido, existe a alteridade em si, quando o sujeito reconhece-se como “eu”, e a alteridade fora de si, quando o sujeito reconhece o outro-eu. Igualmente, na experiência mística poretiana, existe a alteridade da alma *em si mesma* e separada de Deus e a alteridade da alma *sem si mesma* e unida à Trindade.

Esta última reflexão apresenta maior grau de dificuldade à nossa compreensão. Ao contrário do que ocorre na alteridade meramente humana, a alteridade da alma fora do *soi-mêmê* significa precisamente a essência mesma da alma divina. A alteridade da alma *no si mesmo* é determinada pela distância que há entre ela e Deus. De fato, a Alma poretiana busca a superação desta alteridade *separada* de Deus para alcançar a alteridade no Uno.

Por isso, a aniquilação da alteridade se dá na mesma medida em que ocorre a aniquilação de tudo, posto que a alteridade “existe” enquanto existir a alma *em si mesma*, os outros e todas as coisas, incluindo o próprio Deus. Neste sentido, quando a alma está anexada à trindade e mergulhada no Uno não há nada mais que não seja somente Amor, não mais existe a alma *em si mesma*, os outros ou o próprio Deus, tudo é nada e ela e Deus formam uma Unidade por obra do Amor.

Ela não sabe o que é, nem Deus nem homem; pois ela não é; mas Deus o sabe de si em si mesmo, para ela, por ela mesma. Tal dama não busca mais Deus. Ela não tem porquê, e não tem o que fazer com Ele. Ele não lhe falta; portanto, por que ela o buscaria? Aquele que busca está “consigo mesmo” e, conseqüentemente, tem a si

mesmo; assim, lhe falta alguma coisa, por isso ele se põe a buscá-la<sup>78</sup> (PORETE, [100], p. 166).

Vejamos como se apresenta a alteridade neste capítulo do *Espelho* no qual Marguerite Porete faz alusão à unidade perfeita entre ela e Deus e a presença da alteridade na experiência mística.

[...] Ele me perguntou como eu me comportaria se fosse possível que Ele pudesse **amar um outro mais do que a mim**. E neste momento me falharam os sentidos, e eu não soube o que responder, nem o que querer, nem o que replicar. Outra vez ainda, Ele me perguntou o que eu faria e como me comportaria se **Ele quisesse que um outro me amasse mais do que Ele**. E igualmente meus sentidos me falharam, e eu não soube o que responder, não mais do que antes, mas disse ainda que me aconselharia sobre isso; e assim o fiz, e foi com Ele mesmo que me aconselhei. Eu lhe disse que essas três coisas eram muito mais difíceis do que as anteriores. E lhe perguntei, com o pensamento perplexo, **como seria possível eu amar um outro mais do que a Ele, e Ele amar uma outra mais do que a mim, ou um outro me amar mais do que Ele**. E aí as forças me faltaram, pois eu não podia responder a nenhuma dessas três coisas, nem negá-las, nem replicá-las. Contudo, Ele aí voltava sempre para ter uma resposta. E eu estava tão à vontade, e me amava “com” Ele, que nada podia me conter, e nem tinha como. [...] E, contudo, eu não podia ter paz até que Ele tivesse a minha resposta. **Eu me amava tanto “com” Ele** que não podia responder com rapidez. Se eu não amasse estar com Ele, minha resposta seria breve e rápida. Porém, eu precisava responder, se não quisesse **perder a mim mesma e perdê-lo**, e por isso meu coração sofria grande aflição. Agora vos direi a resposta dada. Eu lhe disse que Ele queria testar-me em todos os pontos. Ah, o que digo? Por certo nunca falei uma palavra sobre isso. O coração por si fez disso essa batalha e respondeu, em angústia mortal, que queria separar-se de seu amor, pelo qual havia vivido e com o qual acreditava poder viver longamente. Mas supondo-se que Ele pudesse querer isso, e que é preciso querer todo o seu querer, eu assim respondi e lhe disse: *Resposta às três questões acima mencionadas*-. — “Senhor, se fosse possível que as coisas acima mencionadas, colocadas em questão, acontecessem eternamente na realidade e na verdade como estão nas perguntas, eu vos direi, de vós e por vós, o que eu quereria por vosso amor. **Se eu tivesse o mesmo que tendes na criação que me haveis dado, então eu seria igual a vós**, exceto nesse ponto, ou seja, que eu poderia trocar a minha vontade por aquela de um outro — o que não faríeis — porque quereríeis, sem condição, **essas três coisas que me têm sido tão duras de suportar e de conceder**. E se eu soubesse, sem dúvida, que a vossa vontade o quer sem com isso diminuir vossa bondade divina, **então eu o quereria, sem nunca mais nada querer**. E assim, Senhor, minha vontade chega ao seu fim ao dizer isso; minha vontade é mártir e meu amor é mártir: vós os levastes ao martírio; seu empenho terminou. No passado, meu coração imaginava poder viver sempre de amor, pelo desejo da boa vontade. Mas agora, essas duas coisas estão mortas em mim, e me fizeram sair da minha infância<sup>79</sup> (PORETE, [131], p.218-219 e 220, grifo nosso).

<sup>78</sup> Elle ne scet qui soit, ne Dieu ne homme; car elle nest mie; mais Dieu le scet de luy, en luy, pour elle, d'elle mesmes. Telle dame ne quiert mais Dieu; elle n'a de quoy, elle n a de luy que faire. Il ne lui fault mie; pourquoy le querroit elle donc ? Qui quiert, il est “avec” soy, et si se a, et si luy fault quelque chose, puisqu'il se met au querir (*Mirouer*, [100], p.276, f84v, 301).

<sup>79</sup> Et après, me demenda comment comment je me contendroie, se il povoit estre qu'il peust mieulx aultruy amer que moy. Et ycy me faillit le sens, et ne sceu que respondre, ne que vouloir, ne que escondire. Oultre plus, me demenda que je feroie et comment je me contendroie, se il povoit estre qu'il peust vouloir que ung aultre que luy me amast mieulx que luy. Et pareillement me faillit le sens, et ne sceu que respondre, nientplus que devant, mais je dis tousjours que je men conseilleroie; et ainsi le feis je, et m'en conseillay a luy mesmes. Et luy dis que ces trois choses estoient moult fortes envers celles de devant. Et dis en esbahissement de pensee comment se pouroit il faire que je amasse mieulx aultruy que luy, et qu'il amast mieulx aultruy que moy, ne que ung aultre m'amast mieulx <que> luy. Et la je deffailli; car je ne peu a nulle de ces trois choses respondre, ne nyer, nescondire. Et toutesfoiz tousjours me rassailloit il pour avoir response. Et tant estoie aise, et me amoye “avec” luy, que je ne

Nas três perguntas, a Amor indaga à Alma sobre como ela agiria se Amor amasse um outro mais do que ama a ela, como a Alma corresponderia se Amor desejasse que um outro amasse a ela e, finalmente, como agiria se existisse um outro que a amasse mais do que Amor. A alma, que ainda não entendia a dimensão da pergunta e sem saber como responder, sente-se confusa e insegura. Todavia, mais adiante, quando “amava tanto ‘com’ Ele” que não queria perder a si mesma e nem perdê-Lo, responde que este *outro* só existe na medida em que a alma identifica-se com ele, logo, a própria alma é este outro, pois afirma: “Se eu tivesse o mesmo que tendes na criação que me haveis dado, então eu seria igual a vós”. Com efeito, o outro de que fala o Amor não existe fora do Amor, pois não há nada fora Dele. Assim, o outro-ser (“*aliud*”), “diz-se do que é distinto em razão de ser pessoa”, e o ser-outro (“*alter*”), “diz-se do que é diverso quanto à essência” (Cf. SALLES, 2009, p.49), participam igualmente no Amor.

[...] que o Filho é outro em relação ao Pai no sentido de que é distinto (quanto à pessoa), mas não diverso (quanto à essência e ao ser). Assim, o Pai e o Filho são “outro e outro” (“*alius et alius*”) quanto às pessoas, mas não são “outro-ser e outro-ser” (“*aliud et aliud*”) quanto à essência (SALLES, 2009, p.49).

Desta feita, a resposta da Alma às três perguntas de Amor está relacionada ao fato de este *outro* ser, em última instância, a alma e Deus enquanto essências na vida divina e não quanto ao *ser pessoa*. Este outro, portanto, não é um fora da experiência de união, o outro não é um estranho, ou seja, um *alienum*, mas um e a mesma coisa em essência na Trindade.

Neste momento, nos aproximamos da problemática das “três pessoas da Trindade” na mística de Porete. A Alma e Amor estão unidos na Trindade e são um só em essência, porém se distinguem quanto à sua “individualidade” e “particularidade”. Tal como citamos acima, o

---

povoye pour rien me contenir, ne avoir en moy maniere: j'estoye tenue en destroit, par quoy je n'aloye pas l'ambleure. Ce ne sceut nul, se il na essayé ces points. Et toutesfoiz ne peu je avoir paix, se il navoit de moy response. Je me amoye tant “avec” luy, que pource je ne povoye de liger respondre; et se je n eusse amé estre avec luy, ma response e<u>st esté breve et ligere. Et toutesfoiz m'esconvint il respondre, se je ne vouloie perdre et moy et luy, pour laquelle chose mon cueur souffroit grant destresse.Or vous diray la response de. Je dis a luy de luy, que il me vouloit esprouver de tous points. Helaz, que dis je? Certes je n'y parlay oncques mot. Le cueur tout seul fist de luy ceste bataille, qui respondit en angoisse de mort, que il se vouloit despartir de son amour, dont il avoit vesqu, et bien cuidoit qu'il en deust plus longuement vivre; mais puisque ainsi estoit que par comparaison il pouroit ce vouloir, et qu'il convient vouloir tout son vouloir, je respondi et dis ainsy a lui: Responce aux trois questions devant dictes. “Sire, se il estoit possible que les choses dessusdictes, qui sont en demande, deussent estre parmanablement aussi bien en verité de oeuvre, comme elles sont en demandes, je vous diray de vous, et pour vous, que je vouldroie pour l'amour de vous. Se j'avoye ce mesmes que vous avez, avec la creacion que vous mavez donnee; et ainsi, sire, que je seroie egal a vous, excepté en ce point, que je pourroye ma volenté changer pour aultruy que pour moy, - laquelle chose vous ne faites mie - puisque vous vouldriez, sans nul si, ces trois choses qui m'ont esté si greuves a porter et a octroyer, et je savoie sans doubtte que vostre vouloir le vouldroit sans vostre bonté divine ame-nuyser, je le vouldroie, sans jamais plus rien vouloir. Et ainsi, sire, ma volenté prent sa fin en ce dire; et pource est mon vouloir martir, et mon amour martire: vous les avez a martire amenez; leur cuider est bien a declin alez. Mon cueur cuidoit jadis tousdis vivre damour par desirer de bonne volenté. Or maintenant sont ces deux choses en moy finees, qui m'ont fait hors de mon enfance yssir” (*Mirouer*, [131], p.384, 386-388, f114v, 115r-115v, 85 a 1351).

Filho se distingue do pai quanto à pessoa, quer dizer, quanto a sua “individualidade”, mas sua essencialidade é Trina e Divina. A mesma operação se aplica à Alma (Cf. PORETE, [35]).

Logo, a Alma se distingue de Amor em razão de seu *moi-memê*, isto é, por ser, em sentido estrito e particular, diferente de Amor. No entanto, a Alma é idêntica a Amor quanto à essência, pela substância Divina. Outrossim, ela e Amor formam uma unidade e uma unicidade na Trindade Divina.

