

UNIVERSIDADE ESTADUAL DA PARAÍBA
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS SOCIAIS
CURSO DE FILOSOFIA

AMANDA OLIVEIRA DA SILVA PONTES

ANIQUILAMENTO E LIBERDADE: O VAZIO DO SER E DA
LINGUAGEM COMO EXPERIÊNCIA DIVINIZANTE NO
PENSAMENTO DE MARGUERITE PORÉTE

CAMPINA GRANDE
2014

UNIVERSIDADE ESTADUAL DA PARAÍBA
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS SOCIAIS
CURSO DE FILOSOFIA

AMANDA OLIVEIRA DA SILVA PONTES

ANIQUILAMENTO E LIBERDADE: O VAZIO DO SER E DA
LINGUAGEM COMO EXPERIÊNCIA DIVINIZANTE NO
PENSAMENTO DE MARGUERITE PORETE

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado ao Curso de Licenciatura em Filosofia, da Universidade Estadual da Paraíba, como requisito parcial à obtenção do título de licenciada em Filosofia sob a orientação da Prof.^a Dra. Maria Simone Marinho Nogueira.

CAMPINA GRANDE
2014

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

814 Pontes, Amanda Oliveira da Silva

Aniquilamento e liberdade [manuscrito] : o vazio do ser e da linguagem como experiência divinizante no pensamento de Marguerite Porete / Amanda Oliveira da Silva Pontes. - 2014.
42 p. : il.

Digitado.

Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Filosofia) -
Universidade Estadual da Paraíba, Centro de Educação, 2014.
"Orientação: Profa. Dra. Maria Simone Marinho Nogueira,
Departamento de Filosofia e Ciências Sociais".

1. Crítica Literária 2. Teologia Mística. 3. Aniquilamento. 3.
Liberdade. I. Título.

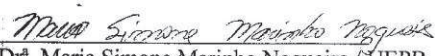
21. ed. CDD 801.95

AMANDA OLIVEIRA DA SILVA PONTES

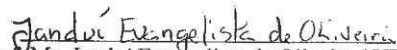
**Aniquilamento e liberdade: o vazio do ser e da linguagem como
experiência divinizante no pensamento de Marguerite Porete**

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado
ao Curso de Graduação em Filosofia da
Universidade Estadual da Paraíba, em
cumprimento à exigência para obtenção do
grau de Licenciada em Filosofia.

Aprovado em 23/02/2014.


Prof.^a Dr.^a Maria Simone Marinho Nogueira / UEPB
Orientadora


Prof. Ms. Fábio Henrique Rodrigues Sousa / UEPB
Examinador


Prof. Ms. Janduí Evangelista de Oliveira / UEPB
Examinador

Aos meus pais, Geraldo e Alzira, meus maiores exemplos de humanidade, pelo amor e apoio incondicional, pela ajuda e pelas orações feitas em favor de meu nome.

À minha alegria, João Henrique.

AGRADECIMENTOS

Meus agradecimentos ao Programa de Iniciação Científica – PIBIC – a mim representada pela pessoa da Prof.^a Simone que me acolheu em seu projeto PIBIC e me apresentou o gosto pela pesquisa filosófica, estendo os agradecimentos ao projeto *Santas e hereges: As Vozes Femininas na Filosofia Medieval*, como também ao *Principium* – Núcleo de Estudo e Pesquisa em Filosofia Medieval.

Minha gratidão, portanto, à professora Simone, que além de orientadora tornou-se uma boa amiga por quem tenho grande estima. *Eu diria que foi um amor à primeira vista!* (pela pessoa simples e generosa que é). Sua dedicação e paixão pela Filosofia e seu ensino tão logo me impregnou, de maneira que cada aula ou conversa me conduzia a um estágio mais profundo em meu relacionamento amoroso com a Filosofia. Sempre terá um lugar privilegiado em minha vida! Suas aulas sempre inspiradoras e apaixonantes... *Nunca me esquecerei da “Consolação da Filosofia” do filósofo Boécio!* Sou feliz por tê-la tido como *mestra* durante todos esses anos. Agradeço por partilhar e promover boas conversas e boas ideias no âmbito filosófico.

A meu Marido, Átila Henrique, pelo incentivo. Aos meus colegas e amigos que ao longo destes anos de curso fizeram do meu caminho filosófico uma viagem prazerosa e divertida!

À minha querida amiga Ana Paula, pelas impressões e pelas entregas dos meus trabalhos aos nossos professores nas vezes em que não pude eu mesma realizar estas tarefas. E por todas as vezes que me emprestou seu colo e ombro amigo!

Finalmente, agradeço a todos aqueles que contribuíram direta e indiretamente *para e em* minha formação.

"O último esforço da razão é reconhecer que existe uma infinidade de coisas que a ultrapassam". Pensamentos, Blaise Pascal

RESUMO

No presente trabalho objetiva-se apresentar aos leitores aspectos de uma teologia mística essencialmente fundada nos conceitos de *aniquilamento* e *liberdade* a partir de um estudo da obra *Le Mirouer Des Simples Ames* de Marguerite Porete. Propõe-se pensar sobre as implicações resultantes da experiência do encontro do homem com o Divino para a existência humana. Partindo da ideia de aniquilamento, busca-se alcançar a compreensão de como o homem chega ao que Marguerite chama de *tornar-se nada*, que aqui se chama de *desfazer-se de si* ou de *vazio de si*, e como isso culminará na sua plena liberdade, conseqüentemente, sublinha-se como a linguagem, também neste processo, torna-se *vazia* quando tem a pretensão de comunicar tal encontro, tendo em vista que não pode abarcar, dentro dos seus limites, a experiência daquele que se desfaz de si e se refaz em Deus: a experiência radical do místico.

Palavra – chave: Teologia Mística. Aniquilamento. Liberdade. Linguagem.

ABSTRACT

In the present work the objective it's to present to the readers aspects of a mystic theology essentially founded on the concepts of *Freedom* and *Annihilation* from a study of the work *Le Mirouer Des Simples Ames* of the Marguerite Porete. Proposes to think about the implications resulting of the experience of man's encounter with the Divine to human existence. Starting from the idea of annihilation, we seek to reach an understanding of how the human arrives the what Marguerite calls of *become nothing*, which here is called of *undo of themselves* or *emptiness of itself*, and how this will culminate in a full freedom, therefore, it underlines how language, also in this case, becomes empty when pretends to communicate such a meeting, with a view that can not embrace, within its limits, the experience of one who undo of themselves and remade in God: the radical experience of the mystic.

Key-Words: Mystical Theology. Annihilation. Freedom. Language.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	09
CAPÍTULO I: Refletindo sobre o uso do termo <i>Mística</i>	13
1.1. <i>Mística e Teologia no pensamento de Marguerite Porete</i>	18
CAPÍTULO II: Marguerite Porete, as beguinhas e <i>O espelho</i>	21
2.1. <i>O espelho: itinerário da Alma livre</i>	26
CAPÍTULO III: Aniquilamento e Liberdade: uma experiência divinizante	30
CONCLUSÃO	36
BIBLIOGRAFIA	39

INTRODUÇÃO

Na Baixa Idade Média, período que se estende do século XIII ao XV, a Europa Ocidental estava mergulhada em transformações de caráter intelectual e espiritual, como, por exemplo, o que podemos chamar de inovação tecnológica, como o arado, o moinho hidráulico etc., bem como o surgimento de grupos que ofereciam resistência ao poderio da hierarquia eclesiástica, ocorrendo, também, mudanças políticas e econômicas, pois se assistia a transição econômica do feudalismo para o nascente capitalismo comercial, possibilitando desse modo que o ambiente urbano crescesse em detrimento da decadência dos velhos feudos. No âmbito da espiritualidade cristã, houve uma espécie de revificação religiosa, (as novas heresias surgem como resposta ao totalitarismo hierárquico da Igreja Católica Medieval) através dos movimentos pauperistas. Eles nascem num ambiente essencialmente urbano, onde se evidenciou as profundas desigualdades econômicas e também sociais entre ricos e pobres. Enquanto a Igreja pregava a igualdade entre todos, acumulava riquezas e poder; enquanto pregava amor e fraternidade, distribuía punições e sanções aos que resistissem ou se opusessem ao seu domínio. Os movimentos pauperistas como os Cátaros ou Albigenses, os Goliardos, os Begardos e as Beguinhas, dentre outros, aparecem para combater a alta hierarquia eclesiástica, as dissonâncias entre suas pregações e suas práticas, como também, apresentam um discurso contrário à Igreja no que diz respeito às suas interpretações sobre a bíblia e seus dogmas religiosos. Nesse contexto, nasce uma mística que prega a fé e o amor como caminhos para tocar o divino, ela fala de um amor infinito onde todos: ricos, pobres, mulheres, homens, crianças, idosos podem conhecer e desfrutar daquele amor infinito. Exemplo desses novos caminhos pode ser encontrado em Marguerite Porete.

Mulher proveniente da região de Vallenciennes, província de Hainaut, noroeste da França, nasceu por volta de 1250-1260. Marguerite Porete era conhecida como uma beguina Clériga, e dizem ter sido simpatizante do movimento chamado “Irmãos do Livre Espírito”¹,

¹Os “Irmãos do Livre Espírito” são um movimento místico em que seus seguidores buscam uma forma de ascese bastante austera, seus seguidores perseguiam a união espiritual com Deus e, acreditavam, sobretudo, que esta união os libertaria do pecado e das restrições morais impostas pela Igreja. Ceci Baptista, em sua tese sobre Marguerite, coloca que este movimento, segundo Romana Guarniere, “busca uma forma de ascese, pessoal e coletiva, extremamente austera, e uma forma de mística de união com Deus muitas vezes excessiva” (MARIANI, 2008, p.47). Ceci ressalta que para melhor compreender a autora *d’O Espelho* se faz necessário não apenas observar a relação de sua obra com o “Movimento Beguinal” e o “Movimento do Livre Espírito” como também considerar as distinções, os aspectos que não permitem uma identificação imediata do *Espelho* com o que veio a ser chamado de “Movimento do Livre Espírito”.

no sentido em que defendia a possibilidade de se alcançar a perfeição espiritual e de busca de uma união total e permanente com Deus. Em torno de sua figura cristalizou-se a imagem de uma religiosa muito perigosa para a Igreja, já que a liberdade espiritual era o pano de fundo de seu discurso, por ser mulher, ativa e pregadora, em uma sociedade patriarcal, e até misógina, estas posturas eram consideradas insultos aos padrões vigentes, sobretudo quando se refere ao seu livro, *O Espelho*, no qual faz considerações acerca da chamada “Santa Igreja, a pequena”, aquela formada pela instituição clerical, e que deve estar submetida à “Santa Igreja, a grande”, compostas pelas almas livres e aniquiladas. Neste sentido, mostrando que mais do que uma mudança na instituição, deve-se modificar os indivíduos, transformar as almas complexas em almas simples e aniquiladas. Talvez a ousadia de Marguerite (uma delas) tenha sido o fato de fazer uso da língua vulgar para falar do Sagrado, através do canto, da poesia e da prosa onde fala de um Deus que é Puro Amor.

Muito do que conhecemos sobre a biografia de Marguerite nos vêm a partir 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 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 foi dito, os movimentos religiosos leigos, a exemplo das beguinas e dos begardos, se constituíram fora do núcleo e do controle total da Religião Oficial da Europa Medieval², por esse motivo provocou uma reação imediata por parte da Ortodoxia da Igreja, pois não se submetia a sua autoridade, sendo por isso perseguidos. Estes movimentos são caracterizados pelo uso da língua vernácula para falar do Sagrado, por possuírem uma organização interna própria, longe da rigidez institucional da Igreja, pelo uso da poesia trovadoresca³, em alguns casos, por serem “livres” para ler as escrituras sagradas e fazerem

²O “Mundo medieval” entra em declínio no início do século XIV, há uma grande monetarização da economia e o desenvolvimento da sociedade burguesa se dá em detrimento da nobreza, “esta época foi marcada por várias realizações intelectuais em consequência da prosperidade das classes e vilas, e, então, a religião tomou um aspecto menos abstrato e se transformou numa instituição mais preocupada com os assuntos da vida” (...) ao se falar de religião nessa época, trata-se, exclusivamente do cristianismo, pois a Europa formava uma cristandade medieval, e, ao se falar de igreja, usa-se o vocábulo Igreja (com inicial maiúscula) já que a Igreja Católica Romana era sinônimo da religião do período” (ALMEIDA, 2011, p.28)

³São poucas as produções literárias no início da Idade Média e todas elas eram escritas em latim, 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 própria palavra *literatura* surge no século XII, e seu estilo era essencialmente poético, esta vai difundir a ideologia cortesã. Nesse cenário 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 um emoção vaga, por vezes mística, que podia se satisfazer apenas com o sorriso da(o) Amada(o). Surge o Amor Cortês, diferente do amor sensual ou erótico, era um amor mais

suas interpretações, sem mediações, pelos discursos místicos que expressam a possibilidade da união direta e total do humano com o Divino. Marguerite Porete, enquanto adepta e simpatizante destes movimentos, era alvo de desconfiança da Igreja, e isto se agravou depois que o seu livro foi divulgado, pois nele Porete faz considerações a respeito de questões ou verdades até então tidas como certas e incontestáveis pela Igreja, suas considerações soaram mais como uma “desconstrução” dos dogmas religiosos como, por exemplo, a ideia de que não há necessidade de mediações entre o homem e Deus, mensagem própria da mística, mística essa que Marguerite se apropriou e foi ainda mais ácida em sua “crítica” às almas que buscam Deus a partir de “demonstrações” de sua própria bondade, valorizando as Virtudes mais que a Fé, e a vida religiosa mais que a vida em Deus.