Ah, Unidade, diz a Alma tomada pela Bondade Divina, gerais a unidade e a unidade reflete o seu ardor na unidade. Esse Amor Divino da unidade gera na Alma Aniquilada, na Alma Liberada, na Alma Clarificada, a substância eterna, a fruição prazerosa e a conjunção amorosa. Da substância eterna a memória recebe o poder do Pai. Da fruição prazerosa o entendimento recebe a sapiência do Filho. Desta conjunção amorosa a vontade recebe a bondade do Espírito Santo. A bondade do Espírito Santo une a Alma no amor do Pai e do Filho. **Tal união coloca a Alma no ser sem ser, que é o Ser. Esse Ser é o próprio Espírito Santo, que é o amor do Pai e do Filho.** Esse amor do Espírito Santo flui na Alma e se espalha em abundância de delícias por um dom muito elevado, que é dado numa conjunção eleita e magistral com o Bem-amado supremo, que simples se dá e simples se faz. E porque Ele se dá simplesmente, mostra que nada é, senão Ele, a partir de quem todas as coisas recebem o ser. Assim, não há senão Ele no amor da luz, da união, da louvação: uma vontade, um amor e uma obra em duas naturezas. Uma única bondade pela conjunção operada pela força de transformação do amor de meu Bem-amado, diz essa Alma que tal é, domínio sem limite do transbordamento do amor divino. Por esse amor divino a Vontade Divina opera em mim, por mim e sem a minha intromissão<sup>80</sup> (PORETE, [115], p.183-184).

Nesta perspectiva, por obra de Amor a Alma tornar-se uma unidade gerada pela própria Unidade, ou seja, pela própria essência Divina. Nesta essência Trina e Divina, a Alma é uma unicidade na Trindade porque a Ela se funde e forma uma só “substância”. Sincronicamente, a Alma também é uma unidade na Trindade já que se junta a Ela, mas mantém ainda sua natureza, isto é, seu *moi sem o soi-mêmê*. Consequentemente, a Alma é uma unidade e uma unicidade na Trindade.

A chave para compreendermos este pensamento é aquilo que Porete chama de “ser sem ser”. Ora, o ser da Alma aniquilada por Amor está *sem* seu ser, *sem o soi-mêmê*, mas o seu

---

<sup>80</sup> L’Ame. - Hee, Unité, dit l’Ame sourprinse de Divine Bonté, vous engendrez unité, et unité reflechist son ardour en unité. Laquelle divine amour dunité engendre en Ame Adnientie, en Ame Enfranchie, en Ame Clarifiée, substance permanable, fruction agreable, conjunction amiable. De laquelle substance permanable la memoire a la puissance du Pere. De laquelle fruction agreable l’entendement a la sapience du Filz. De laquelle conjunction amiable la voulenté a la bonté du Saint Esperit. Laquelle bonté du Saint Esperit le conjoint en lamour du Pere et du Filz. Laquelle conjunction met Ame en estres sans estres, qui est Estres. Lequel Estre est le Saint Esperit mesmes, qui est amour du Pere et du Filz. Laquelle amour du Saint Esperit flue en Ame, et est espadue d’abondance de delices dung don tres haultiesme, qui est donné dune esleue et magistrale jointure du souverain Amy, qui simple se donne, et simple se fait il. Et pource se donne il simple, que il monstre quil nest fors que luy, dont toute chose a estre. Et si nest fors que luy en amour de lumiere, de union, de louenge: une voulenté, une amour, et une oeuvre en deux natures. Une seule bonté, par conjunction de la force de la nuance d’amour de l’Amy de moy, dit ceste Ame qui tel est, demaine sans estanche de l’espandement de divine amour. De laquelle divine amour Divine Voulenté use en moy, pour moy, et sans ma ténue (*Mirouer*, [115], p.308, f93v, 10 a 30l).

*moi* é eterno e permanece como um ser distinto na Trindade, assim como o Filho e o Pai o São.

A Alma e a Trindade constituem uma Unidade pelo Ser Divino, e é uma só “substância” posto que a Alma retorna à Trindade, isto é, quando morre para a sua natureza pecaminosa e imperfeita, advinda da “posse” de um corpo e do “sopro da vida”, ela volta ao seu ser *sem* ser. Tal estado é o ponto alto da experiência mística e no qual o silêncio deve prevalecer segundo Porete. Por esta razão, Porete fala de modo simbólico e alegórico, utilizando a metáfora da imagem do espelho, o que a Alma é quando não é mais nada senão Deus.

### CAPÍTULO III

#### O ESPELHO DA ALMA, A IMAGEM DE DEUS

##### 1. *Fundo sem fundo* – Reflexões sobre o Nada

Ser nada na mística de Marguerite Porete significa não ter lugar e mergulhar no fundo daquilo que não tem fundo, o nada é o próprio “intervalo” indeterminado, não sendo nem um lugar nem um estado. Nas palavras de Vannini (2005, p.9) o termo “nada” dentro do campo da mística está relacionado ao “movimento de separação e de negação de qualquer substancialidade que constitui propriamente o espírito, que é, na medida em que continuar sendo, movimento e caminho”. Neste sentido, o nada é uma intercadência da substancialidade, o entremeio entre o movimento e o caminho.

O nada pode ser também considerado uma negação do ser, como foi pensado por Parmênides (*Da Natureza*, fr.6). Ou ainda, como disse Platão, numa antítese de Parmênides, existe o “ser do não-ser”, isto é, a “alteridade do ser” que é o não-ser (Cf. *O Sofista*, p. 301).

De volta à ideia de nada desenvolvido por Porete, ela diz que o nada é toda e qualquer negação do dizer e do pensar, o nada é a cessação da linguagem, isto é, o silêncio e a superação do pensamento, pois o pensamento é sobrelevado, “confinado e selado na clausura secreta” da elevada Alma divinizada (Cf. PORETE, cap. 94 e 98). Neste sentido e para mantermos nosso itinerário pela via do pensamento filosófico, é possível dizer que Porete entra em harmonia com a ideia parmenidiana que afirma ser “necessário que o dizer e pensar que é sejam; pois podem ser, enquanto nada não é” (*Da Natureza*, fr. 6, 2), mas também concorda com Platão, posto que pensa o nada como meneio e pergaminho da alteridade.

Mas agora ela (Alma) permanece no nada, pois Amor permanece nela e, assim, tal estado é sem ela; por isso não há mais nada nela que a faça triste ou alegre: o Pensamento não tem mais ascendência sobre ela. Ela perdeu o uso dos sentidos, não os sentidos, mas o seu uso. Pois Amor a arrebatou do lugar onde ela estava, deixando seus sentidos em paz, e, dessa forma, arrebatou o seu uso. Essa é a realização de sua peregrinação e o seu retorno ao nada pela restituição de sua vontade, que foi nela colocada<sup>81</sup> (PORETE, [110], p.178).

Ora, é no nada que a alma acolhe o tudo, do não-ser ela recebe o Ser Divino. A alma é o ser por meio do seu não-ser. E Deus é por meio do não-ser da Alma, segundo Porete;

---

<sup>81</sup> Or demoure en nient, car Amour demoure en elle, et ainsi est telz estres sans elle; et pource n’a mais rien d’elle qui la face ne triste ne jolie: Pensee n’a mas en elle seignourie. Elle a perdu l’usage de ses sens, - et non mye ses sens, mais l’usage. Car Amour l’a ravie du lieu ou elles estoit, en laissant en paix ses sens, et ainsi a ravi son usage. C’est l’accomplissement de son pelerinage, et le ranientissement de son rendage de son vouloir, qui est remis en elle (*Mirouer*, [110], p.300, f91r, 25-30l).

portanto, a alma é o que Deus é e Ele se vê nela por Ele mesmo. A alma sendo nada tornar-se tudo.

Agora essa Alma é nada, pois vê seu nada por meio da abundância da compreensão divina, que a faz nada e a coloca no nada. E assim ela é tudo, pois vê por meio da profundidade da compreensão de sua própria maldade, que é tão profunda e tão grande que ela aí não encontra nem começo, nem meio, nem fim, exceto um abismo abissal sem fundo. Lá ela se encontra, sem se encontrar e sem encontrar o fundo. Não encontra a si mesmo quem não pode alcançar a si mesmo [...] Assim, tal Alma se vê, sem se ver. E quem faz com que veja a si mesma? É a profundidade da humildade, que a coloca no trono e a faz reinar sem orgulho<sup>82</sup> (PORETE, [118], p.192).

O retorno da alma ao nada, isto é, ao momento em que estava *sem* si mesma, no qual o silêncio é a linguagem e o pensamento excede para além de si, representa o instante em que a alma é uma unidade e uma unicidade na Trindade, ela é ser no nada. Em outras palavras, a alma se transforma em espelho de Deus por meio da imagem Divina quando recolocada no nada.

## 2. O Espelho da Alma

O *Espelho das Almas simples* de Marguerite Porete é sem dúvida alguma uma obra alegórica, rica em metáforas e representações simbólicas. O próprio termo “espelho” (*speculum*) possui um significado simbólico-metafórico que assume tanto funções estéticas, a exemplo da pintura que reflete e faz tornar presente algo ou alguém distante ou fora do alcance do quadro, como conta Porete no primeiro capítulo do seu livro quando diz que este é uma espécie de pintura de Deus dado à autora (Cf. PORETE, [1], p.31), quanto propriamente funções místicas, que imita alegoricamente a relação de Deus com a Alma na obra poretiana.

Fizemos anteriormente uma breve análise sobre a raiz etimológica do termo “espelho” bem como falamos do porquê da aplicação deste termo no título da obra de Marguerite Porete. Como foi dito naquele momento, a raiz etimológica de *espelho* apresenta a ideia de “ver, olhar e contemplar” advindas da palavra latina *specere*, portanto, *speculum* é *espelho* traduzido para o nosso português e tem o sentido de “ver através de”, ou “aquilo que permite ver por meio de”. No que se refere ao uso deste termo para o título da obra poretiana, sabemos que o *mirouer* escolhido pela mística francesa tanto se refere ao *speculum*, no sentido etimológico

<sup>82</sup> Or est telle Ame nulle, car elle voit par habondance de divine cognoissance son nient, qui la fait nulle, et mettre a nient. Et si est toute, car elle voit par la profondeur de la cognoissance de la mauvaistié d'elle, qui est si parfonde et si grant, que elle n y trouve ne commencement ne mesure ne fin, fors une abysme abysmee sans fons; la se trouve elle, sans trouver et sans fons Celluy ne se trouve mie, qui ne se peut ataindre; et qui plus se voit en telle cognoissance de mauvaistié, et plus a de cognoissance, par verité, que il ne peut cognoistre as mauvaistié, non pas le maindre point, dont ceste Ame est abysm e de mauvaistié, et gouffre de tel haberge et de telle garnison, comme est le deluge de ce que peché est, qui contient en luy toute perdicion. Telle se voit ceste Ame, sans le veoir. Et qui luy fait veoir elle mesmes? Cest profondeur dumilité qui la siet en La chaere, qui regne sans orgueil (*Mirouer*, [118], p.326, f99r, 130-140l).

de *reflexo* de uma imagem etc. quanto à adoção de um estilo de escrita, já que o *speculum* era uma espécie de gênero literário muito popular na Idade Média.

Ainda sobre este estilo literário, nos interessa dizer que foi a partir dos textos de São Paulo, do pensamento neoplatônico e da dilucidação das obras do filósofo Agostinho, principalmente *Cidade de Deus* e *Confissões*, que o gênero *miroir* se concretiza e populariza-se na Idade Média (Cf. LEITE, 2008, p.19, 20 e 21). É importante destacar isto exatamente porque indica a origem teológico-filosófica e também mística do gênero *miroir*. Inclusive, um dos tipos de obras pertencentes a este gênero é chamado o *Espelho da alma*, cuja principal característica é a crença de que é possível conhecer a Deus por introspecção, pois que Ele está impresso em nossas almas (Cf. LEITE, 2008, p.20).

Marguerite Porete não só fez uso deste estilo literário, apresentando didaticamente um caminho-modelo a ser seguido e refletido, ela também explora a própria representação simbólica do espelho.

Alma:- Qualquer dessas irmãs que me ajude, seja a Justiça, ou a Misericórdia, ou a Verdade, ou a Indulgência, não me importa, essa é minha plena vontade. Não me importa cair em um ou em outros desses dois lados, tudo é o mesmo para mim, e sem alegria ou inquietude. Por que sem alegria ou inquietude? Porque elas não podem vir nem da justiça que Ele aplicaria, nem da misericórdia que me concede. E assim é comigo. Não tenho alegria com uma, nem inquietude com a outra. Já que meu Bem-amado não perde nem ganha com isso, tudo é uma só coisa para mim, que vem daquele que é uno. Esse ponto me torna una, de outra forma eu seria duas, pois se eu me importasse, estaria comigo mesma. O Filho de Deus é meu espelho nisso, pois Deus Pai nos deu seu Filho, nos salvando<sup>83</sup> (PORETE, [109], p.176).

Como diz a citação, para Porete o Filho de Deus é seu espelho, pois que ele não é dois, isto é, humano e divino ao mesmo tempo, mas é uno no Um, assim como ela. A alma quando não tem vontade, quando reconhece e chega ao nada, renuncia a toda e qualquer dualidade, ela estará *sem* si mesma e, assim, se assemelha ao Cristo, quando Ele diz “Eu e o Pai somos um” (BÍBLIA, João, 10:30), ou quando exclama:

**Quem me vê a mim vê o Pai;** e como dizes tu: Mostra-nos o Pai? Não crês tu que eu estou no Pai, e que o Pai está em mim? As palavras que eu vos digo não as digo de mim mesmo, mas o Pai, que está em mim, é quem faz as obras (BÍBLIA, João, 14: 9-10, grifo nosso).

<sup>83</sup> Laquelle qui m'aït de ces seurs, il ne m'en chault, c'est ma plaine volenté: ou Justice, ou Misericorde, ou Verité, ou Debonnaireté. Il ne me chault en laquelle partie de ces deux je enchee, tout m'est ung, et sans joie et sans ressoing . Pourquoy sans joie et sans ressoing? Pource que il n'en croist ne en justice qu'i< l> preigne de moy, ne en misericorde qu'il face a moy; et aussi ne fais je. Je n'ay joie de Tung, ne mesaise de laultre. Puisque mon amy en ce ne pert ne ne gaigne, tout m'est ung de celluy seul qui est ung. Ce point me fait une, et aultrement seroie je <deux>, tantost se il m en chailloit, car jeseroie avec <moy.> Le Filz de Dieu le Pere est mon mirouer de ce; car Dieu le Pere nous donna son Filz, en nous sauvant (*Mirouer*, [109], p.296-298, f90r, 30-35l).

Sendo o Filho de Deus o espelho da Alma poretiana, ela desenvolve a mesma operação que Ele; suas obras não são suas, são operadas por Deus e *em* Deus e, neste sentido, são obras Divinas assim como as do Cristo.

Alma é Deus pela justiça do Amor [...] Amor quer e concede que eu diga, pense e faça tudo o que quero; e por que não o faria?, diz a Alma. Propriamente é ela que o faz, pois por mim mesma nada posso fazer, se meu amado não o fizesse em mim<sup>84</sup> (PORETE, [21 e 36], p.65 e 83).

Há muitas provas no texto de Porete que sustenta a Alma como ser eterno e infinito, apesar de possuir uma existência corpórea e mortal. É insustentável, portanto, negar a participação da Alma na Trindade e, mais ainda, a sua existência antes de si mesma, no pensamento imutável de Deus.

Marguerite Porete usa flexões da raiz etimológica do termo “espelho” para expressar não só sua eternidade em Deus por meio do nada-ser, mas também sua efemeridade e maldade. O reflexo de Deus na alma humana mostra não só que ela é infinita e possui o selo divino, vai além disto, este reflexo mostra a imagem da alma refletida em Deus e desta reflexão aparece a imagem da alma em sua infinita maldade em contraste com a perpétua Bondade de Deus.

Primeiramente refleti e disse: “Senhor Deus, não sei onde estais, pois somente vosso poder divino supremo e eterno compreende isso. Senhor, não sei que coisa sois, pois só a vossa eterna sabedoria divina o sabe. Senhor, não sei quem sois, pois somente a vossa bondade divina e mais que eterna o sabe. Do mesmo modo, assim falei sobre mim mesma: “Não sei de onde sou, isso o compreende o vosso poder. Não sei que coisa sou, isso o sabe vossa sabedoria. Não sei quem sou, isso o sabe a vossa bondade”. Então eu assim disse: “Senhor, não sei de onde sois, pois nada sei de vosso eterno poder. Não sei que coisa sois, pois nada sei da vossa sabedoria eterna. Não sei quem sois, pois nada sei da vossa bondade eterna”. Similarmente, disse também sobre mim mesma: “Senhor, não sei de onde sou, pois nada sei de minha extrema fraqueza. Senhor, não sei o que sou, pois nada sei de minha extrema ignorância. Senhor, não sei quem sou, pois nada sei de minha extrema maldade”. Senhor, sois uma só bondade, espalhada por bondade, e toda em vós. E eu sou uma maldade, espalhada por maldade, e toda em mim. Senhor, vós sois, e por isso todas as coisas são realizadas por vós, e nada é feito sem vós. E eu não sou, por isso todas as coisas são feitas sem mim, e coisa alguma é feita por mim. Senhor, sois todo poder, toda sabedoria e todo bondade, sem começo, sem medida e sem fim. E eu sou toda fraqueza, toda ignorância e toda maldade, sem começo, sem medida e sem fim [...] E por isso sois tudo: Vossa Verdade o confirma em mim, e assim eu o compreendo<sup>85</sup> (PORETE, [130], p. 214 e 215).

<sup>84</sup> [...] Je suis Dieu, dit Amour, car Amour est Dieu, et Dieu est amour, et ceste Ame est Dieu par condicion d’amour, et je suis Dieu par nature divine, et ceste Ame l’est par droicture d’amour [...] Amour veult et moctroie que je die, pense et face tout ce que je vouldray; et pourquoy ne feroit? dit TAme. Cest son propre fait mesmes, car de moy je ne puis rien faire, se mon amy mesmes ne le fait en moy (*Mirouer*, [21 e 36], p.82 e 116-118, f28v e 39r, 451 e 151).

<sup>85</sup> Premierement regarday et dis: “Sire Dieu, je ne sçay dont vous estes; car seulement comprant ce vostre divine outre parmanable puissance. Sire, je ne sçay quelle chose vous estes; car ce scet vostre divine outre parmanable sapience. Sire, jene sçay qui vous estes; car ce comprant seulement vostre divine et outre parmanable bonté”. Pareillement ainsi dis je de moy: “Je ne sçay dont je suis; ce comprant vostre puissance. Je ne sçay quelle chose je suis; ce scet vostre sapience. Je ne sçay qui je suis; ce comprant vostre bonté”. Je di donques ainsi: “Sire, je

A visão da Bondade Divina e a compreensão de Deus se dá por meio da reflexão da alma sobre si mesma, sobre a própria vaidade e miséria, segundo Porete. Na medida em que enxerga claramente sua completa maldade vê, paralelamente, seu Outro que é completa Bondade. A alma parte do conhecido, isto é, da reflexão de si, para o desconhecido, ao desnudamento do Outro, a tal ponto que se molda a esse Outro. Esse outro, na obra de Porete, é Deus.

Como no *mito de Narciso*, relatado nos poemas de Ovídio (Cf. CARVALHO, *Metamorfoses* em Tradução, 2010, Livro III), a alma poretiana primeiramente deslumbra-se com a sua própria beleza e julga ser um deus, julga-se importante e capaz de “agradar” a Deus e ganhar sua salvação. Porete ([130], p. 213) diz: “em primeiro lugar eu considerava a mim mesma, depois considerava Deus, e considerava também como eu queria grandes coisas por Ele”<sup>86</sup>). Mas, logo reconhece, ao contrário do que canta o músico baiano Caetano Veloso em referência ao *mito de Narciso* na canção “Sampa”<sup>87</sup> (álbum *Muito*, de 1978) ao entoar “*é que Narciso acha feio o que não é espelho*”, a sua própria feiúra. A alma poretiana reflete a Beleza de Deus na feiúra de sua própria alma.

É precisamente porque a alma reconhece, enxerga e reflete sua maldade que Deus mostra Sua infinita Bondade. Logo, a representação do espelho como objeto de vaidade, na obra de Porete, não se sustenta. Seu significado é invertido, o espelho, para esta mística, é objeto de contemplação do Outro (que pode ser um outro-eu, na mística é do processo de

---

ne sçay dont vous estes; car je ne sçay nient de vostre oultre parmanable puissance. Je ne say quelle chose vous estes; car je ne sçay nient de vostre oultre parmanable sapience. Je ne sçay qui vous estes; car je ne sçay nient de vostre oultre parmanable bonté”. Pareillement aussi de moy: “Sire, je ne sçay dont je suis; car je ne sçay nient de mon oultre foiblesse. Sire, je ne sçay quelle chose je suis; car je ne sçay nient de mon oultre sotise. Sire, je ne sçay qui je suis; car je ne sçay nient de mon oultre mauvaistié. Sire, vous estes une bonté, par bonté expandue, et tout en vous. E t je suis une mauvaistié, par mauvaistié expandue, et tout en moy. Sire, vous estes, et pour ce est toute chose parfaicte par vous, et nulle chose est faicte sans vous. Et je ne suis mie; et pour ce est toute chose faicte sans moy; et nulle chose est faicte mr par moy. Sire, vous estes toute puissance, toute sapience, et toute bonté; sans commencement, sans comprandement, et sans fin. E t je suis toute foiblece, toute sotise, et toute mauvaistié, sans commencement, sans comprandement, et sans fin [...] Et pour ce estes vous tout: vostre Verité le vous octroie en moy, et ainsi le cognois je (*Mirouer*, [130], p.372-374 e 376, f111v e 112r, 15-40l e 65l)

<sup>86</sup> Premierement je me regarday, et après regarday Dieu, et regarday aussi comme se je vouloie grans volentez pour luy; et de ces trois choses sur toutes les aultres me louay et esjoy, et ces regards me donnerent maniere de me contenir et souffrir (*Mirouer*, [130], p.372, 111v, 10l).

<sup>87</sup> *Alguma coisa acontece no meu coração / que só quando cruzo a Ipiranga e a Avenida São João / é que quando eu cheguei por aqui eu nada entendi / da dura poesia concreta de tuas esquinas / da deselegância discreta de tuas meninas / Ainda não havia para mim Rita Lee, a tua mais completa tradução / Alguma coisa acontece no meu coração / [...] Quando eu te encarei frente a frente não vi o meu rosto / chamei de mau gosto o que vi / de mau gosto, mau gosto / é que Narciso acha feio o que não é espelho / e a mente apavora o que ainda não é mesmo velho / nada do que não era antes quando não somos mutantes / E foste um difícil começo / afasto o que não conheço / e quem vem de outro sonho feliz de cidade / aprende de pressa a chamar-te de realidade / porque és o avesso do avesso do avesso do avesso / Do povo oprimido nas filas, nas vilas, favelas / da força da grana que ergue e destrói coisas belas / da feia fumaça que sobe apagando as estrelas / eu vejo surgir teus poetas de campos e espaços / tuas oficinas de florestas, / teus deuses da chuva / Panaméricas de Áfricas utópicas, tûmulo do samba / mais possível novo quilombo de Zumbi / e os novos baianos passeiam na tua garoa / e novos baianos te podem curtir numa boa.*

aniquilação de si surge este outro-eu) e não de contemplação de si mesmo. Neste sentido, a alma é espelho de Deus porque não busca a superficialidade de sua imagem em si mesma, busca sim transcender e romper a imagem imediata de si (que é só maldade) e encontrar-se com o outro que nela habita.

Como sabemos, a imagem que se reflete em um espelho representa dois mundos: o real e o virtual (Cf. PESSOA, 2006, p.2). Igualmente é de nosso conhecimento que a ideia de que vivemos num mundo “virtual”, aparente e transitório, em contraste com o mundo real e imperecível, vem tanto de tradições platônicas e neoplatônicas quanto da tradição cristã (Cf. *A República*, 2000, livro VII e Cf. BÍBLIA, I João, 2:15-17). Marguerite Porete, enquanto inserida neste contexto teológico-filosófico, argumenta que o mundo criado é mutável e finito, porém a alma não, apesar de ter caído nesta imperfeição. A alma é essencialmente divina e está do lado do real. A sua “virtualidade” aparece na medida em que não pode tocar o real, isto é, sua visão está turva e comprometida com a apreciação de si mesmo (*soi-mêmê*), do seu querer e desejo, e em razão disto, ignora a sua própria realidade oculta e ofuscada, que se auto sabota. Neste sentido, é exatamente a realidade encoberta que reconhece, quando posta diante de seu reflexo, que ela é real, e sempre pertenceu a este mundo real, apesar de estar presa à superfície do aparente.