O que nossa mística pregava, em conjunto com as beguinas, era a possibilidade de uma vida em consonância com Deus aqui na terra, em outras palavras, é possível conhecer Deus e vivê-lo no mundo. Ao contrário do que era visto no exemplo dos representantes oficiais da Igreja, Marguerite viveu o que pregou, mostrou ao povo simples como também pode haver nobreza entre eles, que não há distinções entre as pessoas ao olhar de Deus, que todos são chamados a Ele de igual modo. Desta forma, os mais expressivos exemplos deixados pelas beguinas e por Marguerite foram estes: a igualdade entre todos, o amor aos necessitados a exemplo do Cristo em que acreditavam, a vida divina vivida na terra, a fé e o amor antes da razão e do culto às virtudes.

Foi por esses exemplos que nos dedicamos a conhecer o que escreveu Marguerite Porete, sua vida e morte, sua mística, sua espiritualidade. Ela nos deixou como legado seu único livro *Le Mirouer des ames simples et anienties et qui seulement demeurent em vouloir et desir d'amour*⁴, nosso principal objeto de estudo, onde, narrando o itinerário da Alma em direção a Deus, fala do Amor Divino, sendo o livro fruto de sua própria experiência com o divino. *O Espelho das Almas Simples* está dividido em 140 capítulos, antecidos de um prólogo e o último capítulo é apresentado como uma *aprobatio*. Como dissemos este foi o único livro escrito por Marguerite que temos conhecimento, as demais informações sobre essa personagem da História da mística cristã é resultado de alguns fragmentos que sobreviveram

contemplativo do que “possuidor”. “O amor do cavaleiro pela sua dama era feito de respeito e obediência”. (...) 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).

⁴Este é o título do livro de Marguerite no Francês medieval. Na tradução para língua vernácula o título é: *O espelho das almas simples e aniquiladas e que permanecem somente na vontade e no desejo de Amor*. Por vezes utilizaremos no decorrer do texto apenas *O Espelho das almas simples* ou simplesmente *O Espelho*.

ao tempo como algumas crônicas da época que relataram sua morte, e partes dos autos do processo que a condenou à morte. Isto, entretanto, possibilitou a formação de uma bibliografia secundária sobre a mística francesa. Sua escrita se tornou objeto de pesquisa para estudiosos da mística e uma delas foi responsável pela descoberta da autoria do *Espelho* como sendo de Marguerite (falaremos deste episódio mais adiante).

Atualmente ainda que consideremos poucas as informações e os escritos sobre Marguerite e sobre o tema da mística, decidimos conduzir este estudo por considerarmos de grande importância para a História não só da espiritualidade, mas também para a História da Filosofia, uma vez que a mística nela está presente, como podemos perceber através de filósofos como Platão e Plotino (na Antiguidade) Pseudo-Dionísio, Bernardo de Claraval e Mestre Eckhart (no Medievo) e Teresa d'Ávila, São João da Cruz, Simone Weil, Maria Zambrano e Heidegger (na Modernidade e Contemporaneidade), apenas para ilustrar (cf. MCGINN, 2012 e NOGUEIRA, 2013). Além disso, acreditamos que o ser humano deve se realizar como um todo e se a tarefa da Filosofia é, dentre outras coisas, ver o todo, a relação que o ser humano mantém com o sagrado não deve ficar de fora das análises filosóficas.

Selecionamos para nos dar aporte teórico alguns autores como Ceci Baptista Mariani, Sílvia Schwartz, Maria Simone Marinho Nogueira, enquanto estudiosas da mística de Marguerite; Matteo Rachietti, José Carlos Michelazzo, Henrique Lima Vaz, Faustino Teixeira, dentre outros, enquanto pesquisadores da mística. Além destes usamos também estudiosos da mística e da mística feminina de um modo geral, sobretudo no que diz respeito às relações entre mística e filosofia. Por fim, dividimos este trabalho em três capítulos; no primeiro capítulo faremos uma reflexão acerca do uso do termo *mística*, onde investigaremos a origem deste termo no âmbito da espiritualidade, portanto, recorreremos a Plotino e a Pseudo-Dionísio, ainda neste capítulo buscaremos contextualizar o pensamento de Marguerite e apresentar seu misticismo. O segundo capítulo será dedicado à compreensão da obra-prima da escritora e mística francesa, nele procuraremos conhecer a vida de Marguerite e o movimento ao qual sua imagem foi associada, o movimento beguinal. A partir disto situaremos a origem d'*O Espelho* e conheceremos o que nele está escrito. No último capítulo do nosso trabalho buscaremos refletir sobre a ideia central do pensamento poretiano, aquilo que Marguerite chamará de *anienties*, aniquilamento, e como este processo culminará na liberdade plena da Alma, conduzindo esta alma a um vazio, do ser e da linguagem.

CAPÍTULO I

REFLETINDO SOBRE O USO DO TERMO MÍSTICA

Antes mesmo de falarmos sobre a mística de Marguerite Porete é necessário pensarmos sobre as dificuldades de se “definir” o termo *Mística*, seu uso e significado na teologia e na filosofia, ora sabemos que atualmente este termo está bastante associado à religião e ao esoterismo, sendo até mesmo considerado sinônimo destes termos, criando em torno dele um forte significado emocional, passional e por vezes irracional. Por isso, recorreremos à genealogia deste termo a fim de situá-lo em nosso estudo. Para isso, remontamos aos séculos III e VI, onde se tem registro do uso inicial deste termo com Plotino e Pseudo-Dionísio.

Para utilizar este termo como conceito filosófico, portanto, é imprescindível resgatar seu significado, digamos original, presente na história da filosofia antiga e na tradição cristã. O uso desse termo começa, como dissemos, até onde temos registro, no século III com Plotino, filósofo místico, dito pagão. Ele é considerado o último grande pensador da Antiguidade.

Na filosofia que se constituiu depois da mística cristã, geralmente, o termo “mística” significa a busca da experiência e união íntima do homem com Deus, assim como o foi defendido por alguns místicos pós Pseudo-Dionísio. No neoplatonismo, tanto pagão com referência a Plotino e Proclo, quanto cristão com referência a Pseudo-Dionísio, a mística vai agregando estruturas de experiências e de pensamentos.

Etimologicamente o termo *mística*, na sua tradução do original grego, significa, de modo geral, o voltar-se para os mistérios “não revelados” como mostra a citação a seguir:

O advérbio *mystikôs*, que, literalmente, traduz-se por “secretamente”, na Antiguidade, pertence ao vocabulário dos mistérios. De fato, *mystikôs* deriva de *myo*, que, em sentido próprio, significa “se fechar”, notadamente falando dos olhos (Ilíada, 24, 637), mas também aparece em referência a toda espécie de abertura: lábios, conchas etc. [...] Com respeito aos olhos, aparece como primeiro termo no composto *my-ops* “que fecha parcialmente os olhos”, donde “míope”, “miopia”- “myopós”- *myopía*. [...] *Mystes* significa “iniciado”, podendo aludir àquele que fecha os olhos, ou aquele que não repete nada, fica de boca fechada (OLIVEIRA, 2011, p. 60).

A partir disto, podemos dizer que tanto o substantivo *mística* quanto o adjetivo *místico* derivam do verbo grego *myo*, que significa fechar os olhos e também a boca, silenciar. Para compreendermos como a mística (substantivo) se insere na teologia e na filosofia recorreremos àqueles que primeiro fizeram uso deste termo nessas áreas do conhecimento. Voltamo-nos, assim, para a filosofia de Plotino⁵.

Para dizermos de modo breve, em Plotino (204-270 d.C) a noção de mística, como experiência de união com o Uno, que é o primeiro princípio, apresenta duas etapas diferentes: primeiro, a alma deve unir-se ao Intelecto, denominado em grego por *Noûs*; segundo, a alma deve mover-se, após unida ao *Noûs*, em direção ao Uno e a ele fundir-se (cf. PINHEIRO, 2012, p.21). Portanto, podemos falar de dois “estágios” da experiência mística em Plotino: da Alma com o *Noûs* e dela com o Uno. Para o filósofo pagão, o mundo é processão do Uno, como se o Uno fosse o sol e o mundo os seus raios solares, portanto, não há ideia de criação, mas de origem do mundo como continuidade do Uno, como sucessão, sem que haja a “perda” de perfeição no Uno. Plotino defende que através da alma o homem é capaz de se “reconectar” com o Uno⁶ num caminho inverso da processão e, portanto, um caminho de volta para o Uno. A ideia de mística enquanto experiência de união com Deus⁷ (não mais com o Uno como em Plotino) surge a partir dos textos atribuídos a Dionísio Areopagita, o Pseudo, que mistura aspectos do neoplatonismo pagão com o pensamento cristão. Ora, a própria palavra ‘mística’ é um termo tirado do pensamento pagão e agregado à espiritualidade cristã.

⁵Não pretendemos discorrer aqui, em sua profundidade, sobre a filosofia de Plotino e suas problemáticas. Queremos apenas mostrar como a mística enquanto experiência com o inefável vai se constituindo, a partir de seu nascimento na filosofia, afim de melhor situar o pensamento de Marguerite Porete, que é o objeto deste trabalho. De toda forma, para um maior esclarecimento da filosofia plotiniana, ver PINHEIRO, 2012 p.19-36 e NOGUEIRA, 2002, p. 94-101.

⁶Na filosofia plotiniana, o Uno precede todos os seres e não é nenhum deles, não há dualidade Nele, pois se assim fosse não seria Uno. O mundo nasce como “resultado” da processão de irradiação do Uno, no exemplo do sol e de seus raios, donde se originam sucessivas realidades, numa hierarquia dos seres em relação ao Uno que, como dissemos, não se expressa numa progressiva perda de perfeição. Há um caminho inverso da processão que é o de retornar ao Uno, onde se apresenta o ponto central da mística de Plotino. Para ele existem três substâncias, ou melhor, hipóstases: o Uno, realidade primeira; o *Noûs* ou Intelecto e Alma ou *psyché*, última realidade que se apresenta em três estágios: a Alma Universal, a alma do mundo e as almas individuais. Ver nota v sobre a indicação de leitura.

⁷A ideia de união mística é apresentada como uma simplificação que não admite, nem comporta, qualquer dualidade ou multiplicidade. Nela não há separação entre o sujeito e o objeto desejado, não há 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 e aquilo que é dito. Esta é a fonte primeira da teologia negativa de Plotino que coloca, por exemplo, a palavra *Uno* como representando, sobretudo, uma negação de toda e qualquer forma de dualidade. Logo, há uma negação dessa dualidade/multiplicidade, uma negação da própria nomenclatura sobre o Uno. 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 unificação com o divino. (PINHEIRO, 2012, p.23-24)

Notamos que há aproximações entre o filósofo neoplatônico e o místico cristão quando se discutem a questão da linguagem e de sua tentativa de descrever o divino. Tanto em Plotino quanto em Pseudo-Dionísio o problema do limite da linguagem em sua tarefa de falar a respeito daquilo que é *incomunicável* se coloca como principal pilar para o discurso místico, pois ambos defendem que a linguagem, mesmo dispondo de vários mecanismos linguísticos, é incapacitada para falar sobre o divino; por outro lado, há a forte necessidade de se expressar sobre o inefável. Daí surge o que se chama Teologia Negativa ou apofática como maneiras de dizer o *inominável*⁸.

Um dos tratados de Pseudo-Dionísio, intitulado *Teologia mística*, é um dos escritos mais relevantes para o estudo da mística medieval, pois a partir dele o uso do termo mística torna-se corrente⁹. Neste tratado, Pseudo-Dionísio expressa de forma sistemática a visão dialética da relação entre Deus e o mundo e apresenta a linguagem que o iniciado¹⁰ utiliza para em silêncio falar de Deus, como podemos ler no trecho abaixo:

Ó Trindade superexistente, Ó superDeus, ó superótimo norteador da teosofia dos cristãos, eleva-nos à sumidade superdesconhecida e superluminosa e sublimíssima das revelações místicas, onde os mistérios simples e absolutos e imutáveis da teologia são revelados na treva superluminosa do silêncio que ensina ocultamente. [...] Mas tu, meu caro Timóteo, dedica-te intensamente às visões místicas; deixa de lado as sensações, as operações intelectuais, todas as coisas sensíveis e inteligíveis, tudo que não existe e que existe, para te unires com Aquele que está acima de todo ser e de todo conhecimento; no teu abandono irrestrito, absoluto e puro ao raio superessencial da treva divina esquece-te de tudo, e, de tudo esquecido, deixa-te conduzir para o alto (PSEUDO-DIONÍSIO, 1994, p. 147-148)

Desse modo, Pseudo-Dionísio apresenta no centro da sua *Teologia mística* a relação entre o plenamente incognoscível e o mundo, e como aquilo que “desconhecemos” se manifesta nas coisas criadas, em nós. Mostra-nos, portanto, o caminho para se chegar à união com Aquele que não cabe na nossa capacidade de conhecer. A linguagem para “pronunciar” a relação e a manifestação de Deus com e no universo é resultado de uma tensão entre afirmação e negação, de uma dialética entre elas que se encerram em si mesmas. A *Teologia*

⁸Falaremos mais adiante sobre o uso desta linguagem na mística de Marguerite.

⁹Foi inicialmente com a Patrística, filosofia cristã dos primeiros sete séculos da Idade Média, formada pelos padres ou pais da Igreja e que consiste na elaboração de uma doutrina das verdades de fé do cristianismo e, conseqüentemente, sua defesa contra o paganismo e as heresias, que o termo ‘*mística*’ foi incorporado na linguística da época. Como dissemos, com Plotino o termo *mystikós* já é utilizado, ainda que poucas vezes, mas não no sentido cristão. A partir dos escritos atribuídos a Pseudo-Dionísio a palavra passa a ser utilizada com mais frequência e agregada definitivamente no dicionário do pensamento cristão medieval.

¹⁰Do termo *Mystes* que quer dizer “iniciado”.

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, como dissemos acima, coloca de maneira sistemática como se dá a relação dialética entre Deus e o mundo que foi a fonte de sistemas místico-especulativos durante, pelo menos, mil anos. Por isso, ainda que de forma breve, façamos um resumo da *Teologia mística* do Pseudo-Dionísio, Pseudo-Dionísio apresenta a teologia em quatro divisões: a teologia simbólica; a afirmativa ou catafática; a teologia negativa ou apofática; a teologia mística. Elas são modos de falar sobre Deus (*theos* = “divindade”; *logos* = “palavra”). A teologia simbólica é aquela em que se aplicam a Deus características ou conceitos extraídos das coisas sensíveis ainda que de modo figurativo. Propõe que se ascenda das coisas sensíveis às Divinas. A teologia afirmativa, grosso modo, faz o caminho inverso ao apresentado pela teologia simbólica, propõe um caminho descendente que começa pelos “nomes de Deus” mais inteligíveis ou de maior inteligibilidade, passando pelo âmbito do imaterial ao âmbito do material. Já a teologia negativa, de nosso maior interesse aqui, 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 de Deus todos eles, tanto os ínfimos quanto os mais eminentes, negando-se, de Deus, toda afirmação e toda negação que provenham das criaturas.

O próprio Pseudo-Dionísio dá ênfase em seus escritos a teologia apofática ou negativa, fazendo uso dela e definindo-a como a mais elevada em relação às duas primeiras (a simbólica e a afirmativa). Dionísio Areopagita, ao utilizar a teologia negativa para falar das coisas divinas, faz uso de um recurso chamado linguagem apofática. Para ele, a linguagem apofática é a única capaz ou mais capacitada para dizer algo sobre Deus, pois ela diz negando, só sendo possível um dizer sobre Deus negando o próprio dizer. Como foi dito, tanto a afirmação quanto a negação são negados de Deus. O apofatismo é um dizer que pretende ultrapassar a própria linguagem, a linguagem ordinária, e indica um vazio que é próprio dela. O apofatismo mostra um lugar onde a linguagem ordinária perde seu sentido, colocada neste lugar vazio, é incapaz de comunicar com fidelidade alguma realidade. A linguagem apofática possui o dilema da infabilidade, pois, mesmo considerando Deus incomunicável, há a forte necessidade de dizê-lo. Neste sentido, a apófase é uma expressão linguística cujas proposições vão corrigindo as proposições anteriores, se inserindo num ciclo infinito de proposições em que as “palavras” se autocorrigem, afirmando e negando sua própria fala, conduzindo ao

silêncio, ao não dizer ou a um dizer que diz errando, a um silêncio místico muitas vezes entendido como um dizer “herético¹¹” sobre o inefável.

Marguerite Porete se apropria desta teologia apofática proposta por pseudo-Dionísio, defendendo também que a linguagem só é capaz de falar sobre Deus ultrapassando seus próprios limites. Só o apofático pode comunicar a experiência de unificação com Deus. Por último e de maior importância para nós, assim como também para Pseudo-Dionísio, é a teologia mística. Ela não é propriamente uma teologia, pois se fundamenta no silêncio e não no *logos*, assim, a teologia mística é diferente da teologia porque se fundamenta, sobretudo, na experiência com o transcendente e, portanto, 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. Na teologia mística, a apófase vai além da função que desempenha na teologia negativa, ela não só mostra a negação da linguagem, como também o vazio que existe nela e a necessidade de superar este vazio, apresentando a inaptidão da linguagem na expressão do divino, assim como o horizonte infinito em que deve ser lançada, superada e libertada à medida que é esvaziada, despojada e aniquilada pelo seu discurso.

A mística de Marguerite é predominantemente apofática, retira da linguagem apofática sua fórmula para fundamentar seu discurso amoroso sobre Deus, pois nos mostra o fracasso da linguagem, a necessidade de dizer o indizível e sua experiência divinizante. A linguagem humana não pode comunicar Deus, pois é limitada e finita, o apofático caminha para um lugar fora desse limite, além dele, no âmbito do silêncio místico e, neste sentido, o negativo da linguagem aparece em Marguerite. Sua mística é fundamentada na teologia mística, pois relata a experiência de união divinizante, e lançando mão da apófase busca expressar essa experiência. Porete encontra na teologia mística o elemento “*apófase*” revestido de uma nova perspectiva, pois enquanto na teologia negativa a linguagem apofática punha seu termo encarando seu próprio limite, na teologia mística poretiana essa linguagem busca a superação pela via do aniquilamento e da libertação.

Neste sentido, utilizaremos em nosso estudo sobre o pensamento de Marguerite Porete o termo “*mística*” como designando o encontro do homem com o divino, é no sentido de um

¹¹ Consideramos isto no sentido em que no discurso místico se diz sobre Deus o que é possível ser dito pela linguagem ordinária, esta, entretanto, não possui mecanismos capazes de descrever fielmente tal Deus, pois estando no âmbito do finito lhe faltam recursos para dizer algo fidedigno sobre aquilo que pertence ao âmbito do infinito. Neste sentido, seu dizer sobre o infinito é herético, pois ultraja todos os seus limites na tentativa de alcançar seu objetivo, comunicar o incomunicável. Nessa mesma lógica está o “dizer errante”, citado acima.

certo experienciar que iremos fazer uso deste termo, isto é, da experiência de união divinizante, assim como também todas as implicações que recaiam sobre este encontro como o processo de aperfeiçoamento do homem em busca dessa união, assim como também o caminho para se chegar à divinização e especialmente o discurso amoroso sobre Deus e sobre a vida divina.

1.1- Mística e Teologia no pensamento de Marguerite Porete

Dissemos anteriormente que a mística Poretiana foi fortemente influenciada pela obra de Pseudo-Dionísio Areopagita que, enquanto místico, centra-se em dois conceitos principais: o conceito de incognoscibilidade divina e o de união. Tais conceitos se colocam no cerne das discussões místicas que expressa em seu discurso a ideia de Absoluto e de experiência, sendo estas, portanto, as chaves para se compreender a mística de Pseudo-Dionísio e toda mística posterior.

Neste sentido, a mística de Marguerite Porete se fundamenta nesses dois aspectos, incognoscibilidade e união, mas também naquilo que chamamos neoplatonismo cristão¹², representado, de alguma forma, pela figura de Agostinho de Hipona. Para este, a verdade está dentro do sujeito, isto é, no interior de sua consciência. Portanto, a consciência é capaz, a partir da inteligência, de conhecer a verdade que está dentro de si mesmo¹³. Marguerite diz:

[...] Portanto, ela achou 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 (PORETE, 2008, [93] p. 159)¹⁴.

¹²O neoplatonismo cristão é uma corrente de pensamento que se iniciou no século III. Seu pensamento se baseia na filosofia platônica e dos platônicos, elaborada a partir de interpretações do pensamento de Platão associado à doutrina cristã. Podem ser considerados representantes desta corrente, pensadores como os Vitorinos, Bernardo de Claraval, Guilherme de Saint-Thierry e Agostinho de Hipona.

¹³Santo Agostinho é identificado na tradição filosófica como o pensador que primeiro intuiu a respeito da noção de “si mesmo” enquanto fonte de conhecimento, em seu livro *Confissões*.

¹⁴Adonc trouva elle Dieu em elle, sans le querir, et aussi elle n’ot 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 ele humaine et petite[...] Elle ne savoit mie, quant elle le queroit, que Dieu fust partut: elle ne l’eust pas quis[...] (*Le Mirouer*, [93] p. 260-262). Para todas as citações diretas em língua portuguesa do texto de Marguerite, estamos utilizando a Tradução de SCHWARTZ, 2008. O número que aparece entre colchetes refere-se aos capítulos de *O espelho*. Logo depois da citação de *O espelho*, no corpo do texto, apresentaremos em nota de rodapé o original em médio-francês que se encontra editado por GUARNIERI e VERDEYEN, 1996 (Corpus Christianorum, Continuatio Medievalis), sendo referenciado a partir daqui apenas por *Le Mirouer*, [capítulo] e página.

Este trecho d'O *Espelho* nos permite lembrar o que disse Santo Agostinho nas *Confissões* a respeito do espaço interior do sujeito, no “si mesmo”, onde diz:

Tarde te amei, beleza tão antiga e tão nova, tarde te amei!(sero te amaui, pulchritudo tam antiqua et tam noua, serote amaui!) E eis que estavas dentro de mim e eu fora (etecce intus eras et ego foris), e aí te procurava, e eu, sem beleza, precipitava-me nessas coisas belas que tu fizeste. Tu estavas comigo e eu não estava contigo (mecum eras, ettecum non eram). Retinham-me longe de ti aquelas coisas que não seriam, se em ti não fossem. Chamaste, e clamaste, e rompestes a minha surdez (uocasti et clamasti etrupisti surditatem meam); brilhaste, cintilaste, e afastaste a minha cegueira (coruscasti, splenduisti et fugasti caecitatemmeam); exalaste o teu perfume, e eu respirei e suspiro por ti (flagrasti, et duxi spiritum et anhelum tibi); saboreei-te, e tenho fome e sede (gustavi et esurio et sitio); tocaste-me, e inflamei-me no desejo da tua paz (tetigisti me, etexarsi in pacem tuam (CONFISSÕES, 2007, p, 26)¹⁵.

Tanto o filósofo de Hipona quanto a mística de Marguerite, além do desejo que alimentam por conhecer Deus, elaboram a ideia do Deus presente em todas as coisas e no próprio sujeito e, portanto, que a interioridade é o lugar em especial onde Deus pode ser conhecido. Neste sentido, dizemos que Marguerite foi fortemente influenciada pela ideia da existência de um *espaço interior* no sujeito e da possibilidade de conhecer Deus aí, no fundo alma. Este espaço interior terá um largo desenvolvimento em Mestre Eckhart com o conceito de *abgrund seele* (fundo da alma, abismo da alma).