Ora, a identidade da alma com Deus é visualizada através do espelho refletido na própria alma (o pensamento que reflete a si mesmo – o pensamento que excede além de si mesmo). Tal alma começa a se tornar um *eu sem mim*, pois atravessa sua própria imagem refletida e busca a realidade presente em sua “virtualidade”. Sabendo que o uso do espelho não está expresso em sentido literal, mas metafórico e simbólico, podemos dizer que o reflexo da alma é realizado introspectivamente, quando ela se volta e enxerga seu próprio *eu sem mim*. Assim, ela verá a si como Deus se vê nela, Ele se verá nela por Ele mesmo e para ela, e ela verá Deus em si mesma. Traduzindo em linguagem poretiana ([115], p.183): “a unidade reflete o seu ardor na unidade”.

Assim sendo, a imagem que se reflete neste espelho da alma de Marguerite Porete não é a imagem de si, mas a imagem de Deus. Como disse Danielle Règnier-Bohler (2009, p.372), o espelho é um “objeto simbólico de um retorno do ser à sua própria imagem corrigida” e, para Porete, este retorno a sua imagem corrigida nada mais é do que a reação imagética de Deus na alma.

### 3. A Imagem de Deus

Sem pai, sem mãe, sem genealogia, não tendo princípio de dias nem fim de vida, mas sendo feito semelhante ao Filho de Deus (BÍBLIA, Hebreus, 7:3).

Sabemos que a eternidade é um tempo sem começo e sem fim, é um momento infinito que está fora do tempo. Como diz Diógenes Laértios (2008, p.102) “O tempo foi criado como uma imagem da eternidade”. Paralelamente, no que concerne à alma, a imagem que ela vê diante do espelho que a si mesmo reflete é a imagem do ser eterno, porque é este ser que aponta para o selo de Deus impresso na alma. Tal alma vê que é eterna e infinita, vê que já existia antes de existir no mundo criado, vê que faz parte do mundo real e que está fora do tempo assim como o próprio Deus.

Está escrito no livro de Isaias no capítulo 9, versículo 6, que Deus é o criador do tempo e da eternidade. No entanto, como pode Ele criar-se a si mesmo, já que sempre existiu, sem começo nem fim? A própria existência de Deus está “condicionada” à ideia de eternidade. Ora, a alma poretiana é eterna, e foi “criada” durante a “criação” do próprio Deus. E se Deus é, sem fim ou começo, também a alma existiu em Seu pensamento, sem fim ou começo, a alma sempre existiu em Deus, mas sem si mesma.

Pois como por sua bondade Ele me amará interminavelmente, assim também estive no conhecimento de sua sabedoria para que eu fosse criada pela obra de seu divino poder. Portanto, à medida que Deus é, Ele que é sem começo, existi em seu conhecimento divino, e existirei interminavelmente, já que desde aquele tempo Ele amou, diz a Alma, por sua bondade, a obra que faria em mim por seu poder divino<sup>88</sup> (PORETE, [35], p.82).

O Amor aparece neste momento como o elemento que determina a substância e essência perenal da alma. Como Porete ([21], p.65) afirma: Deus é Amor e sendo Amor, amou eternamente, pois que é eterno. É por justiça de Amor, como vimos na citação do texto de Porete, que a alma é Deus e, conseqüentemente é amor. Sem o Amor, nem Deus, nem a alma haveriam de existir.

Dama Amor, diz a Alma, eu vos direi. Vós me haveis dito que aquilo que está nele por ele, sem começo, não amará jamais coisa alguma sem mim, nem eu sem Ele. E a verdade, diz Amor, vos certifico. Então, já que eternamente Ele não amará coisa alguma sem mim, digo que, conseqüentemente, Ele não amará coisa alguma sem mim. E também, como Ele estará em mim para sempre por amor, conseqüentemente fui amada por Ele sem começo<sup>89</sup> (PORETE, [35], p.82).

<sup>88</sup> Car aussi bien comme de sa bonté il me aymera sans fin, aussi pareillement ay je esté ou savoir de sa sapience que je servie cree<e> de l'oeuvre de sa divine puissance. Ainsy donc, puisque des lors que Dieu est, qui est sans commencement j'ay esté ou savoir divin, et que je seroie sans fin, doncques des lors ama il, dit l'Ame, de sa bonté l'oeuvre qu'il feroit en moy de sa divine puissance (*Mirouer*, [35], p.114-116, f38v, 30-351).

<sup>89</sup> *L'Ame*. - Dame Amour, dit l'Ame, je la vous diray. Vous m'avez dit que celui qui est en luy de luy sans commencement, n'aimera jamais nulle chose sans moy, ne moy sans luy. - *Amour*: - Cest verité, dit Amour, je le vous certiffie. - *L'Ame*: - Donc, puisqu'il n'aymera jamais, c'est a dire sans fin, nulle chose sans moy, je di donc que il s'ensuit que il n'ayma oncques nulle chose sans moy. Car aussi, puisqu'il sera en moy sans fin par amour, ja y donc esté de luy amee sans commencement (*Mirouer*, [35], p.114, f38r, 10-151).

E continua,

Mas, eu sou, diz essa Alma, e, sem dúvida sou e serei para sempre, pois Amor não tem começo, nem fim, nem limite, e não sou nada, exceto Amor. Como eu teria algo mais? Isso não poderia ser<sup>90</sup> (PORETE, [87], p.151).

Ora, é graças ao Amor que a alma é o que é. Todavia, a alma deve conserva-se no nada e assim Amor permanecerá para sempre nela. Vejamos nesta citação seguinte que o lugar da alma é mergulhada em seu nada, desnudada pela delicadeza da doce Cortesia. E enquanto ela se mantém no nada, Amor, que é Deus, subsistirá nela sem ela. Relembremos a citação:

Essa Alma abriga em si toda a vida baseada nos bons hábitos. Por isso o Amor, que lhe dá esse estado, nela permanece e ela permanece no nada, não no amor. De fato, enquanto a Alma está consigo mesma, ela permanece no amor. Esse amor, enquanto ela nele permanece, torna-se orgulhosa e frívola. É que a Natureza acompanha tal amor, e frequentemente tem o que dar e tomar nesse estado no qual a Alma está desdenhosa e arrogante. Nesse estado, ela tem percepções e meditações, pois esse é o estado de contemplação, que retém nela o Pensamento, para ajudá-la. Mas agora ela permanece no nada, pois Amor permanece nela e assim, tal estado é sem ela; por isso não há mais nada nela que a faça triste ou alegre: o Pensamento não tem mais ascendência sobre ela. Ela perdeu o uso dos sentidos, não os sentidos, mas seu uso. Pois Amor a arrebatou do lugar onde ela estava, deixando seus sentidos em paz e, dessa forma, arrebatou o seu uso. Essa é a realização de sua peregrinação e o seu retorno ao nada pela restituição de sua vontade, que foi nela colocada<sup>91</sup> (PORETE, [110], p.178).

É por obra de Amor que ocorre a restituição da vontade da alma, isto implica dizer que para esta alma nada é pecado e ela jamais erra, pois seu querer é querer Divino (Cf. PORETE, [89]). O entendimento desta indispensável figura amorosa no pensamento de Marguerite Porete é o ponto obrigatório para a compreensão da conjuntura narrada no *Espelho das almas simples*. Sem a compreensão da significação da personagem Amor, dificilmente ou jamais entenderemos o processo de formação da imagem de Deus refletida na alma, mas mais ainda, a imagem da alma em Deus como reflexo da preexistência Dele nela. Por isso ressaltamos até aqui, desde o início deste tópico, a figura da imagem da alma como ser Divino (a alma é eterna) e as razões de assim ser, que é o Amor.

Assim,

<sup>90</sup> [...] Mais je suis, dit ceste Ame, et suis et seray tousjours sans faillir, car Amour n'a commencement ne fin ne comprenement, et je ne suis, fors que Amour. Comment donc lauroie je? Ce ne pourroit estre (*Mirouer*, [87], p.246, f76, 5-10l).

<sup>91</sup> Ceste haberge en telle toute vie de bonnes meurs; et pource demoure Amour en elle, qui luy donne cest estre, et elle maint en nient, non mye en amour. Car tant est l'Ame a soy, qu'elle demoure en amour. Laquelle amour l'a faicte, tant qu'elle maint en elle, orgueilleuse et jolie. Car Nature est avec telle amour, et pource a souvent en tel estre de quoy donner et prendre, don't est l'Ame dangereuse et fiere. En tel estat a appercevances et meditations, car c'est l'estre de contemplacion, qui retient avec elle Pensee en son ayde. Or demoure en nient, car Amour demoure en elle, et ainsi est telz estres sans elle; et pource n'a mais rien d'elle qui la face ne triste ne jolie: Pensee n'a mas en elle seignourie. Elle a perdu l'usage de ses sens, - et non mye ses sens, mais l'usage. Car Amour l'a ravie du lieu ou elles estoit, en laissant en paix ses sens, et ainsi a ravi son usage. C'est l'acomplissement de son pelerinage, et le ranientissement de son rendage de son vouloir, qui est remis en elle (*Mirouer*, [110], p.300, f91r, 25-30l).

Já que reconhecemos, portanto, a relevância e mesmo indispensabilidade do Amor, podemos agora nos debruçar sobre a simbologia que a representação da imagem carrega na obra de Porete.

Fazendo um breve apanhado histórico-filosófico em torno do que se denomina “imagem”, podemos dizer então que segundo o Dicionário de Filosofia (2007, p.537), a palavra “imagem”, do latim *imago*, quer dizer “semelhança ou sinal das coisas, que pode conservar-se independentemente das coisas”. Tomando esta definição como certa, tentemos compreender melhor o significado do enunciado bíblico “E criou Deus o homem à sua imagem; à imagem de Deus o criou; homem e mulher os criou”, relatado no Gênesis (Gn. 1:27), como sendo ela um demonstrativo de que o homem preserva em si e foi criado, mais do que somente à semelhança de Deus<sup>92</sup>, mas a Sua própria imagem. O homem enquanto imagem de Deus “conserva-se independente das coisas”, isto é, de sua efemeridade no mundo. Isto implica dizer que o homem é o reflexo fixo e permanente da imagem divina e a imagem de Deus no homem é a eternidade e a imutabilidade. Como pensou Agostinho, a *Imago Dei* transforma o homem em protótipo de Deus (Cf. *Confissões*, livro Décimo terceiro, cap. XXII).

Outros significados possíveis da palavra “imagem” são aqueles encontrados nos textos filosóficos. Nos escritos platônicos, por exemplo, a imagem (*eidos*) é uma representação da Ideia, que é eterna e imutável. Aliás, Platão confere à imagem um *status* ontológico e, neste sentido, as imagens (*eidolon*) são representadas pela dialética do ser e do não-ser. Para este filósofo grego, a imagem contém em si o ser e o não-ser, ou seja, a imagem é e não é; ela não é o original, mas é em si mesma e é idêntica a si mesma. Assim, a imagem é “falsa” em relação ao original (é um outro, simultaneamente, diferente e idêntico), mas é o que é em si mesma (Cf. *O Sofista*, p.259-261).

Na contramão desta ideia, o realismo de Aristóteles assegura que as imagens são sensações percebidas e desprovidas de matéria, apesar de serem extraídas da realidade material. Em outras palavras, as imagens são representações mentais eduzidas da percepção sensível (Cf. *De Anima*, Livro III, cap. 8, 432a 3).

Notamos, portanto, que todas estas impressões sobre o que significa a imagem mantêm a definição geral de que ela é uma representação do intelecto, preservado na memória, é imaterial e é em si mesma. Esta definição geral está precisamente conciliada com o

---

<sup>92</sup> Imagem possui a ideia de igualdade e imitação. A ideia de semelhança se aproxima da noção de cópia. Por isso, toda imagem é semelhante, mas nem tudo que é dito semelhante constitui uma imagem. À vista disso, o texto bíblico fala que Deus criou o homem à Sua “imagem e semelhança” (Cf. Gênesis 1:26), posto que este é a cópia reproduzida de Deus que preserva a identidade original e eterna entre criatura e Criador.

significado de imagem reproduzido no texto de Marguerite Porete. Porém, antes de constatar este fato, destacamos um argumento importante para a compreensão da simbologia da imagem de Deus no pensamento poretiano.