Não é à toa, portanto, que Marguerite também está inserida na tradição da mística renana¹⁶ que posteriormente deixou como principal representante Mestre Eckhart¹⁷. Assim, Porete se coloca entre os que buscam o mistério ou a divindade pelo caminho da interioridade,

¹⁵Estamos utilizando a tradução do livro *Confissões* de Santo Agostinho feita por José M. Silva Rosa, em que cita a versão em latim. Tradução publicada em 2007.

¹⁶A mística desenvolvida na região dos Países Baixos, próximos do rio Reno, também conhecida como *Mística alemã*, designação dada pelos historiadores alemães do final do século XIX e início do século XX. Nela, acredita-se que os indivíduos, no seu íntimo, são acessíveis a Deus, e o caminho indicado para esse encontro é o do auto desprendimento, ou seja, o despojamento de tudo aquilo que possa impedir essa união, a fim de que se priorize o desejo profundo que há em cada ser, além de cada ser, de unir-se a Deus. Um dos aspectos mais importantes dessa mística é a ideia de que a alma guarda uma centelha (*scintilla*, *Vûnkelin*), pois no mais profundo íntimo do ser Deus nasce, sendo a alma um elo entre Criador e criatura. Essa alma é a imagem de Deus, como veremos em Marguerite.

¹⁷Principal representante da Mística Renana, como já dissemos. Contemporâneo de Marguerite Porete, estando, inclusive em Paris, na época em ela está sendo julgada. O pensamento eckhartiano não é muito claro em relação às suas fontes, mas há fortes suspeitas por parte dos estudiosos de Marguerite de que o pensamento desta muito influenciou a filosofia de Mestre Eckhart, sobretudo em relação a alguns conceitos como Deus, divindade, aniquilamento, centelha, fundo da alma.

ou seja, dentro de si mesma, e aqui encontramos sua teologia/filosofia (na medida em que se aproxima da filosofia agostiniana, colocando o homem individual e sua interioridade como condições suficientes para buscar conhecer), já que admite que Deus esteja em todas as coisas criadas ao mesmo tempo em que é Superior a elas, Marguerite defende a impossibilidade de conhecer, em sua plenitude, Deus e a si mesma sem que, no entanto, seja descartada a busca por esse conhecimento. A defesa de que o encontro com Deus pode se dar no próprio núcleo interior do ser, (aqui notamos uma relevância importante do ensinamento espiritual da mística Poretiana) põe em destaque o aspecto do desapego, que é o ato de desprendimento daquilo que nos impede de “ver” Deus. Este aspecto é tema central da obra de Marguerite.

Existem dois elementos relevantes para o estudo da mística dessa mulher (e também da mística na qual está apoiada) que também devemos atentar: o recolhimento, atitude característica dos místicos, (ato de fechar-se em si mesmo, voltar-se para o seu interior, para o espírito) é o despojamento; e o outro aspecto é o da União ou Encontro, que, conforme ROSSATTO (2011, p. 93), gera no indivíduo uma abertura de consciência para o mundo, para a totalidade das coisas (o espírito se vê pertencente ao mundo). Ora, o recolhimento de si, da própria vida, do mundo, em busca de paz e de unidade espiritual, conduz a alma a um caminho de despojamento, de renúncia do mundo, de ascese, em direção à unidade perfeita da alma com Deus. Esta união, por sua vez, gera uma paz que não advém do mundo, que liberta a alma humana do sofrimento e das vicissitudes da vida, dos limites da razão e dos abusos das virtudes¹⁸, como uma espécie de libertação moral¹⁹ no misticismo Poretiano.

A experiência pessoal de Marguerite e seu misticismo fundam uma teologia do indizível em que Deus é incompreensível e a palavra falível, aonde só o Amor conduz a Alma para junto de Deus. Ele que é Amor Cortês “*fin amour*”, transforma as almas complexas em simples e aniquiladas dando-lhes uma vida plena em amor e que possam nele se refazer a fim de que sejam transformadas em espelhos de Deus. Tal espelho divino não reflete a finitude humana, reflete o amor infinito que nela há.

¹⁸Referem-se aquelas atitudes arbitrariamente impostas pela Igreja, como por exemplo, a prática da caridade que, sobretudo, são colocadas de acordo com os interesses da Igreja, a partir daquilo que esta determinou como bom, mas que para Marguerite não são suficientes para se conhecer a Deus ou dele se aproximar. Em outras palavras, ainda que as ações caridosas sejam efetivamente boas e por isso são chamadas virtuosas, em Marguerite (numa certa altura do seu livro) elas são insuficientes para o processo que leva a união com Deus. Não há “funcionalidade” alguma nas virtudes em determinada etapa do caminho em direção a Deus, pois apenas o “desprendimento” do mundo ou o aniquilamento de si conduz a alma para junto de Deus.

¹⁹ A alma livre, pois desfruta de uma plenitude de espírito e de independência de sua própria vontade, livre e *absoluta*, não age por conta própria: Deus age nela e por ela. Essa alma está livre em todos os sentidos, espiritualmente e também moralmente, não se vê determinada por fatores e impulsos externos, mas por Deus mesmo que está nela. Não age por uma necessidade ou imposição moral.

CAPÍTULO II

MARGUERITE PORETE, AS BEGUINAS E *O ESPELHO*

Analisando a obra de Marguerite Porete podemos constatar que ela possuía conhecimento da literatura e da teologia, levando a crer que pertencia à nobreza ou à aristocracia da época. Marguerite é apresentada como uma adepta do “movimento beguinal” (“*Begijnhof*”, “*Béguinage*”), mas esta questão ainda é ponto discordante entre os seus estudiosos, pois alguns a consideram como sendo uma beguina, enquanto uma outra parte deles defende que não é possível afirmar que nossa mística foi de fato uma beguina, mas apenas que assumiu um modo de vida de beguinal. A própria mística francesa, num dado momento de seu livro, se denomina mendicante e se dirige às beguinas, bem como a outros religiosos dizendo:

Amigos, o que dirão 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 purificado (PORETE, 2008, [122] p.201-202)²⁰.

Sendo ou não uma beguina, o que sabemos é que as pesquisas em torno da figura de Marguerite indicam que ela não vivia em uma beguinaria específica, como era comum entre as beguinas, mas vivia como uma espécie de “nômade das beguinagens”, já que se deslocava para outras comunidades com frequência, como uma “beguina errante”.

De todo modo, vale o esforço para conhecermos um pouco a respeito desse movimento religioso liderado por estas mulheres que viviam em comunidades. As pesquisas nos mostram que as beguinarias eram comunidades religiosas leigas ou associações de mulheres que se formaram por volta dos séculos XII no centro da Europa ocidental, especialmente nas regiões da Renânia e dos Países Baixos. De aspecto profundamente emancipatório, as beguinarias constituíram uma alternativa de vida religiosa leiga onde as mulheres, não querendo se vincular à vida monástica, nem tampouco desejavam o matrimônio, faziam dessas comunidades uma opção de vida. Elas viviam sob a direção de uma Mestra, e neste sentido não estavam sob a autoridade do Clero. As mulheres beguinas eram livres para deixar essas comunidades em qualquer tempo, suas práticas estavam

²⁰“Amis, que diront beguines,/et gens de religion,/Quant ilz orront l’excellence/de vostre divine chançon?/Beguines dient que je erre,/Prestes, clers, et prescheurs,/Augustins, et carmes,/et les freres mineurs,/Pource que j’escriv de l’estre/de l’affinee Amour” (*Le mirouer*, [122], p.345).

centradas em ajudar os enfermos, os pobres, os idosos etc. Dedicavam-se à piedade e obras de caridade, levavam uma vida modesta, prometiam obediência e castidade, mas não como voto ofertado à Igreja. Inicialmente, o “movimento beguinal”, como ficou conhecido, estava sob a orientação da Igreja, no entanto, com o crescimento destas comunidades e os diversos “estilos de vida” ali nascidos, surgem duas classes de beguinhas: as “boas” e as “más”, segundo os critérios da Igreja. Portanto, há aí um afastamento dessas beguinhas em relação à autoridade da Igreja. As más beguinhas eram caracterizadas, dentre outros aspectos, por levar uma vida de extrema mendicância, por fazer elas próprias suas interpretações a respeito dos textos bíblicos e por defender fortemente a liberdade de estar no mundo e de se reconhecer livres das “coisas mundo”.

Por esse modo de vida, à margem do domínio clerical e livres para ler e interpretar as Escrituras, as (“más”) beguinhas passaram a ser observadas pela Igreja e suas ideias foram consideradas de grande ameaça à unidade clerical. Suas interpretações foram tidas pelo Concílio de Lyon de 1274 como “especulações loucas”²¹ acerca da Trindade e tudo o que envolvesse a substância de Deus ou sua essência. Essas “especulações loucas” foram divulgadas em língua vernácula²², portanto, voltadas para o povo, e isto atraiu ainda mais a antipatia da Igreja ao movimento beguinal. Fisicamente falando, as beguinhas não ofereciam nenhuma ameaça à Igreja, mas se pensarmos no âmbito teológico, no campo da fé, a Igreja se via recuada diante do movimento que ganhava força, temendo uma descentralização e uma fragmentação de seu ‘poder sagrado’, isto é, de sua influencia e controle sobre o povo, a Igreja se apressou em perseguir essas “hereges”, seu modo de vida e de pensar. Marguerite Porete estava entre elas, foi proibida de difundir suas ideias escritas ou verbalmente. Seu livro *O espelho das almas simples e aniquiladas*, foi escrito provavelmente em 1290. Logo depois de publicado sofrerá um primeiro processo entre os anos de 1290 e 1306 pelo bispo de Cambrai, Guy de Colmieu. *O espelho*, 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 foi condenada e executada

²¹Ver entrevista de Ceci Baptista Mariani para a Revista do Instituto Humanitas Unisinos, versão online, ano 2011, p.2.

²² Apenas para ilustrar, Marguerite escreveu em picardo (língua falada na sua região de nascimento); Hadewijch d’Anvers († 1248) escreveu em Holandês (neerlandês-médio); Beatriz de Nazaré (ca. 1200-1268) também escreveu em Holandês e Mechthild de Magdeburg (1207 – ca. 1282) escreveu em médio-alto-alemão. Todas as mulheres citadas, de alguma forma, estão ligadas ao movimento das beguinhas.

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 relapsa²³.

Os motivos para sua condenação se encontra no seu livro, *O Espelho*, que é considerado uma das obras mais singulares da literatura espiritual, um dos mais importantes textos místicos dentro da literatura mística cristã feminina. A princípio a autoria do livro foi atribuída a uma beata húngara dominicana e apenas em 1944, através de pesquisas feitas pela italiana Romana Guarnieri, foi descoberta a verdadeira autora de *O Espelho das Almas Simples*.

²³ Marguerite jamais se justificou perante o *Directorum Inquisitorium*, nada disse sobre as acusações de heresia e sequer pronunciou uma palavra diante dos pedidos de abjuração a ela feitos. Ela já havia proferido em seu livro que as almas livres nada têm a dizer às almas que não entendem os “mistérios” do Deus Amor: “(...) *A herança desta Alma é a perfeita liberdade, cada uma de suas partes tem o brasão de nobreza. Ela não responde a ninguém a menos que queira, se ele não é de sua linhagem; pois um nobre não se digna a responder a um vilão que o chama ou o convida ao campo de batalha. Portanto, quem chama tal alma não a encontra; seus inimigos não conseguem dela nenhuma resposta*” (PORETE, 2008, [85], p.148). Marguerite recebeu a condenação de herege impenitente porque se recusou a rejeitar as suas ideias teológicas contrárias às verdades essenciais de fé defendidas pela Igreja, também foi sentenciada à morte de acordo com a “lei” inquisitorial do herege relapso que é aquele que reincidia em sua heresia, ou seja, aquele que já foi “avisado” para não insistir na “sua heresia”. Geralmente, o herege condenado como relapso havia sido absolvido da primeira condenação, isto é, declarava seu arrependimento, abjurava suas convicções judicialmente, mas depois voltava à vida herética. Marguerite, como dissemos, durante todo o tempo em que esteve presa não fez qualquer declaração de arrependimento nem assumiu qualquer acusação de heresia, nem mesmo durante seu julgamento. Citaremos em seguida parte da sentença de Marguerite que se encontra traduzido no livro *Uma voz feminina calada pela Inquisição* de Rute Salviano Almeida, o documento diz: “(...) *Sabe-se muito bem e tem ficado muito claro para nós, através de uma esclarecedora argumentação, William de Paris, dominicano e inquisidor da depravação herética pela autoridade apostólica, que tu, Margarida de Hainaut, chamada Porete, és fortemente suspeita de mancha de depravação herética. (...) Embora tenhas sido questionada por nós muitas vezes e em muitos locais sobre esse assunto, sempre permaneceste contumaz e rebelde quanto a essas questões; (...) Embora essa sentença tenha sido te dada a conhecer, endureceste sua alma pertinazmente por quase um ano e meio depois que foste notificada e persististe nesse estado, apesar do fato que nós frequentemente te oferecemos o sacramento da absolvição, que te seria concedido de acordo com a prática eclesiástica, tão logo humildemente o solicitaste. Até agora, contudo, tu tens desdenhado a oportunidade de pedir absolvição e que até agora não desejaste nem abjurar nem nos responder a cerca dessas questões. Por conta de tua recusa a fazer essas coisas e de acordo com os santos cânones, nós te declaramos uma herética convicta e confessa. Além disso, enquanto tu, Margarida, permaneces obstinada nestas rebeldias, nós, desejando ser guiados pela sabedoria, começamos a exercer contra ti a inquisição requerida pela autoridade que nos foi confiada. (...) Esta inquisição e audiência deixaram bem claro para nós que escreveste um livro pernicioso contendo heresias e erros. Por causa desses erros, esse livro foi condenado pelo renomado Guy, bispo de Cambrai; (...) o mesmo bispo te proibiu expressamente, sob pena de excomunhão, escrever de novo, possuir ou fazer uso de tal livro (...) Depois disso, mantiveste e fizeste uso da matéria contida nele em oposição à proibição do bispo (...) Finalmente, tendo em mente Deus e os santos evangelhos, e com o conselho e aprovação do reverendo pai e senhor Lord G., pela graça de Deus, bispo de Paris, nós te condenamos, Margarida, não apenas como uma herética, mas também como uma herética relapsa, e nós te abandonamos à justiça secular, pedindo que ela aja com misericórdia para contigo, tanto quanto as sanções canônicas permitirem, exceto a morte e a mutilação do corpo. (...) nós finalmente te condenamos e desejamos que sejas excomungada e queimada e ordenamos – individualmente e como grupo – que todos aqueles que possuam tal livro, sob pena de excomunhão, que o entreguem sem fraude a nós ou ao prior dos dominicanos de Paris, nosso agente, antes do próximo festival dos apóstolos Pedro e Paulo. Dado em Paris no campo de La Greve, com presença do renomado pai, o bispo de Paris, e com o povo e o clero da cidade, solenemente lá reunidos, no domingo após a Ascensão do Senhor, no ano 1310” (ALMEIDA, 2011, p. 197 e 198).*

Nesta obra, Marguerite Porete descreve o itinerário das almas em direção a Deus. Trata-se de um texto dialógico, em forma de poesia e prosa, no estilo das canções trovadorescas. Escrito em língua vernácula, francês medieval, é uma espécie de alegoria mística sobre este itinerário das almas em busca da união perfeita com Deus. Nele, a autora narra o caminho que a personagem Alma, que representa a alma do homem que deseja encontrar-se com Deus, percorre em busca da Dama Amor, personagem que representa a Deidade. Ao passo que narra, a obra de Marguerite “ensina” a alma/leitor o caminho que deve traçar para encontrar à delicada Dama Amor. Assim, a obra de Marguerite é uma espécie de guia espiritual da alma que pretende se unir com o divino. O livro é uma *mistagogia* sob a forma de um tratado didático, ele esconde na realidade uma autobiografia mística diz Romana Guarniere²⁴. 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 da autora e escritora de *O Espelho*.

No livro *O Espelho das Almas Simples* a alma através de um processo de despojamento chamado por Marguerite de aniquilamento, abandona todas as seguranças e mediações para se encontrar com Deus. Seu grande tema é, portanto, o aniquilamento como condição para se chegar à liberdade plena em Deus e por Deus, à divinização, a uma experiência mística com a Deidade. Nesse processo de aniquilamento a alma padece de várias mortes até chegar à união mística: morte para o pecado, para a natureza e para o espírito. 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 de Deus. Ela só completa seu processo de aniquilamento quando não mais responde por si mesma, pois não mais vive, Amor vive nela e ela em amor, a alma morta para si e para o mundo vive por Amor. Neste estado, a alma aniquilada nada quer, nada é, nada tem, senão o Amor.

Como dissemos, a obra de Marguerite está apoiada na tradição do neoplatonismo cristão com referência em Agostinho e na tradição da mística renana, no que diz respeito a uma postura especulativa, com influência da teologia negativa e mística de Pseudo-Dionísio, o Areopagita. Nesse sentido, Marguerite se coloca entre aqueles que consideram a busca do mistério pelo caminho da interioridade, pois, como também já dissemos, o livro é fruto de sua experiência mística pessoal, e ao mesmo tempo nega a possibilidade do conhecimento de si e de Deus. Insiste no aniquilamento como solução para se chegar à perfeição, renunciando aos

²⁴Cf. TEIXEIRA, 2008, p. 19.

sentidos, à vontade, à razão, em busca da união com a Deidade, na livre vida aniquilada. O aniquilamento da Alma ansiosa por Deus conduz a uma fusão dessa Alma com seu Amado, a união mística. No itinerário em busca da fusão mística, a Alma aniquilando-se desfruta de uma liberdade plena, livre dos grilhões da Razão, da vontade, do Entendimento. Ora, qualquer um que faça uso da razão para compreender *O Espelho* de Marguerite não faz outra coisa senão confundir suas ideias, pois sua obra pretende fundir a alma a Deus, forjar almas aniquiladas que vivam somente Nele, visa transformar a alma humana, e não formar sábios e eruditos como é o objetivo da razão. Por isso, para a mística francesa, o caminho a ser seguido para encontrar-se com Deus não seria compreendido se submetido ao conhecimento racional, pois este não leva ao entendimento de Deus, somente o Amor e a Fé conduz a Alma para perto Dele. Desse modo, Marguerite adverte seus leitores, que se pretendem entender o que ali está escrito, devem abrir mão da Razão e proceder com humildade, dando lugar ao conhecimento advindo de Amor. Neste sentido, Amor e Fé suplantam a Razão.

Esse pensamento, no final da Idade Média, representa o misticismo da época, caracterizado pelo abandono do racionalismo e pela busca da experiência com o Divino. Deus é alcançado não através de especulações ou deduções lógicas, racionais, mas pela experiência mística. A mística, como nos diz a citação a seguir, não busca a compreensão, mas o conhecimento de Deus:

A mística que não procurava compreender, mas conhecer, despojava-se da pretensão a uma racionalidade e lançava-se num abandono fecundo. O ideal místico era a aniquilação de si mesmo, para que Deus pudesse ocupar o lugar e o homem desfrutasse do céu aqui na terra, esquecendo suas preocupações [...] (ALMEIDA, 2011, p.100).

Assim, o movimento místico se coloca em oposição aos teólogos e doutores da Igreja, pois defende a supremacia da experiência sobre a doutrina, do conhecimento sobre a compreensão, do Amor sobre a Razão, do silêncio sobre o discurso.

Posto isso, podemos dizer que a mística de Marguerite Porete nos mostra a insuficiência da razão e, por conseguinte, da linguagem para “decifrar” o Sagrado, que para ela é incompreensível e indizível. Somente a experiência mística e a linguagem “negativa”, apofática, nos dizem sobre Deus que está no interior da alma humana. Neste sentido, nosso trabalho objetiva refletir sobre essas “negações”: a negação da linguagem e a negação ou nadificação do Ser enquanto “efeito” do aniquilamento na alma e da fusão humano-divino a partir da leitura d’*O Espelho das almas simples* de Marguerite Porete.

2.1- O Espelho: itinerário da alma livre

A fonte e o objeto de estudo da mística é o próprio relato da experiência pessoal do místico, ou seja, os místicos são os primeiros teóricos da sua própria experiência (cf. VAZ, 200, p. 15). Em *O espelho das almas simples e aniquiladas e que permanecem somente na vontade e no desejo de Amor* Marguerite relata, por assim dizer, seu testemunho “*experencial*” de encontro com Deus. Ela indica de maneira bastante didática o caminho que a Alma, personagem central do seu livro, deve percorrer em busca da união com Deus, sendo *O Espelho* uma espécie de instrução para a Alma. Ele foi escrito em língua vernácula, ou seja, em francês (mais especificamente em picardo: língua falada na região de Marguerite) e, neste sentido, caminha na contramão da tradição da Igreja que usava o latim e só permitia como oficial esta língua para falar do Sagrado. Escrevendo ao estilo das canções trovadorescas, que cantavam o fino amor, Marguerite fala do amor cortês, do amor infinito, que é pura bondade. Ela se apropria da linguagem do amor cortês, dentro da chamada *mistique cortoise*, fazendo uso, portanto, também da literatura profana. Como diz Ceci Baptista, a obra de Marguerite é claramente marcada por elementos profanos:

[...] a autora vai lançar mão de conceitos presentes na literatura cortesã, na experiência do “Amor Cortês”, que servirão de referências na tentativa de descrever seu itinerário espiritual. O livro, portanto, transborda significados simbólicos em duas direções porque bebe de duas vertentes, da simbólica do espelho considerada no âmbito religioso e da simbólica considerada do âmbito profano (MARIANI, 2012, p. 86).

Neste sentido, *O espelho* é também um guia espiritual para aqueles que desejam conhecer os mistérios divinos, que aceitam despojar-se de todas as mediações e seguranças do mundo, que aceita o próprio aniquilamento para ver/ter Deus, para se tornar seu Espelho.

Há três personagens que se destacam durante o processo de ascensão da alma em direção à união mística na obra de Marguerite: a Razão, o Amor e a Alma. Os demais personagens podem ser chamados de secundários: a Fé, a Vontade, a Justiça divina e a Esperança. A obra está dividida em 140 capítulos, e tem início com uma espécie de canção, onde Marguerite adverte acerca da difícil compreensão do livro para aqueles que não se renderem à humildade e decreta a soberania do Amor e da Fé sobre a Razão, seguido de um prólogo, onde conta-se a história sobre um amor secular (inspirada na literatura cortesã) que deve servir de metáfora para representar o amor da Alma para com a Dama Amor. O livro termina com um *aprobatio*

ou aprobativo que, segundo a própria Marguerite, “*foi feita para a paz dos ouvintes (...) que essa semente possa frutificar cem vezes para aqueles que ouvirão e que serão dignos*”. (PORETE, 2008, [140] p. 230).

Podemos dizer, seguindo NOGUEIRA, 2012, p.130-131, que o livro de Marguerite se divide em duas partes, como dois momentos do caminho ascensivo. A primeira parte vai do capítulo 1 ao 122, onde Marguerite fala em forma de diálogo sobre o caminho que a alma deve percorrer para alcançar a liberdade plena, relacionando a isto a humildade e o aniquilamento como condições necessárias para chegar a Deus. Nela, Marguerite parece não se identificar, necessariamente, com aquilo que é narrado, não é ainda ao que parece a narrativa da experiência daquele que narra²⁵, mas um diálogo entre os personagens centrais: a Razão, o Amor e a Alma; e os secundários: a Fé, a Esperança, a Verdade e a Justiça Divina. Já no segundo momento do livro, a autora assume o papel principal na narrativa, falando na primeira pessoa. Estes dois momentos não podem ser tomados isoladamente, pois eles se complementam, o primeiro já indica o que surgirá no segundo e este aparece como reflexo daquele. Como nos diz Marguerite na primeira parte de seu livro através de uma fala da Alma:

E, contudo, diz essa Alma que escreveu este livro, eu era tão tola no tempo em que o escrevi, [...] 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 a lanterna ou com uma tocha. Eu era mais tola do que seria quem quisesse fazer isso (PORETE, 2008, [97] p.163)²⁶.