É consenso que a tradição cristã medieval adotou a ideia de que o homem é, tal qual a natureza de Deus, tripartido em corpo, alma e espírito. A interpretação de Porete sobre esta subdivisão do homem é outra bastante distinta. Embora ela admita esta classificação do homem trino, ela argumenta que o corpo e o espírito são realidades secundárias, se assim podemos dizer, pois que são resultados e consequências do ato criativo de Deus (Cf. PORETE, [102], p.168). Marguerite Porete diz no capítulo catorze de seu *Espelho* que:

O Pai tem em si uma única natureza, que é a natureza divina; e a pessoa do Filho tem em si três naturezas, isto é, a mesma natureza divina que o Pai tem, e a natureza da alma e do corpo, e é uma pessoa na Trindade; e o Espírito Santo tem em si a mesma natureza divina que o Pai e o Filho têm<sup>93</sup> (PORETE, [14], p.55).

Assim sendo, a alma tem em si três naturezas, a mesma natureza divina que o Pai tem, a natureza do corpo e a natureza da alma.

Como dissemos no capítulo anterior e temos reforçado até aqui, a alma já existia na eternidade *sem* si mesma, antes da criação do tempo (Cf. Cap. 114), quando então colocada num corpo criado por Deus, recebe o espírito ou o “fôlego de vida”, que é a própria “personalidade” da alma no mundo criado. Consequentemente, o que representa a imagem original de Deus na alma não é uma cópia criada, finita e temporal, não é a trindade corpo/alma/espírito, mas é tão somente a alma.

Esta alma, segundo nossa escritora francesa, é dividida em memória, intelecto e vontade (que é a Vontade de Amor). Logo, a imagem da Trindade divina na alma está posta nesta divisão. O Deus Pai é o ícone que simboliza o intelecto, lugar onde preexiste o pensamento e a imagem eterna da alma; o Deus Filho é o verbo, a memória e a própria eternidade; o Santo Espírito é a expressão plena da Pura Cortesia divina, isto é, o Amor. Portanto, reforçamos, a Trindade é, necessariamente, a imagem de Deus na alma gerada por Amor (Cf. PORETE, [115]).

Usando as palavras de Agostinho:

Pois agora é capaz deste ensinamento, a ver a Trindade da Unidade e a Unidade da Trindade. Eis por que, depois de falar no plural: “Façamos o homem” se diz no singular: “E Deus criou o homem”. Depois deste plural: “À nossa imagem” – este

---

<sup>93</sup> [...] Ainsi que Dieu le Pere a joinct nature humaine a la personne de Dieu le Filz, et la personne de Dieu le Filz l’a joincte a la personne de luy mesmes, et Dieu le Saint Esperit l’a joincte a la personne de Dieu le Filz. Si que le Pere a en luy une seule nature, cest assavoir nature divine, et la personne du Filz a en luy trois natures, c’est assavoir celle mesme nature divine que le Pere a, et nature de ame et nature de corps, et est une personne en la Trinité; et le Saint Esperit a en luy celle mesmes nature divine laquelle a le Pere et le Filz (*Mirouer*, [14], p.60-62, f21v, 10-15).

singular: “À imagem de Deus”. Assim o homem “se renova pelo conhecimento de Deus, à imagem de seu criador” (*Confissões*, Livro Décimo Terceiro, cap. XXII).

Podemos constatar que para o filósofo de Hipona, a “função” de Deus é a da criação, pois que é Dele o conhecimento e o intelecto que renova o homem à imagem de seu criador. Igualmente, Marguerite Porete descreve Deus como o Intelecto que Pensa a alma, como o Conhecimento da alma na eternidade.

Ah, Unidade, diz a Alma tomada pela Bondade Divina, gerais a unidade, e a unidade reflete o seu ardor na unidade. Esse Amor Divino da unidade gera na Alma Aniquilada, na Alma Liberada, na Alma Clarificada, a substância eterna, a fruição prazerosa e a conjunção amorosa. Da substância eterna a memória recebe o poder do Pai. Da fruição prazerosa o entendimento recebe a sapiência do Filho<sup>94</sup> (PORETE, [], p.183).

Para reforçar este argumento, destacaremos aqui algumas passagens e trechos extraídos do *Espelho* de Marguerite Porete que apontam para a representação da ideia de imagem e seu significado, que muitas vezes se apresenta como uma variação do verbo “ver”; e, também, indicam a maneira sobre como a autora e escritora do *Espelho* usa a ideia de imagem como metáfora que reproduz a relação eterna entre a Trindade e a alma.

Ela mandou **pintar uma imagem que representava o semblante** do rei que amava, a mais próxima possível daquela que se apresentava a ela em seu amor por ele e no afeto amoroso que a havia capturado. E, por meio dessa imagem e de outros artifícios, ela sonhava com o rei [...] Contudo, ainda que eu tenha a sua imagem, não estou menos num país estranho<sup>95</sup> (PORETE, [1], p.31, grifo nosso).

A imagem da alma é a manifestação da própria glória de Deus, por isso:

[...] A Alma, a quem Longeperto se dá, tem tão grande compreensão de Deus, de si, e de todas as coisas, que ela vê dentro de Deus mesmo por meio da compreensão divina. E a luz dessa compreensão lhe toma toda a compreensão de si mesma, de Deus e de todas as coisas<sup>96</sup> (PORETE, [61], p.116).

A alma que a si se vê *sem* si mesma diante de seu espelho, refletindo o seu nada, alcança com o olhar divino a imagem real de sua essência sempiterna. Esta imagem é o ícone de Deus impresso na alma desde a eternidade. Por isso, conclui-se que ser por imagem é, contudo, ser real, é ser outro em realidade conservando a essência. Isto nos força a admitir, como analisamos noutro momento, que existe a alteridade em si, aquela cujo sujeito reconhece-se

<sup>94</sup> L’Ame. - Hee, Unité, dit l’Ame sourprinse de Divine Bonté, vous engendrez unité, et unité reflechist son ardour en unité. Laquelle divine amour dunité engendre en Ame Adnientie, en Ame Enfranchie, en Ame Clarifíee, substance permanable, fruiction agreable, conjunction amiable. De laquelle substance permanable la memoire a la puissance du Pere. De laquelle fruiction agreable l’entendement a la sapience du Filz (*Mirouer*, [115], p.308, f93v, 10l).

<sup>95</sup> [...] Adonc fist elle paindre ung ymage qui representoit la semblance du roy, quelle amoit, au plus pres qu’elle peut de la presentacion dont elle lamoit et en l’affection de lamour dont elle estoit sourprinse, et par le moyen de ceste ymage avec ses autres usages songa le roy mesmes [...] Mais non obstant que j’aye son ymage, n’est il pas que je ne soie em estrange país et loing (*Mirouer*, [1], p.12-14, f8v, 30 e 40l).

<sup>96</sup> [...] Car l’Ame, a qui ce Loingprés se donne, a si grant cognoissance de Dieu et de luy et de toutes choses, que elle voit en Dieu mesmes, par divine cognoissance, que la lumiere de celle cognoissance luy oste la cognoissance d’elle et de Dieu et de toutes choses (*Mirouer*, [61], p.178, f56v, 35l).

como “eu” (particular e subjetivado), e a alteridade fora de si, aquela na qual o sujeito reconhece o outro-eu. Igualmente, na experiência mística poretiana, existe a alteridade da alma *em* si mesma e separada de Deus, o *soi-mêmê*, e a alteridade da alma *sem* si mesma e unida à Trindade (o *moi* é a imagem de Deus).

Que a Alma Aniquilada está “sem” si mesma quando não tem nenhum sentimento da natureza, nem de obra, nem de nenhuma obra interior, nem vergonha ou honra, nem de nada que lhe provoque medo por algo que lhe possa vir, nem afeição nenhuma na bondade divina. Quando não sabe mais onde reside a vontade, mas, pelo contrário, em todos os momentos não tem vontade. Assim, ela está aniquilada, “sem” si mesma, seja lá o que Deus sofre por ela. Desse modo, ela faz tudo sem ela e deixa tudo sem ela. E isto não é nenhuma maravilha: ela não é “por” si mesma, pois vive da substância divina<sup>97</sup> (PORETE, [114], p.182).

A alma vê claramente por seu reflexo todas as coisas como o próprio Deus as veem.

*Alma:* - Ah, Senhor, diz a Alma, como ainda permaneço em meu senso, após ter pensado nos dons de vossa bondade, que deram à minha alma a visão do Pai, do Filho e do Espírito Santo, que minha alma verá eternamente? Uma vez que verei algo tão grande como a Trindade, a compreensão dos anjos, das almas e dos santos não será tomada, nem a visão das pequenas coisas, quer dizer, das coisas menores que Deus! Verdadeiramente, Senhor, estou totalmente perplexa em relação ao que compreendo sobre isso, de tal forma que não sei o que me torna perplexa, nem tenho outra prática, nem posso tê-la, para a continuação desta compreensão. Senhor, se eu não tiver outra ocasião para ficar perplexa senão aquela em que haveis dado à minha alma a visão de toda a Trindade, dos anjos e das almas – o que não haveis dado a vosso precioso corpo, que está unido à natureza do Pai na pessoa do Filho – ainda assim me surpreende poder estar viva<sup>98</sup> (PORETE, [33]).

Vê tão claramente em todas as coisas que aprecia as coisas de acordo com a maneira como deve apreciá-las. Pois tal Alma não tem nenhuma matéria em si que lhe impeça de ver claramente, pois está somente em si<sup>99</sup> (PORETE, [25], p.70).

[...] Seu conhecimento é tão claro, que ela se vê como nada em Deus e Deus como nada nela<sup>100</sup> (PORETE, [26], p.71).

<sup>97</sup> *Verité.* - Verité dit pour elle que oy, et Amour le distincte, qui dit que adonc Ame Adnientie est “sans” elle, quant elle n’a nul sentiment de nature, ne oeuvre, ne nulle oeuvre de dedans, ne honte ne honnour, ne de rien qui adviengne nulle crainte, ne affection nulle en la divine bonté; ne ne sçait plus nul habergement de voulenté, aincois est en toutes heures sans voulenté. Adonc est elle adnientie, “sans” elle, quelque chose que ce soit que Dieu souffre d’elle. Adonc fait elle tout sans elle, et si lesse tout sans elle. Ce nest pas merveille: elle nest més “pour” elle, car elle vit de substance divine (*Mirouer*, [114], p.306, f93r, 10-151).

<sup>98</sup> *L’Ame:* - Hee, sire, dit l’Ame, comment suis je en mon sens demouree, quant ja y pensé aux dons de vostre bonté, qui avez donné a mon ame la vision du Pere et du Filz et du Saint Esperit, que mon ame verra sans fin? Puis donc que je verray si grant chose comme la Trinité, la cognoissance des anges, dès ames et des sains ne me sera mie tollue, ne aussi la vision dès petites choses, c’est a entendre de toutes les choses qui sont mendres de Dieu! Hee, sire, dit l’Ame, que avez vous fait pour moi? Vrayement, sire, je suis toute esbahye de ce que j’en cognois, que je ne sçay ouquel m’esbahir, ne je n’ay aultre usage ne ne puis avoir, pour la continuation de ceste cognoissance. Sire, si je n’avoie aultre occasion de moy esbahir, que de ce que vous avez donné a mon ame la vision de toute la Trinité, des anges et des ames, ce que vous n’avez pas donné a vostre precieux corps, qui est joint a la nature du Pere en la personne du Filz, si est ce merveilles comment je puis tant vivre! Mais encore, sire, c’est si grant chose de veoir les anges et les ames a qui vous avez donné la vision de vostre doulce face, lesquieulx anges et ames nulz corps n’est a la value de veoir, et par plus forte raison ne peut veoir nulz corps la Trinité, puisqu’il ne peut veoir les anges ne lès ames, et neantmoins avez vous donné ce don a mon esperit a tousjours més, tant comme vous serez Dieu (*Mirouer*, [33], p.108-110, 36v).

<sup>99</sup> Mais cil qui art de ce feu sans querir matere ne sans l’avoir ne vouloir avoir, voit si cler en toutes choses, que il prise les choses selon ce que on les doit priser. Car telle Ame n’a nulle matere en elle qui l’empesche de voir cler, puisque elle est seule en luy, par la vertu de vraye humilité; et elle est commune a tous par la largesse de parfaicte charité, et seule en Dieu par la divine emprise de Fine Amour (*Mirouer*, [25], p.92, f31r, 25l).

Porque ela habita o fundo do vale de onde vê o cume da montanha e de onde também vê a montanha a partir do cume<sup>101</sup> (PORETE, [74], p.132).

Sobre o ser *em* si e o “ser-outro”, o *moi* e o *soi-mêmê*, a alteridade separada de Deus e a alteridade em Deus, no Uno e unida à Trindade.

Tal Alma frequentemente ouve o que ela não ouve, e freqüentemente vê o que não vê; assim, muitas vezes essa Alma está lá onde não está, e muitas vezes sente o que não sente<sup>102</sup> (PORETE, [86], p.150-151).

A necessária superação da própria imagem, isto é, a sua aniquilação, é resultado da completa identidade entre a alma e Deus. Neste intervalo, a alma não é apenas uma imagem de Deus refletida em seu espelho, ela e Deus não são representações um do Outro, são idênticos na Trindade.

Pois ela caiu da graça na perfeição da obra das Virtudes, das Virtudes no Amor, e do Amor no Nada, e do Nada na Clarificação de Deus, que se vê com os olhos de sua majestade que nesse ponto a clarificaram por si mesmo. Ela está tão abrigada nele que não se vê e nem o vê, e assim ele vê somente a si mesmo, por sua bondade divina. Ele será de si mesmo em tal bondade, que conhecia de si antes que ela existisse, quando lhe deu sua bondade e a fez uma dama. Essa bondade foi o Livre Arbítrio, que ele não pode retomar dela sem a concordância da Alma. Agora ele o tem, sem nenhum porquê, tal como o tinha antes que ela fosse uma dama. Não há ninguém, exceto ele; ninguém ama, senão ele, pois ninguém é, senão ele<sup>103</sup> (PORETE, [91], p.157).

Não devo nada, a menos que Amor seja um servo e que o nada seja algo; o que não pode ser. E quando tal nada é, então Deus vê a si mesmo em tal criatura, sem impedimento por parte de sua criatura<sup>104</sup> (PORETE, [92], p.158).

A primeira coisa que ela pede é sempre se ver (se é que ela vê alguma coisa) lá onde estava quando, do nada, Deus fez tudo, e assim estar certa de que ela não é outra coisa que isso e nem o será eternamente - no que depende dela<sup>105</sup> (PORETE, [107], p.173).

<sup>100</sup> Telle Ame est si clere en cognoissance, que elle se voit nient en Dieu et Dieu nient en elle. (*Mirouer*, [26], p.92, f31v, 5l).

<sup>101</sup> Car elle se siet ou fons de la vallee, dont elle voit le mont de la montaigne, dont elle voit la montaigne du mont. Nul entredeux ne se peut la embatre; et la mect le sage, pour seuret , son tresor: < c'>est le don de divine amour d'unité (*Mirouer*, [74], p.206, f64v, 10l).

<sup>102</sup> Telle Ame oit souvent ce que elle n'oit mie, et voit souvent ce que elle ne voit mie et si est souvent telle Ame la ou elle <n'est> mie, et si sent souvent ce qu'elle ne sent mie (*Mirouer*, [86], p.246, f75v, 55l)

<sup>103</sup> [...] Car elle est cheue de grace en perfection de l'oeuvre des Vertuz, et d s Vertuz en Amour, et d'Amour en Nient, et de Nient en Clarifiement de Dieu, qui se voit des yeulx de sa majesté, qui en ce point la de luy clarifiee. Et si est si remise en luy, que elle ne voit ne elle ne luy; et pource il se voit tout seul, de sa bonté divine. Il sera de luy en telle bonté < ce> qu'il savoit de luy ains que elle ne fust mie, quant il luy donna sa bonté, dont Il la fist dame. Ce fut Franche Voulenté, qu'il ne peut de luy ravoir sans le plaisir de l'Ame. Or la maintenant, sans nul pourquoy, en tel point comme il lavoit, ains que telle en fust dame. Ce n'est nul fors qu'il; nul n'aym e fors qu'il, car nul n'est fors que luy, et pource ayme tout seul, et se voit tout seul, et loe tout seul de son estre mesmes. Et ycy point, car c'est le plus noble estre, que Ame puisse avoir ycy bas (*Mirouer*, [91], p.256, f79r, 10-20l).

<sup>104</sup> [...] Je ne doy nient, se Amour n'est serve ou se nient n'est, - qui ne peut estre; et quant tel nient est, adonc vit Dieu luy mesmes en telle creature, sans empeschement de sa creature (*Mirouer*, [92], p.260, f79v, 20l).

<sup>105</sup> <La premiere demande> - La premiere chose qu'elle demande, est que elle se voie tousjours (se ainsi est quelle voie nulle chose) ou elle estoit quant Dieu fist de nient tout, et si soit certaine que elle n'est aultre chose que ce - quant est d'elle -, ne ne sera sans fin, pouse quelle neust oncques meffait a la bonté divine (*Mirouer*, [107], p.290, f88v, 5l).

E a amada vê continuamente seu amante nesse amor íntimo<sup>106</sup> (PORETE, [112], p.181).

Essa (Alma) vê em seu amado um amor pleno e perfeito e não busca em nenhuma ocasião a sua ajuda, mas ao contrário toma o que é dele como seu próprio<sup>107</sup> (PORETE, [116], p.184).

Agora ela se vê e compreende a Bondade divina, o que a faz rever a si mesma. E esses dois olhares lhe tiram a vontade, o desejo e as obras de bondade. Por isso ela está em repouso e de posse de um estado de liberdade que, por excelente nobreza, a faz descansar de todas as coisas [...] Alma não se vê mais, qualquer que seja o abismo de humildade que tenha em si; nem vê Deus, qualquer que seja a altíssima bondade que Ele tenha. Mas Deus se vê nela por sua majestade divina, que, por si, clarifica essa Alma de tal forma que ela não vê nada que não seja Deus mesmo, Aquele Que É, no qual todas as coisas são. E esse que é, é Deus mesmo. Por isso, ela não vê senão a si mesma, pois quem vê Aquele Que É, não vê senão Deus mesmo, que se vê nessa Alma mesma por sua majestade divina<sup>108</sup> (PORETE, [118], p.193-194).

Ora, a alma preexiste na eternidade porque Amor existiu antes do tempo eterno e assim permitiu. Segundo Porete, sem Amor nem a alma nem Deus haveriam de Ser e existir (Cf. PORETE, [35]). Desta sorte, o núcleo do discurso poretiano não é nem a alma nem Deus por si mesmos, mas a figura do Amor. É esta figura emblemática e essencial que rege e direciona toda a narrativa mística e, por isso mesmo, nomeamos o sistema místico de doutrina ou teoria do amor.

Foi justamente por reconhecer a temática do amor como responsável pela estruturação da escrita de Marguerite Porete que sugerimos como proposta de pesquisa nesta autora investigar o que, afinal, a alma e Deus amam. No limite, pensamos que a alma enquanto ama a Deus ama, simultaneamente, a si mesma. E Deus, enquanto ama a alma, ama a Si.

Antes de nos precipitarmos numa conclusão, foi preciso compreender que a alma que não reflete sobre si e não encontra sua própria miséria jamais verá a luz da Bondade de Deus. Quer dizer, somente as almas nadificadas por Amor contemplam a Beleza divina. Mais que isso, estas almas que permanecem no nada recebem tudo, diz Porete (Cf. cap. 42). Também compreendemos que a alma que permanece no nada é preenchida por Amor e isto a eleva a um *status* divino. Em última instância, descobrimos que a alma é Deus, essencialmente; a

<sup>106</sup> laquelle aymee regarde de l'amour amiable tousdis son amant (Mirouer, [112], p.304, f92r, 5l).

<sup>107</sup> Ceste voit en son Amy une plaine parfaicte amour, et si ne quiert nulle achaison davoit ayde de luy, ains prent elle le sien, comme le sien mesmes (Mirouer, [116], p.308, f94r, 5l).

<sup>108</sup> Or est telle Ame nulle, car elle voit par habondance de divine cognoissance son nient, qui la fait nulle, et mettre a nient. Et si est toute, car elle voit par la profundesse de la cognoissance de la mauvaistié d'elle, qui est si parfonde et si grant, que elle n'y trouve ne commencement ne mesure ne fin, fors une abysme abysmee sans fons; la se trouve elle, sans trouver et sans fons. Celluy ne se trouve mie, qui ne se peut ataindre; et qui plus se voit en telle cognoissance de mauvaistié, et plus a de cognoissance, par verité, que il ne peut cognoistre sa mauvaistié, non pas le maindre point, dont ceste Ame est abysme de mauvaistié, et gouffre de tel haberge et de telle garnison, comme est le deluge de ce que peché est, qui contient en luy toute perdicion. Telle se voit ceste Ame, sans le veoir. Et qui luy fait veoir elle mesmes? Cest profundesse dumilité qui la siet en La chaere, qui regne sans orgueil (Mirouer, [118], p.326-328, f99r, 130-140).

propósito, a alma é anexada à Trindade (Cf. PORETE, [68]) por justiça de Amor, assegura Porete; esta alma existia eternamente antes do tempo no Pensamento imutável de Deus e, usando uma definição de Plotino (Cf. *Enéada* V, p.3), a alma é a imagem da Inteligência de Deus.

A partir da análise destas descobertas feitas no texto poretiano, enxergamos que a alma aniquilada só quer, sabe e pensa o Amor; ela é toda Amor, pois Amor permanece nela. Não existe amor sem amar, nem é possível amar sem amor. E neste sentido, só se ama por meio do Amor que é Deus mesmo. Logo, sendo apenas amor, ama a si como a Deus, pois é Um com Ele; igualmente Deus, que é Amor, ama a alma como ama a Si. Este é o desfecho da relação mística entre a alma e Deus tratado poeticamente no *Espelho das almas simples*.

## CONCLUSÃO

É certo, pois, dizer que a narrativa desenvolvida no *Espelho* de Marguerite Porete descreve, usando uma riqueza simbólica, a relação mística entre Deus e a alma, construindo daí uma teoria do amor ou uma doutrina sobre o Amor. A partir da reflexão filosófica e teológica sobre os pressupostos que sustenta esta relação mística, Porete constrói um discurso denso, poético e místico ao mesmo tempo. Esta mística dialoga no limite e para além da heresia, do profano e do absurdo lógico-racional. A escrita poética desta autora reserva também um lugar à crítica contundente e a análise precisa de personagens como Maria Madalena, Maria, mãe de Jesus, João Batista e o próprio Jesus, como homem e como Deus Filho.

Há, seguramente, muito ainda a ser pesquisado sobre Marguerite Porete. Muitas coisas permanecem obscuras e não compreendidas por seus estudiosos. A tarefa é a busca, a procura e o dever de mergulhar na vida e na obra desta francesa que dedicou sua vida à reflexão sobre o amor.

Resta-nos a admiração e o respeito por esta mulher que morreu e viveu em função da propagação de um discurso que valoriza a autonomia do homem na busca por Deus. Valorizando, sobretudo, a liberdade de pensar e de ser como bem em si, ofertado gratuitamente aos homens por justiça de Amor.

Durante todo este percurso, pudemos compreender que o Amor, para Porete, é a razão de ser de todas as coisas. O amor é o primeiro e último assunto do *Espelho*. Este tema abre e encerra o discurso na escrita de Porete. Todavia, não é um tema fácil de ser tratado, ele requer uma inteligência precisa e uma sensibilidade poética. É tanto que neste trabalho só nos foi possível rascunhar sobre o que está escrito no *Espelho* de Marguerite Porete. É preciso muito mais que esforço para compreender esta obra mística teológico-filosófica, é preciso tempo, paciência para debruçar-se nos mínimos detalhes, inteligência sagaz e uma profunda “sensibilidade mística”.

Não obstante, nos foi possível encadear algumas ideias centrais para a compreensão geral da obra, mas mais precisamente, responder ao nosso questionamento inicial, qual seja, se a alma se ama quando ama a Deus e o que ela ama quando a si mesma se ama.