Neste trecho do livro, entre outros que encontramos no decorrer da leitura, Marguerite se identifica com a personagem Alma ou esta se assume autora do livro. Marguerite ainda diz que o livro é um presente de Deus para ela, como se este fosse uma imagem do Amor Cortês para que Ele estivesse sempre vivo na lembrança dela. Após narrar uma história sobre o amor de uma princesa e um nobre rei chamado Alexandre, para representar o seu amor por Dama Amor, Marguerite diz:

²⁵Muito embora, muitas ideias do pensamento de Marguerite possam ser identificadas com as ideias expressas pelo personagem Alma.

²⁶ Et non pour tant, dit ceste Ame qui escripsit ce livre, J'estoie aussi socte ou temps que je le fis, mais ainçoys que Amour le fis pour moy et a ma requeste, <que> je mectoie em pris chose que l'em ne pavoit faire ne penser ne dire, aussi comme feroit celuy qui vouldroit la mer em son oeil enclorre, et pourter le mond sur la pointe d'ung jonc, et enluminer le soleil d'ung fallot ou d'une torche. J'estoie plus socte que ne seroit celluy qui ce vouldroit faire [...](*Le mirouer*, [97] p. 270)

Alma (que escreve o livro): - Sobre isso, de maneira semelhante e verdadeira, vos digo: ouvi falar de um rei de grande poder, que era por gentil cortesia, por grande cortesia de nobreza e generosidade, um nobre Alexandre. Mas ele estava tão distante de mim, e eu dele, que não sabia como me consolar. E para que eu me lembrasse dele, ele me deu este livro que representa de alguma maneira o seu amor. Contudo, ainda que eu tenha a sua imagem, não estou menos num país estranho, distanciada do palácio onde vivem os mais nobres amigos desse senhor, que são completamente puros, perfeitos e livres graças aos dons desse rei com quem permanecem (2008, [1] p.32)²⁷.

Ora, o livro é uma espécie de elo ou imagem que aproxima a Alma apaixonada do Amado. Entretanto, nem mesmo este elo pode satisfazer o desejo dessa Alma apaixonada, nada pode preencher o vazio causado por estar distante do seu Amado. A Alma embriagada de Amor deseja estar junto de seu Amado e juntar-se àqueles que já estão no palácio do senhor. Livres, perfeitos e puros eles desfrutam das delícias do Rei. A fim de se aproximar do Amado, a Alma deve passar por sete estados fundamentais de existência antes de alcançar o estado perfeito e tornar-se espelho de Deus. Como já frisamos noutra momento do texto, no caminho gradual em busca da perfeição e liberdade plena em Deus, a Alma deve padecer de três mortes: a morte do pecado, da natureza e do espírito.

No primeiro estado, a Alma é tocada pela graça de Deus, sempre atenta aos seus mandamentos, obedecendo ao imperativo: amar a Deus sobretudo, e ao próximo como a si mesmo, esta é a morte do pecado. Neste estado a Alma vive segundo o domínio da Razão. No segundo estado, a Alma vive segundo a vida de Cristo, observando seus ensinamentos e sob a orientação das virtudes, busca uma vida espiritual de desprendimento. No terceiro estado, a Alma, desejosa de Deus, (Ele enche as Almas com seu puro amor), renuncia sua própria vontade e radicaliza o desprendimento do eu, *pulverizando-se, rompendo-se e suprimindo-se* (PORETE, 2008, p. 190). No quarto estado, a Alma despojada do pecado, é absorvida pelo amor puro e elevada na meditação, abandona todas as coisas externas incluindo a obediência a qualquer outro que não seja o Puro Amô. A Alma torna-se delicadeza, não mais obedece senão a vontade Dele e nada mais pode fazer senão por Ele. Portanto, a Alma está tão impenetrável, nobre e delicada, que não suporta nenhum tipo de toque, exceto o toque da pura delícia do Amor, com a qual está singularmente inebriada e feliz (cf. PORETE, 2008, p.190).

²⁷ Dit l'Ame qui ce livre fist escrire, ou tel vous dis je: je oÿ parler d'ung roy de grant puissance, qui estoit par courtoise et par très grant courtoisie de noblece et largesse ung noble Alixandre; mais si loing estoit de moy et moy de luy, que je ne savoie prandre confort de moy mesmes, et pour moy souvenir de lui el me donna ce livre qui represente em aucuns usages l'amour de lui mesmes. Mais non obstant que j'aye son ymage, n'est il pas que je ne soie em estrange país et loing du palais ouquel les tres mobles amis de ce seigneur demourent, qui sont tous purs, affinés et franchix par les dons de ce roy, avec le quel ilz demourent [...] (*Le miroer*, [1] p. 13-14)

No quinto estado, onde ocorre uma mudança fundamental no caminho que leva a Alma para perto de Deus, ela se dar conta de que Ele é e ela não é, é neste estado que se dá a morte da natureza. A Alma está maravilhosamente encantada porque vê que Ele, que é pura bondade, colocou nela uma vontade livre, ela que é somente maldade. O sexto estado é o momento em que alma não se vê, mas é Deus que se vê nela, a Alma está num estado de perfeição espiritual, onde percebe que tudo o que existe é como uma diafania de Deus. No sétimo estado, a Alma liberada será glorificada, isso acontecerá apenas na eternidade, esse estado pode ser fruído no tempo com a experiência da “centelha” ou “clarão” que se dá no quinto estado, onde tempo e eternidade encontram um ponte de contato, ou como afirma TEIXEIRA, 2008, p. 25, “*como um istmo que vincula o criado e o incriado.*”²⁸

Como podemos ver, cada estado ou grau que deve ser ultrapassado pela Alma apaixonada exige dela um despojamento do “eu” para chegar a um aniquilamento radical, onde a Alma se vê imersa no nada e cheia de Deus. Neste sentido, o itinerário que conduz a alma a uma perfeição espiritual, a uma liberdade plena e a um nada profundo soa como contraditório, pois sendo a Alma nada, nada tem ou deseja, como pode ser plenamente livre e perfeita? Começamos falando da alma desejosa de Deus, dando seus primeiros passos em direção a Ele e tentemos compreender como esta experiência de “nada/tudo” se dá na Alma despojada, relacionando-a com a questão da linguagem sempre apresentada por Marguerite como infinitamente limitada para comunicar a experiência divinizante, em forma de diálogo (entre os personagens do livro, numa espécie de conversa entre eles), usando a poesia e a prosa, a exemplo das canções trovadorescas, ela vai moldando sua mística.

²⁸Ou, nas palavras da própria Marguerite PORETE, 2008, [58] p.111, falando sobre a centelha: “A superabundância dessa abertura arrebatadora faz a Alma, após o fechamento e pela paz de sua operação, tão livre, tão nobre e tão liberada de todas as coisas (tanto quanto dura a paz que é dada nessa abertura), que aquele que se mantivesse livre depois dessa aventura se encontraria no quinto estágio sem cair para o quarto (no quarto estágio ainda há vontade, e no quinto não há mais nenhuma). E uma vez que no quinto estágio [...] não há mais vontade – onde a Alma permanece após a obra do arrebatador Longeperto, o qual chamamos uma centelha pela forma de abertura e rápido fechamento – ninguém poderia acreditar, diz Amor, na paz sobre a paz da paz que tal Alma recebe, só ela mesma”. Na tradução do francês médio: *L’ouverture ravissable de l’expansion de celle ouverture fait l’Ame, après la closure, de la paix de son o<uvre> si franche et si noble et si descombre de toutes choses (tant comme la paix dure, qui est donne en ceste ouverture), que qui se garderoit après telle aventure franchement, ou ciquiesme estat, sans cheoir ou quart, se trouveroit, car ou quart a voulonté et ou ciquiesme n’en a point. Et pouce que ou cinquiesme estat, dont ce livre parle, n’a point de voulenté – ou l’Ame demoure après l’oeuvre du Loingprés Ravissable que nous appellons esclar a maniere de ouverture et de hastive closure, - nul ne pouroit croice, dit Amour, la paix sur paix de paix que telle Ame reçoit, se ce n’estoit il mesmes. (Le Mirouer, [58] p. 168).*

CAPÍTULO III

ANIQUILAMENTO E LIBERDADE: UMA EXPERIÊNCIA DIVINIZANTE

Em *O Espelho*, como já dissemos, encontramos o diálogo da Razão com a dama Amor e a Alma. Elas pretendem explicar à Razão como se dá o processo de nadificação da Alma, que é o grau máximo de seu aniquilamento, e iniciá-la no caminho das verdades mais elevadas ditas no livro que a Alma escreve. No entanto, a Razão, confusa e por vezes chocada com a estrutura paradoxal destas verdades, termina morrendo numa certa altura do texto²⁹. Marguerite nos mostra que o entendimento humano deve aqui dá lugar a uma compreensão mais profunda das coisas divinas. Razão, que não compreende o que diz Amor, questiona dizendo: “*Razão: - E como pode ser, dama Amor, diz Razão, que essa Alma possa querer o que este livro diz, já que acima foi dito que ela não tem mais nenhuma vontade?*” (PORETE, 2008, p.39).

Ora, a Alma que não é, pode ser por Deus, pela vontade livre que Ele colocou nela. Neste sentido, a Alma é nada, vê seu nada porque compreende que Amor é, Ele a faz nada e a coloca no abismo do nada ser. O querer da Alma não é mais seu querer, é agora a vontade de Deus que quer nela, não é a Alma aniquilada que deposita sua vontade aos pés de Amor, não é ela que movida por Amor quer algo por meio de algum desejo, mas é Amor que toma a vontade da Alma e realiza a Sua vontade, é Amor que na Alma liberada age segundo sua própria Vontade Divina. Neste sentido, a vontade da Alma está morta: “*Amor opera nela sem ela, razão pela qual ela não tem mais ansiedade*” (PORETE, 2008, p.39). Neste estado Alma é nobre e não se preocupa com coisas externas nem internas, nem honra nem vergonha, nem riqueza nem pobreza lhe aflige.

Razão: - Ah, por Deus, diz Razão. Dama Amor, peço-vos que dizei-me por que o espírito deve morrer antes de perder a sua vontade.

Amor: - Porque, diz Amor, o espírito está completamente preenchido com a vontade espiritual, e ninguém pode viver a vida divina enquanto tiver

²⁹Precisamente no capítulo 87 de *O Espelho*, como podemos ler: “*Razão: - Ah, Deus, diz Razão, como alguém ousa dizer isso? Eu não ousa escutar. Na verdade, estou desmaiando ao vos ouvir, dama Alma; meu coração está falhando. Não tenho mais vida. Alma: - Ah! Como tardou essa morte! Diz essa Alma. Pois enquanto vos tive, dama Razão, não pude receber livremente minha herança, o que era meu. Mas agora posso recebê-la livremente, pois, por amor, a ferir de morte*”. (PORETE, 2008, [87] p. 151). Na tradução para o francês médio: Raison.- Hay, Dieux, dit Raison, comment ose l'en de dire? Je ne l'ose escouter. Je deffaulx vrayement, dame Ame, en vour oïr: le cuer m'est failly. Je n'ay poinr de vie.

L'Ame.- Helas! pourquoy n'est pieça, dit cest Ame, cest morte! Car tant comme je vous ay eue, dame Raison, je n'ay peu tenir franchement mon heritage, et ce qui estoit et est mien; mais maintenant je le puis tenir franchement, puisque je vous ay d'amour a mort navree. (*Le Mirouer*, [87] p. 246-248).

vontade, nem pode encontrar satisfação se não houver perdido sua vontade. E 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 satisfação do prazer divino; e em tal morte cresce a vida suprema, que é sempre liberada ou gloriosa (PORETE, 2008, [73] p.130)³⁰.

Esta Alma não tendo nada, tem tudo. Deus é tudo no Nada Ser da Alma. Ora, dizemos que a morte da vontade (que traz a noção de desaparecimento e de ausência de algo) representa na alma a morte da sua própria vida, a alma, sem a vontade, não vive por seu próprio interesse ou desejo, ela não mais vive, podendo agora ser preenchida pela vontade espiritual. Observemos também que para chegar nesse estado, a Alma que é nada deve se lançar numa vida de humildade tão radical que nada lhe faz falta senão o Amor delicado. A humildade é aquela que dá entendimento a Alma para que compreenda o caminho que Deus reservou para ela, para torná-la perfeita.