A hipótese que levantamos se concentrou principalmente na essencialidade real e eterna da alma e no aniquilamento de toda e qualquer natureza mutável criada. Para dar suporte, desenvolver e confirmar nossa hipótese, foi preciso antes trazer para o diálogo assuntos mais históricos acerca da vida e da obra de Marguerite Porete, bem como conhecer as fontes que

alimentaram seu pensamento. Por isso, começamos, logo no primeiro capítulo, a tratar sobre o imaginário social do período que viveu nossa mística e qual era o lugar desta mulher naquele mundo.

Neste primeiro capítulo, falamos sobre o estilo de escrita, estrutura e as ideias centrais do *Espelho das almas simples*. Apresentamos ainda o contexto sociopolítico e literário que as mulheres medievais estavam inseridas e a relação destas na produção da literatura. Na sequência, tratamos sobre as considerações a despeito da confiabilidade e exatidão para assegurar que Marguerite Porete era uma beguina. Houve tempo, no primeiro capítulo, para se discutir também a metodologia de realização deste trabalho de leitura da mística de Porete e ainda concluirmos com um pouco de filosofia e teologia. Neste último ponto, discutimos sobre a presença do neoplatonismo na escrita poretiana e a construção do seu pensamento teológico-filosófico encontrado no *Espelho*.

Os dois capítulos finais foram dedicados à investigação mais específica sobre a relação alma-Deus. No segundo capítulo, analisamos os conceitos de amor, alma e alteridade todo assentado no estudo do que chamamos doutrina do Amor. O terceiro e último capítulo, foi reservado para refletirmos sobre a simbologia do espelho e da imagem de Deus na alma a partir de algumas considerações sobre o nada.

Estes dois últimos capítulos foram elaborados tendo em vista precisamente a delimitação do nosso horizonte de pesquisa; voltadas para a pergunta: o que é a Alma, o Amor e a alteridade para Marguerite Porete? Com base na elucidação destes conceitos, buscamos fundamentar nossa hipótese que, por fim, podemos dizer que se confirma.

Foi por entender que a alma possui em si três naturezas, a natureza do Deus Pai, a natureza do corpo e a natureza da alma, que compreendemos que a alma deve morrer três mortes (Cf. PORETE, cap. 54, 60). Foi por compreender que o Amor é o elemento primordial, ser existente desde antes da eternidade, e que permanece na alma, que nos foi possível entender que Amor selou a relação necessária e imutável entre Deus e a alma, pelo tempo em que Deus existir.

Ora, se não ficasse claro para nós que a alma é e não é ao mesmo tempo, existe em si e *sem* si mesma, não saberíamos o porquê de ela ser Deus e ser também uma “pessoa” na Trindade. Consequentemente, não saberíamos ainda que existe a alteridade da alma separada de Deus, a alma *soi-mêmê*, e a alteridade da alma no Uno, anexada à Trindade, a alma é Deus, o *moi* essencialmente é Deus.

Foi por compreender como estes conceitos de Alma, Amor e Alteridade estão implicados um no outro, se relacionam e estão apegados a tal ponto que só é possível, por

exemplo, compreender a experiência mística se considerarmos o conceito de alteridade na obra poretiana, que chegamos à elucidação de como se configura, afinal, a experiência mística em Marguerite Porete.

O outro, para esta mística, só é percebido quando amado, como concluímos anteriormente, e, neste sentido, a alteridade está imediatamente mergulhada na própria representação do Amor. E sem a compreensão do Amor, ignoraríamos a alma e a alteridade.

Chegamos, portanto, a conclusão deste trabalho insistindo na presença indispensável do Amor nas relações, místicas ou não, bem como de sua preexistência e ascendência sobre todas as coisas criadas e incriadas. Marguerite Porete nos ensina que o Amor é a lei e está acima das virtudes. Ela nos ensina que amar a si mesmo plenamente é amar-se *sem* si mesmo, em vista do Outro; amar a si mesmo, por si, e buscando a própria imagem é amar a nada, e sabemos que nada nada ama. Por outro lado, amar a imagem de Deus em si mesma, a ponto de ultrapassar esta imagem e alcançar a identidade no Pensamento eterno de Deus tornando um no Uno, é amar plenamente *sem* si e dentro de si a eternidade.

Então, a Deidade realizaria sua obra divina em nós, por nós, sem nós. Ele é Aquele Que É, por isso é o que é por si mesmo: amante, amado, amor. *(E não somos nada, pois nada temos de nosso. Se pudésseis ver esse nada total nu, não o ocultando ou encobrindo, então o teríeis, Ele que é o verdadeiro ser em nós)*<sup>109</sup>(PORETE, [113], p.181).

Marguerite Porete nos ensina que quem é regido por esse amor divino não corre risco de pecar ou errar, posto que tal como um deus, que permanece acima e para além do horizonte limitado do desejo e da vontade, desfruta da liberdade plena. Por isso mesmo, finalizamos este trabalho aclamando um imperativo poretiano: “Amai e fazei tudo o que quiserdes” (MP [13], p. 53).

Este imperativo nos conduz não a uma conclusão absorta e inútil da mística poretiana, mas, ao contrário, nos lança as infinitas possibilidades do fazer e do ser humano e sua relação com o sagrado. Estas infinitas possibilidades representam, na mística de Marguerite Porete, a própria essência da alma, infinita e resiliênte. Em razão desta essência divina, a alma é completamente livre, livre de tudo, livre de si e de Deus, pois que se encontra numa síntese entre o ser e o não-ser.

---

<sup>109</sup> O trecho destacado em itálico não consta na tradução francesa, mas é fornecido no texto em latim. Do original latino: “Et ideo sumus nichil, quia nichil a nobis habemus. Videatis hoc totum nudum nichil celando aut uelando, et tunc habebit ille qui este in nobis suum uerum esse” (SPECVLVM, [113], p. 307, f41v, 151). Et se nous faisons ce a nostre povoir, nous vendrions ad ce que nous aurions tout ce, en metant hors de nous toutes les pensees <de devocion> et toutes <les> oeuvres de perfection et toutes les demandes de Raison, car nous n em aurions que faire. Et adonques feroit la Deité en nous, pour nous, sans nous, ses divines oeuvres. Il est, qui est; pource est il ce qu’il est de luy: amans, amez, amour... (*Mirouer*, [113], p.306, f92v, 10-151).

A mística de Marguerite Porete, portanto, resgata a essência humana e aponta, através da aniquilação, que o homem possui uma natureza ainda intocável pela racionalidade infecunda, mas vislumbrável através da inteligência e da compreensão do Amor. Em outras palavras, a mística poretiana nos faz enxergar de forma mais profunda o que é, afinal, a humanidade. E esta, nos parece, é uma lição a ser considerada por todos aqueles que desejam, hoje e no tempo futuro, apreciar um outro modo de ser humano.

## REFERÊNCIAS

### Traduções:

PORETE, Marguerite. **Le Mirouer des Simples Ames. Specvlvm Simplicivm** Animarvm, edição bilíngue de Romana Guarnieri e Paul Verdeyen, Corpus Christianorum, Continuatio Medievalis LXIX. Turnhout: Brepols, 1986.

PORETE, Marguerite. **El espejo de la almas simples**. Tradução, introdução e notas de Blanca Garí. Madrid: Ediciones Siruela, 2005.

PORETE, Marguerite. **O espelho das almas simples e aniquiladas e que permanecem somente na vontade e no desejo do Amor**. Tradução e notas de Silvia Schwartz. Petrópolis, RJ: Vozes. 2008. – (*série clássicos da espiritualidade*).

### Comentadores de Marguerite Porete:

ACOSTA, Pablo Garcíá. **Poética de la visibilidad del Mirouer des simples ames de Marguerite Porete**. 2009. 374 p. Tesi (Doctoral em humanitats) – Departamento de Humanitats, Universitat Pompeu Fabra. Espanha, 2009.

BARTON, Richard. “The Trial of Marguerite Porete (1310)”. In: <http://www.uncg.edu/~rebarton/margporete.htm> [Acesso em 08 de Nov. de 2015].

ALMEIDA, Rute Salviano. **Uma voz feminina calada pela inquisição** – A religiosidade no final da Idade Média, as Beguinhas e Marguerite Porete. São Paulo: Hagnos, 2011.

BERTHO, Marie. **Le miroir des âmes simples et anéantiés de Marguerite Porete. Une vie blessé d’amour**. Paris: Découvrir, 1993.

CERTEAU, Michel de. **A fábula mística, V.1** – Século XVI e XVII. Forense Universitari, 2015.

FIELD, Sean L. **The Beguine, The angel, and the inquisitor** - The Trials of Marguerite Porete and Guiard of Cressonessart. Indiana, University of Notre Dame, 2012.

GOUNELLE, André (Org.). **Dossier Les Béguines**. [Editorial]. *Lumière e Vie*, n. 297 janvier./mars 2013. Disponível em: [http://www.lumiere-et-vie.fr/resources/cariboost\\_files/LV\\_297\\_nume\\_CC\\_81ro\\_complet.pdf](http://www.lumiere-et-vie.fr/resources/cariboost_files/LV_297_nume_CC_81ro_complet.pdf) [Acesso em 15 de Jun. 2015].

LEITE, Lucimara. **Cristine de Pizan: Uma resistência na aprendizagem da moral de resignação**. 2008. 223 p. Tese (Doutorado em Letras) – Departamento de Letras, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008.

MARIANI, Ceci Baptista. **Marguerite Porete, teóloga do século XIII: Experiência mística e teologia dogmática em O Espelho das Almas Simples de Marguerite Porete**. 2008. 219 p. Tese. (Doutorado em Ciências da Religião) – Programa de Pós Graduação em Ciências da Religião, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. São Paulo, 2008.

\_\_\_\_\_. “Mística e Teologia: Desafios contemporâneos e contribuições”. In: *Atualidade teológica*. Ano XIII, n. 33, setembro a dezembro de 2009, 260-380.

\_\_\_\_\_. “Marguerite Porete: a alma entre aniquilamento e nobreza”. In: *Revista do Instituto Humanitas Unisinos*. São Leopoldo, edição 385, 19 de dezembro de 2011, 57.

MURARO, Luisa. Margarita Porete, lectora de la Biblia sobre el tema de la salvación. *Revista d’Estudis Feministes*, núm 9. p. 69-80, 1995.

NOGUEIRA, Maria Simone Marinho. A escrita feminina medieval: mística, paixão e transgressão. In: *Mirabilia Journal*, n.17. p. 153-173, 2013.

\_\_\_\_\_. Negação e Aniquilamento em Marguerite Porete e Mestre Eckhart. In: *Princípios Revista de Filosofia*, n. 37. p.11-29. Natal, 2015.

SALÉ, Claudia. **La mystique féminine dans la région Rhéno-flamande** (XII et XIII e siècle). In: *Parcs d’Étude et de Réflexion La Belle Idée*, 2013. Disponível em: <http://www.parclabelleidee.fr/monographies.php>. [Acesso em 25 de Out. 2015].

SARANYANA, Josep Ignasi. La noción de libertad en el context de la mística neoplatónica: a propósito del *Speculum animarum simplicium* de Marguarita Porete (1310). Disponível em: [dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/2293123.pdf](http://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/2293123.pdf). [Acesso em 2 de Jan. 2016].

SCHUBERTH, Jennifer, M. **Allegories of Annihilation: Porete’s Mirror and the Medieval Self**. 2008. 241 p. Tese (Doctor of Philosophy) – Faculty of the Divinity School, University of Chicago, 2008.

SCHWARTZ, Sílvia. **A béguine e o Al-Shaykh: Um estudo comparativo da aniquilação mística em Marguerite Porete e Ibn’Arabī**. 2005. 327 p. Tese (Doutorado em Ciência da Religião) – Programa de Pós Graduação em Ciência da Religião, Universidade Federal de Juiz de Fora, Minas Gerais, 2005.

\_\_\_\_\_. “Marguerite Porete: Mística, Apofatismo e Tradição de Resistência”. In: *Numem: Revista de estudos e pesquisa da religião*. Juiz de Fora, v. 6, n. 2, 109-126.

\_\_\_\_\_. Marguerite Porete e a “teologia” do feminino divino: Entrevista. [19 de Dezembro de 2011]. São Leopoldo: *Revista do Instituto Humanitas Unisinos*. Entrevista Concedida a Moisés Sbardelotto.

TEIXEIRA, Faustino (Org.). **Caminhos da Mística**. – São Paulo: Paulinas, 2012. 293p. – (*Religião e cultura*).

TOSCANO, María e ANCOCHEA, Germán. **Místicos Neoplatónicos - Neoplatónicos Místicos: De Plotino a Ruysbroeck**. Madrid: Etnos S.A, 1998.

\_\_\_\_\_. **Mujeres En Busca del Amado**. Espanha: ediciones obelisco, 2003.

VANEIGEM, Raoul. **The Resistance to Christianity**. The Heresies at the Origins of the 18th Century. Artheme Fayard, 1993.

\_\_\_\_\_. **The Movement of the Free Spirit**. New York: Zone Books, 1998.

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

\_\_\_\_\_. **Mística e Filosofia**. Firenze: Le lettere, 2007.

TROCH, Lieve. Mística feminina na Idade Média – historiografia feminista e descolonização das paisagens medievais. Disponível em: <http://periodicos.ufpb.br/ojs/index.php/graphos/article/viewFile/16324/9352> [Acesso em 10 de Set. 2014].

### **Outras obras consultadas:**

ABBAGNANO, Nicola. Dicionário de Filosofia. Tradução de Alfredo Bossi e revisão de Ivone Castilho Benedetti. - 5ª ed. - São Paulo: Martins Fontes, 2007.

AGOSTINHO Santo. **Confissões**. Tradução de José M. Silva Rosa, Texto originalmente publicado Românica, 16 (2007), Edições Colibri, Lisboa: LusoSofia, 2007.

\_\_\_\_\_. *Confissões*. Digitação de Lucia Maria Csernik (2007). Disponível em: [http://img.cancaonova.com/noticias/pdf/277537\\_SantoAgostinho-Confissoes.pdf](http://img.cancaonova.com/noticias/pdf/277537_SantoAgostinho-Confissoes.pdf) [Acesso em 20 de out. de 2015].

\_\_\_\_\_. **A Trindade**. Tradução do original latino e introdução de Agustino Belmonte. São Paulo: Paulus, 1994 (*Patrística*).

ARISTÓTELES. **Metafísica**. Tradução de Vincenzo Cocco e notas de Joaquim Carvalho. São Paulo: Abril Cultural, 1984 (Coleção “*Os Pensadores*”).

\_\_\_\_\_. *Metafísica – Livro XII*. Tradução de Lucas Angioni. Disponível em: <http://www.cle.unicamp.br/cadernos/pdf/LucasAngioni-Traducao.pdf> [Acesso em 10 de jan. de 2016].

\_\_\_\_\_. **De Anima**. Apresentação, tradução e notas de Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: Editora 34, 2006.

BEZERRA, Cícero Cunha. Michel de Certeau e Teresa de Ávila: em torno da literalidade da experiência mística. Disponível em: [http://www.revistamirabilia.com/sites/default/files/pdfs/2012\\_01\\_13.pdf](http://www.revistamirabilia.com/sites/default/files/pdfs/2012_01_13.pdf) [Acesso em 20 de nov. de 2015].

BOHLER, Danielle Règnier. Exploração de uma literatura. In: *História da vida privada, 2: da Europa feudal à Renascença*. Organização de Georges Duby e Tradução de Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 2009. p. 313-410.

BÍBLIA. A. T. Gênesis. In: *BÍBLIA*. Tradução de João Ferreira de Almeida. Ed. 1995. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2004. p.3-73.

BÍBLIA. A. T. Isaías. In: *BÍBLIA*. Tradução de João Ferreira de Almeida. Ed. 1995. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2004. p. 856-926.

\_\_\_\_\_. N. T. O santo evangelho segundo João. In: *BÍBLIA*. Tradução de João Ferreira de Almeida. Ed. 1995. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2004. p.1301-1338.

\_\_\_\_\_. N. T. Epístola aos Hebreus. In: *BÍBLIA*. Tradução de João Ferreira de Almeida. Ed. 1995. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2004. p.1485-1500.

\_\_\_\_\_. N. T. Primeira epístola universal do apóstolo São João. In: *BÍBLIA*. Tradução de João Ferreira de Almeida. Ed. 1995. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2004. p.1515-1520.

CARVALHO, Raimundo Nonato Barbosa de. *Metamorfoses em Tradução*. 2010. 158 f. Relatório final (Pós-doutorado em Letras Clássicas e Vernáculas) – Universidade de São Paulo: Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. São Paulo, 2010.

COLTRO, Alex. A fenomenologia: Um enfoque metodológico para além da modernidade. Disponível em: <http://www.regeusp.com.br/arquivos/C11-art05.pdf> [Acesso em 5 de dez. de 2015].

**Dicionário da Idade Média**/organizado por Henry R. Loyn; tradução, Álvaro Cabral; revisão técnica, Hilário Franco Júnior. — Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.1997.

ELIADE, Mircea. **O sagrado e o Profano**. Tradução de Rogério Fernandes. – São Paulo: Martins Fontes, 1992.

FRANCO JUNIOR, Hilário. **A Idade média: nascimento do ocidente**. 2. ed. rev. e ampl. São Paulo: Brasiliense, 2001.

MORAES, Gerson Leite. Paul Ricoeur: Uma hermenêutica enriquecida. Disponível em: <http://revistas.pucsp.br/index.php/ultimoandar/article/view/12692> [Acesso em 20 de dez. 2014].

GILSON, Étienne. **A filosofia na Idade Média**. Tradução Eduardo Brandão – São Paulo: Martins Fontes, 1995. - (*Paidéia*)

\_\_\_\_\_. **O espírito da filosofia medieval**. Tradução Eduardo Brandão. – São Paulo: Martins Fontes, 2006. (*Paidéia*).

LAËRTIOS, Diôgenes. **Vida e doutrina dos filósofos ilustres**. Tradução do grego, introdução e notas de Mário Gama. - 2. ed. - Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008.

LE GOFF, Jacques. **As raízes medievais da Europa**. Trad. Jaime A. Clasen. – Petrópolis: Vozes, 2007.

LIMA, Leonilda Maria Murinelly. **O Amadis de Gaula entre as fendas de dois códigos: o da cavalaria (*O Livros da Ordem de Cavalaria* de Roman Llull) e o do amor cortês (*Tratado do Amor Cortês* de André Capelão)**. 2007. 211 f. Tese (doutorado em Letras) – Instituto de Letras, Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2007.

LIMA VAZ, Henrique C. de. **Experiência Mística e Filosofia na Tradição Ocidental**. São Paulo, Edições Loyola, 2000.

\_\_\_\_\_. Mística e Política: A experiência mística na Tradição Ocidental. In: *Síntese Nova Fase*, n. 59. p. 493-541. Belo Horizonte, 1992.

MENDONÇA, Maria Luiza Vianna Pessoa de. **A concepção eliadiana da fenomenologia da religião sob a perspectiva do método**. 2012. 190 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Departamento de Filosofia, Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia. Belo Horizonte, 2012.

NASCIMENTO, Carlos Arthur. **O que é Filosofia Medieval**. – São Paulo: Brasiliense, 2004. -- (coleção primeiros passos; 201).

OLIVEIRA, Loraine. “Considerações sobre o uso adequado do termo “mística” na filosofia de Plotino”. In: *Perspectiva filosófica – a experiência humana do Divino*, Recife, v.I, n.35, jan./jun.2011.

*Os Pré-Socráticos*. Série Coleção *Os pensadores*. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1996.

OTTO, Rudolf. **O sagrado**. Tradução de Walter O. Schlupp. São Leopoldo: Sinodal/EST; Petrópolis: Vozes, 2007.

PARMÊNIDES. Da Natureza. Tradução de José Gabriel Trindade Santos. São Paulo: Loyola, 2002. Disponível em: <http://charlezine.com.br/wp-content/uploads/Da-Natureza-Parm%C3%AAAnides.pdf> [Acesso em 16 de jan. de 2016].

PASCAL. *Pensamentos*. Tradução de Mário Laranjeira. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

PERNOUD, Régine. **As Mulheres no Tempo das Catedrais**. Tradução de Miguel Rodrigues. Departamento de História da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa. Gradiva. Lisboa. 1984.

\_\_\_\_\_. **Luz Sobre a Idade Média**. Trad. António Manuel de Almeida Gonçalves. Mem Martins: Publicações Europa – América, 1997.

PESSOA, Helena G. R. Auto-Retrato: o espelho, as coisas. 2006. 51 f. Dissertação (Mestrado em Artes) – Universidade de São Paulo. São Paulo. 2006.

PINHEIRO, Marcus Reis. “Mística em Plotino”. In: *Caminhos da Mística*. São Paulo: Paulinas, v. 10, n. 28, out./dez. 2012.

PLATÃO. **Fedro ou Da Beleza**. Tradução e notas de Pinharanda. Lisboa: Guimaraes Editores, 2000.

\_\_\_\_\_. **Protágoras**. Tradução Carlos Alberto Nunes. Belém: Editora da Universidade Federal do Pará, 2002.

\_\_\_\_\_. **Primeiro Alcibíades**. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: Editora da Universidade Federal do Pará, 2007.

\_\_\_\_\_. **Diálogos: Protágoras, Górgias, O Banquete, Fedão**. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Universidade Federal do Pará, 1980.

\_\_\_\_\_. **A República**. Tradução de Carlos Alberto. – 3 ed. – Belém: Editora da Universidade Federal do Pará, 2000.

\_\_\_\_\_. **Diálogos: O Banquete, Fédon, Sofista, Político**. Tradução e notas de José Cavalcante de Souza, Jorge Paleikat e João Cruz Costa. São Paulo: Nova Cultural, 1991. – (*Os Pensadores*).

PLOTINO. Enéada VI - Sobre el Bien o el Uno. Disponível em: [http://www.nueva-acropolis.es/filiales/libros/Plotino-Eneada VI Sobre el Bien o el Uno.pdf](http://www.nueva-acropolis.es/filiales/libros/Plotino-Eneada_VI_Sobre_el_Bien_o_el_Uno.pdf) [Acesso em 12 de jan. de 2016].

\_\_\_\_\_. Enéada V. Traducción del griego por José Antonio Miguez. Disponível em: <https://docs.google.com/viewer?a=v&pid=sites&srcid=ZGVmYXVsdGRvbWFpbnpbWFnZW5lc2FkaWNpb25hbGVzfGd4Ojc4OTk5Zjg1NDU3MDAwMjM> [Acesso em 23 de nov. de 2015].

PSEUDO-DIONÍSIO. **A teologia mística**. Trad. de Marco Lucchesi. Niterói: Clube de Literatura Cromos, 1994.

ROSA, José Maria Silva. **A Transfiguração Espiritual do Amor Cortês em Bernardo de Claraval**. Covilha: Coleção Artigos LusoSofia, 2005.

ROSSATTO, Noeli Dutra. Milenarismo em Joaquim de Fiore e Antônio Vieira. In: *Mirabilia 14: Mística e Milenarismo na Idade Média*. p. 264-285. Jan-Jun. 2012.

RICOUER, Paul. **Do texto a ação**: ensaios de hermenêutica II. Porto: Rés-Editora Lda, 1989.

SALLES, Sérgio de Souza. Diversidade e alteridade em Tomás de Aquino <file:///D:/alteridade%20em%20tomas%20de%20aquino.pdf> [Acesso em 22 de jan. 2016].

SUÁREZ, Lucero González. Aportaciones para una fenomenología hermenéutica de la mística. Disponível em: [https://aprendeenlinea.udea.edu.co/revistas/index.php/estudios\\_de\\_filosofia/article/viewFile/16656/14452](https://aprendeenlinea.udea.edu.co/revistas/index.php/estudios_de_filosofia/article/viewFile/16656/14452) [Acesso em 13 de dez. de 2015].

VELOSO, Caetano. **Sampa**. In: *Muito – dentro da estrela azulada* (1978). Disponível em: <http://www.audiokat.com/temas/Sampa/28631> [Acesso em 02 de fev. de 2016].

WITTGENSTEIN, Ludwig. **Tractatus Logico-Philosophicus**. Trad. José Arthur Giannotti. São Paulo: Editora Nacional – Editora da Universidade de São Paulo, 1968.