Em todo o livro, Marguerite apresenta uma relação dialética por vezes aparentemente contraditória de estados da Alma, quando diz que a Alma nada é sendo tudo, e nada vê para tudo ver, quer dizer que há uma relação causa-efeito entre ela, ou seja, a Alma só se dá conta de que é nada, e esse nada traz tudo, quando se reconhece nada diante do Amor, assumindo ser nada através da humildade, que agora habita o lugar que antigamente estava ocupado pela razão, admite seu vazio espiritual e sua finitude frente a Deus que é Delicadeza. A Alma, que se reconhece nada e está inebriada de amor, não se dedica às virtudes como outrora havia se dedicado, ela as possui melhor do que antigamente quando estava sob seu domínio, a Alma não sendo nada, com nada se preocupa. A Alma aniquilada abandona as virtudes, ela não serve às Virtudes, pois está livre de seu “julgo”, a alma afirma que nunca foi tão livre exceto agora distante das Virtudes (cf. PORETE, 2008, p.38).

Aqui atentemos para um dos traços mais relevantes na espiritualidade poretiana que é a crítica aos modos como a Igreja de certo modo impõe uma vida de piedade que Marguerite chama de “vida de servidão” (*vie servage*). Os jejuns, as práticas ascéticas e martírios, as devoções e os sacramentos mantêm a Alma serva de seu próprio desejo, desejo de agradar a

³⁰<Raison.> Hee, pour Dieu, dit Raison, dame Amour, je vous prie que vous me diez pouruoy il convient l’esperit mourir, ains que il perde sa voulenté.

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 souffisance, se il n’a voulenté perdue. Ne jusques ad ce n’est l’esperit parfaictement 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 partaictement rempli par souffisance de divine plaisance. Et em telle mort croist la surmontant vie qui est tousjours ou franche ou glorieuse[...] (*Le miroer*, [73] p. 204)

Deus, desejo da vida eterna nos céus e por isso ainda estão movidas pela sua própria vontade³¹. A Alma plenamente livre nada faz ou realiza, sua vontade é vontade divina, não erra porque não age e por isso é perfeita em Amor e nele permanece.

Como frisamos, no quinto estado, a Alma desfruta da experiência da “centelha” (“clarão”) divina. Trata-se de um fenômeno em que a Alma, possuída por Amor e cheia da luz divina, se dá conta de que é nada (vazio) e Amor é tudo (plenitude). Neste momento Deus se apresenta a Alma humana como uma centelha de fogo, que se abre e fecha³², em que a Alma, como um aceno divino da glorificação que ocorrerá apenas no sétimo estado da Alma (na vida eterna), alcança “por um instante” a glória eterna no tempo. Neste estado a Alma “*descansa nas profundezas, onde não há mais fundo, e por isso é profundo*” (PORETE, 2008, p.193).

A nadificação da Alma aniquilada e liberada radicaliza-se ainda mais no sexto estado, ela não vê o nada em que se tornou, nem o que Deus a tornou, mas é Deus quem se vê nela, a claridade divina na Alma é tão intensa, que esta não enxerga seu nada ser, nem o Ser divino. Neste momento, a Alma está totalmente livre, libérrima, é pura, pois ela é deificada em Deus que é pura Bondade, está clarificada, pois nada vê, Deus se vê nela. Para a Alma o mundo é uma diafania de Deus, Ele é tudo, e não há nada fora Dele, “*por isso, essa Alma não conhece senão Ele, não ama senão Ele, não louva senão Ele, pois não há nada senão dele*” (PORETE, 2008, p.194). Neste sentido, a Alma reflete a imagem de Deus, e Este é espelho da Alma, ela torna-se espelho cristalino de Deus e este reflete a si mesmo nela, ela e Ele não são dois, mas formam uma unidade: “*A Alma e Deus tornam-se espelhos um do outro*” (NOGUEIRA, 2012, p.133)³³. Neste estado de puro nada, a Alma agora pode dizer o indizível, posto que neste estado a Alma completamente aniquilada e liberada em Deus não necessita de mediações para adentrar aos aposentos do Amado: não há intermediários, nem linguagem, nem formas, nem limites que possa impedir a comunhão entre ela e Deus. A dificuldade de comunicar a sua experiência para o místico é consequência de sua ignorância e esta não se dá por falta de conhecimento, mas precisamente pelo motivo contrário, por excesso de conhecimento dos

³¹ Cf. PORETE, [16], p.57- 58.

³² Idem, [58], p.110-111.

³³ Ou ainda, como nos esclarece NOGUEIRA, 2012, p. 133: “Ora, ser nada é condição para o aniquilamento da alma que só se torna realmente aniquilada quando chega ao sexto grau, pois no quinto ela ainda está na abundância da compreensão divina, como já foi demonstrado. No sexto estágio, por sua vez, por maior que seja o abismo da humildade que tenha em si e por maior que seja a bondade de Deus, a alma não possui mais nenhum tipo de compreensão, aí sim, ela se encontra no puro nada. Nesta pureza e clarificação, ou seja, sem nenhum empecilho, a alma se torna espelho, isto é, superfície limpa e lisa capaz de refletir o que tem diante de si: o divino”.

mistérios divinos, o místico torna-se ignorante do conhecimento do vulgar (comum) e, como tal, não conhece nem linguagens nem formas para comunicar tal experiência.

Nos permitimos, aqui, fazer um paralelo da experiência do nada-ser ou do vazio da alma aniquilada em Marguerite com um texto de Dostoievski (1821-1881), um conto intitulado *O Sonho de um homem Ridículo*. Neste conto, o personagem central procura narrar uma experiência fantástica vivida num sonho³⁴, onde vê um mundo distante do seu, semelhante a um paraíso, em que as pessoas desconhecem a maldade e a dor, ele deseja comunicar este sonho, mas não sabe de que maneira. Como entenderão? Ele será chamado de ridículo e louco. Parece que o mesmo acontece com o místico, que pretendendo falar sobre o indizível será chamado “*maldito*” e porque não dizer “ridículo”, posto que fala de coisas “improváveis” e extraordinárias como o homem ridículo de Dostoievski.

O místico é *maldito* (cf. NOGUEIRA, 2012, p. 115) na medida em que insiste em falar sobre aquilo que não pode ser dito senão ultrapassando a própria maneira de dizer, isto implica admitir que o discurso sobre o indizível só será possível na medida em que transgride a própria linguagem comum ou ordinária. Assim, faz-se necessário transformar a linguagem ordinária em extraordinária, exigindo que a linguagem persiga o mesmo caminho percorrido pela alma: o do despojamento, o da transgressão e da superação de si mesma e de seus próprios limites para mergulhar nos mistérios profundos além da linguagem ordinária e da vida comum. Para tanto, o místico, e aqui falamos de Marguerite, faz uso da chamada linguagem apofática e também dos recursos da linguagem metafórica e simbólica. E por isso, pelo uso dessas linguagens, a mística é apresentada como uma dupla transgressão, sendo rejeitada duplamente: pela filosofia e pela teologia³⁵.

A linguagem mística apofática traz consigo o dilema da inefabilidade, que produz uma aporia ou um dilema irresolúvel (cf. SCHWARTZ, 2003, p. 119), por isso o místico, a partir do uso dessa linguagem, “enganando” e contornando os limites da linguagem ordinária, tenta fugir desses limites, para um espaço fora dela, a apófase é sempre uma tentativa de se trazer Deus para dentro da linguagem, mantendo-a sempre fora de seu alcance, representando assim

³⁴Na narrativa, o homem ridículo é, antes de seu sonho fantástico, indiferente ao mundo e às coisas, mas ao conhecer a Verdade se vê apaixonado por este mundo, de modo que deseja comunicar esta verdade, mas a linguagem é limitada para dizer o “fantástico”: “Perdi as palavras no sonho. Pelo menos todas as palavras necessárias, as mais precisas. Mas isso não importa; eu caminharei por esses mundos e anunciarei a boa nova, uma vez que vi com os meus próprios olhos, ainda que não possa exprimir o que vi”, diz o homem ridículo. (texto disponível em <http://pt.scribd.com/doc/7331832/Dostoievski-O-Sonho-de-Um-Homem-Ridiculo>, publicado em 09 de outubro de 2008).

³⁵ Cf. NOGUEIRA, 2012, p. 110-120.

o fracasso da linguagem. Em Porete, a linguagem apofática aparece em sua mística como uma “alegoria do inefável”³⁶.

Quase sempre quando se fala em mística o que se apresenta em nosso pensamento é a existência de uma separação paradoxal e infinita de dicotomias na linguagem que o místico utiliza para dizer o Sagrado, como o falar sem dizer, o dizer em silêncio, o silenciar cantando etc. como se pudessem ser tomados, na compreensão do místico, como elementos contraditórios. Para o iniciado, dizer e calar são o mesmo, para ele é possível, dentro de seu universo “transgressor”, cantar para Deus em silêncio e comunicar sua experiência de deificação ultrapassando o próprio ato de comunicar.

Mais do que aquilo que dizem ou escrevem, os místicos são apresentados pelo *modo* como dizem ou escrevem³⁷ sua experiência. Na mística poretiana, entre outros aspectos que merecem relevância, ressaltamos o uso das canções trovadorescas e, portanto, da literatura profana para comunicar o Amor divino pelo mundo, e do uso da língua vernácula, como já dissemos. Por exemplo, há quem defenda que os motivos que entregaram Marguerite a mão secular e a conduziu para a estaca onde ardem as chamas da fogueira inquisitorial foi, além de sua pregação ousada, o modo como pregou, nada temendo em misturar o profano com o sagrado, falando para o povo simples – posto que utilizou a língua vernácula e não a “língua da Igreja” – sobre uma vida de nobreza e de glória da alma humana elaborou seu discurso sobre Deus. Portanto, não foi apenas pelo que disse e escreveu a pensadora francesa em seu livro, mas, sobretudo, pela maneira e a linguagem que utilizou para forjar esses discursos e sua fala sobre Deus.

Ora, o despojamento de tudo, de si mesma e da linguagem, não é outra coisa senão o esvaziamento de seus próprios limites para abraçar o ilimitado, o incontido. Deus se coloca no vazio da Alma aniquilada e se apresenta, entenda-se, *se pronuncia* – ao mundo e para o mundo – como absolutamente incompreensível dentro da limitada compreensão humana, mas totalmente compreensível fora dela, da limitada razão que teima em limitar o que não tem limites.

A mais pura maneira de expressão da linguagem mística é o calar, o emudecimento que diz que o inefável pode ser “conhecido”, não como objeto para o conhecimento, mas como fonte viva de sabedoria. Dentre os diversos modos de se dizer Deus, entre elas a

³⁶Cf. SCHWARTZ, 2003, p. 119.

³⁷ Cf. NOGUEIRA, 2012, p.06.

linguagem simbólica e metafórica, destaca-se entre os místicos a linguagem do silêncio, pois possui um sentido para além da própria linguagem, além do que se pretende dizer, o silêncio fala na mística. “*Fala do modo mais belo de Deus aquele que diante da plenitude da riqueza interior de Deus puder mais profundamente calar-se*”³⁸, diz Mestre Eckhart. A Alma aniquilada agora repousa no “*silêncio secreto do amor divino*” (cf. PORETE, 2008, p.159). Esse silenciar não é um simples ato de emudecimento, mas é um calar consciente e necessário, mostrando com este ato “*a possibilidade e a plenitude de todos os discursos e de todos os sentidos que se queiram dizer o indizível*”³⁹. Trata-se do silêncio que dissemos acima, de um emudecimento místico resultante daquela ignorância consequente de seu excesso de conhecimento sobre os mistérios divinos. Tal silêncio é o modo mais completo, na mística, para comunicar a experiência mística com Deus.

³⁸Idem, p.09

³⁹Ibidem.

CONCLUSÃO

Sem parecer forçado, podemos dizer que a mística poretiana realiza uma abertura para o diálogo, ao mostrar que aquilo que foi tomado como certo e inquestionável – como a supremacia da razão sobre a experiência sensível e o afeto, e a linguagem ordinária como aquela que dá sentido as coisas – sempre pode ser visto sobre outro prisma, colocando, por isso, no centro das discussões a ideia de tolerância e de respeito às diversas maneiras de conhecer. Marguerite deu o seu exemplo, não concordava plenamente com alguns dogmas da Igreja, entenda-se a institucionalizada (a pequena), como por exemplo, o modo como esta supunha compreender Deus. Nossa pensadora desejou conhecer Deus mais de perto e assim o fez, sem, contudo, ter a pretensão de “destruir” os dogmas clericais. Sua mística fez melhor: os colocou em movimento, em discussão, exigindo uma reflexão sobre os meios de alcançar a perfeição, sem que seja inexoravelmente necessário recorrer aos martírios do corpo e da alma, por exemplo.

Neste sentido, a mística dinamiza o discurso em relação ao dogma na medida em que considera a experiência como processo para se chegar a Deus. Portanto, não há necessidade de mediações ou de recorrermos a elas, pois, para Marguerite, os meios apresentados se mostram mais como empecilhos do que como alternativas para se alcançar o divino. A mística de Marguerite, de modo geral, relativiza aquilo que dizemos acerca de Deus, mostra-nos a necessidade de humildade e ao mesmo tempo inspira-nos em direção a Ele.

Para tanto, Marguerite admite seus próprios limites e finitude assim como os da sua linguagem, a fim de poder acolher em si os mistérios divinos, sendo possível dizer o indizível através de canções e do mais profundo silenciar. No mundo e, portanto, conhecendo suas dores e seus sofrimentos, Marguerite, como uma espécie de bálsamo para a alma, fala de um Amor tão intenso que faz da Alma, que nada é senão maldade, pura Bondade, sem que essa alma sirva a ninguém, mas que seja livre por Amor. Esta alma alcança uma paz perfeita e desfruta do paraíso na terra, pois o paraíso é a presença de Deus⁴⁰. Neste sentido, enquanto “vive Deus”, “deseja” e ama o mundo, não por meio de imperativos e imposições, mas porque

⁴⁰ “[...] pois o paraíso não é outra coisa senão ver Deus. E qualquer um aí está na verdade, todas e quantas vezes se liberar de si mesmo; não gloriosamente, pois o corpo é muito denso, mas aí estará divinamente, pois seu interior está perfeitamente libertado de todas as criaturas e, por isso, vive sem a vida de glória sem intermediário e está no paraíso, sem ser”. PORETE, 2008, [97] p. 163. Na tradução para o francês médio: “[...] car autre chose n’est paradis, que Dieu veoir. Et celui y est en verité, toutés et quantes foiz qu’il est desmcoberz de luy mesmes; non mye glorieusement car le corps est trop gros a telle creature; mais il y est divinément, car le dedans est parfaictement delivre de toutes creatures, et pource vit il, sans moyen, de vie de gloire, et est en paradis, sans ester[...]” (*Le miroir*, [97] p. 268-270).

se vê nele, e ele nada é como ela é nada, contudo, todos são expressões da graça de Deus e “potencialmente” ele próprio.

Para falar no âmbito da filosofia, a mística poretiana dentro do movimento do seu silenciar e de seu total despojamento do mundo e de sua vontade nos apresenta que também as ciências, tomemos aqui como maneiras de conhecer o mundo e as coisas, devem também humildemente acolher aquilo que Amor diz, sem que polarize apenas uma das capacidades de se conhecer presentes no homem, possibilitando um contato amistoso entre afeto e intelecto.

(...) O homem diferencia-se dos outros animais não só por sua capacidade de pensar, como também, por sua capacidade de amar e, assim, o homem, diferentemente dos outros animais, é ser-amante e ser-pensante, muito embora, na maioria das vezes, sobretudo em se tratando de Filosofia, raramente lembremos do ser-amante, o que não acontece quando se aborda a mística. (NOGUEIRA, 2009, p.118).

Em relação ao emudecimento místico citamos:

Sempre que paramos para pensar o homem (caracterizá-lo), o pensamos como uma criatura que fala, ou seja, dificilmente o caracterizamos como um ser que cala. O que distingue o homem dos outros animais não é só a fala, é, também, a sua capacidade de calar. Naturalmente, não se trata de um simples emudecer, mas de um calar essencial e necessário: essencial porque diz respeito ao ser-homem, necessário porque do seu vigor brotam todos os discursos. Deste modo, o homem não é só o único – de entre todos os animais – capaz de falar, mas é o único, também, capaz de calar, na medida em que consegue dar ao seu silêncio um sentido. Logo, a presença divina pode, igualmente, ser percebida sob o signo do silêncio e este não expressa somente um emudecimento, mas a possibilidade e a plenitude de todos os discursos e de todos os sentidos que se queiram dizer o indizível. (NOGUEIRA, 2012, p.118,)

O silenciar é a arte do “sistema” místico. Ele é a pausa para que se possa ouvir, como também é uma expressão linguística da apresentação de Deus para o místico. Esta expressão dá sentido ao silêncio, como lemos na citação. Portanto, o silêncio não expressa apenas à ideia do nada-dizer, mas também uma possibilidade da abertura para uma infinidade e uma “plenitude de todos os discursos”. É neste movimento que a alma apaixonada alcança um estado de nobreza e “glorificação”, pois ela que não era nada, finita e limitada, agora se torna tudo pelo Deus infinito e incontido; ela, ultrapassando e violando, transgredindo e aniquilando os limites da vida, desfruta de algo que jamais pode ser compreendido completamente senão através dos mistérios revelados na Alma aniquilada.

Esta Alma que vive a vida na plenitude divina, na paz perfeita, atinge o estado de perfeita liberdade junto do Amor Cortês. Isto, entretanto, é resultado de um processo de

“mortificação” de tudo aquilo que dominava a alma antes de ela ser possuída por Amor (a sua antiga vida de servidão). Passando pelas mortes do pecado, do espírito e da natureza aos estágios de radical aniquilamento do ser em busca da fruição do *Longeperto*, Deus se apresenta à Alma como experiência da centelha ou do clarão divino, onde Ele se mostra à Alma humana como uma centelha de fogo, que se abre e fecha, uma espécie de aceno divino da glória infinita que acontecerá no sétimo estado, ou seja, na vida eterna; mas, ainda aqui, segundo Marguerite, a Alma por um momento, no intervalo de um instante, alcança a glória eterna no tempo.

Todo esse processo, como dissemos, até culminar na “experiência da centelha” é consequência da atitude radical do místico em busca da experiência suprassensível: o aniquilamento de tudo, a nadificação da alma e das formas da linguagem, são as condições necessárias para se chegar à experiência divinizante; o místico realiza um mergulho no abismo do nada para torna-se tudo em Deus. Desse modo, no nada que a Alma esta imersa encontra a mais sublime expressão da onipresença divina. Indo além da lógica racional, comunica sua experiência mística não através só da razão, mas também pelo entendimento divino, a fé e a humildade, através do auto-aniquilamento.

A mística de Marguerite, expressa em seu *Espelho das almas simples*, nos apresenta uma preocupação com a vida humana, como aquela do homem ridículo que depois de seu sonho/experiência ama fortemente a humanidade e seu semelhante. A experiência com o Absoluto se faz na alma como uma experiência de comunhão com o mundo, posto que este é diafania de Deus⁴¹. Deus está presente em todas as coisas e por isso a alma se torna tudo e tudo ama, pois ambos são um. Para o místico, Deus está permanentemente no mundo e, neste sentido, os homens estão sempre imersos no meio Divino⁴², na presença de Deus, bastando-lhes apenas capturar Sua presença.

⁴¹ [...] Ela o sabe, diz Amor, pois o encontra sempre lá, ou seja, em todas as coisas. Pois é preciso encontrar a coisa em seu lugar, e como Ele é tudo em tudo, essa Alma o encontra em tudo. Por isso tudo lhe é conveniente, pois ela não encontra em nenhum lugar uma coisa onde não encontre Deus[...] PORETE, [30] p.74. [...] Ce scet elle, dit Amour, car la le trouve elle tousjours, c'est assavoir en toutes choses; car il convient a trouver la chose la ou elle est, et pource qu'il est tout partout, le trouve ceste Ame partout. Et pource luy sout toutes choses convenables, car elle ne trouve chose nulle part que elle n'y trouve Dieu [...] (*Le Mirouer*, [30] p. 98).

⁴² Cf. BINGEMER, 2013. In: <http://www.jb.com.br/sociedade-aberta/noticias/2013/01/09/entre-a-epifania-e-a-diafania/>.

BIBLIOGRAFIA

Fontes Primárias

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).

PORETE, Marguerite. *Le Mirouer des Simples Ames. Margarete Porete Speculum animarum*, edição de Romana Guarnieri e Paul Verdeyen, Corpus Christianorum, Continuatio Medievalis LXIX, Turnhout, Brepols, 1986.

Fontes secundárias

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

ALMEIDA, Rute Salviano. *Uma voz feminina calada pela inquisição*. – São Paulo: Hagnos, 2011.

ANDREATTA, Cleusa Maria. “Teologia e Diálogo Inter-Religioso”. In: *Revista do Instituto Humanitas Unisinos*. Ano 1. Nº 6. 2004, ISSN 1807-0590.

BINGEMER, Maria Clara Lucchetti. Entre a Epifania e a diafania. Atualizada em 09/01/2013 <http://www.jb.com.br/sociedade-aberta/noticias/2013/01/09/entre-a-epifania-e-a-diafania/> Acesso em 10 de fevereiro de 2014 às 13h00min.

BORGES, Di Paulo. “Do bem do nada ser. Supra – existência, aniquilamento e deificação em Margarida Porete”. In: *Revista Metábasis*. Setembro, n.2, 2006.

CAMPOS, Sávio Laet de Barros. Dionísio: O Deus abscondito. <http://www.yumpu.com/pt/document/view/12662035/dionisio-o-deus-abscondito-filosofanteorg>. Acesso em 03 de Dezembro de 2013 às 21h30min.

COSTA, Marcos Roberto Nunes. “A presença de mulheres intelectuais no pensamento filosófico – religioso medieval”. In: *Revista Kairós*. Fortaleza, ano II, n. 1, p. 101-125, jan./jun 2005. ISSN 1807-5096.

DOSTOIEVSKI, Fiódor. O sonho de um homem ridículo. <http://pt.scribd.com/doc/7331832/Dostoievski-O-Sonho-de-Um-Homem-Ridiculo> Acesso em 01/02/14 às 11h34min.

HABITZREUTER, Valdemar. O ser em Heidegger: Mística? <http://www.periodicoeletronicos.ufma.br/index.php/revistahumus/article/view/1644> Acesso em 12 de Fevereiro de 2014 às 13h30min.

HILTON, Japiassú. Dicionário básico de filosofia. – 4.ed. atual. – Rio de Janeiro: Jorge Zahar. Ed. 2006.

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

MARÇAL, J. C. “A negatividade do *corpus areopagiticum*”. In: *Revista Metánoia: primeiros escritos em filosofia*. São João del rei/MG, n.13, 2011.

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

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

_____. Marguerite Porete, teóloga do século XIII: Experiência mística e teologia dogmática em *O Espelho das Almas Simples* de Marguerite Porete. São Paulo, 2008.

_____. “Marguerite Porete: Mística e teóloga do século XIII”. In: *Caminhos da Mística*. São Paulo: Paulinas, 2012.

_____. “A loucura da fé”. In: <http://revistacult.uol.com.br/home/2010/03/a-loucura-da-fe/> acessado em 24 de novembro de 2012 às 20h00min.

_____. Mística e Teologia: do desencontro moderno à busca de um reencontro contemporâneo. In: dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/4398284.pdf. Acesso em 20 de dezembro de 2013 às 18h30min.

MICHELAZZO, José Carlos. “Mística, Heresia e Metafísica”. In: *Caminhos da Mística*. São Paulo: Paulinas, 2012.

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

NOGUEIRA, Maria Simone Marinho. “A escrita feminina medieval: mística, paixão e transgressão”. In: http://www.revistamirabilia.com/sites/default/files/pdfs/2013_02_07.pdf Acesso em 18 de janeiro de 2014, p. 153-173

_____, Maria Simone Marinho Nogueira. “Espelho da literatura, reflexo do sagrado – reflexões filosóficas sobre a mística de Marguerite Porete”. In: *II Seminário de Estudos Medievais da Paraíba - Sábias, Guerreiras e místicas: Homenagem aos 600 anos de Joana D’arc – ANAIS / Luciana Eleonora de F. Calado Deplagne, Fabrício Possebon (Organizadores)*. - João Pessoa: Editora Universitária/UFPB, 2012, p.127-135.

_____, Maria Simone Marinho. “Dizer o indizível: a mística medieval enquanto transgressão da linguagem ordinária”. In: *Jornadas de Filosofia Medieval – Ciclo*

2012/Nacional 2. Campina Grande/Paraíba. Jornadas de Filosofia Medieval – Anais eletrônicos. UEPB e Principium, 2012, p.110-120.

OLIVEIRA, Cleide Maria. Modos de apagamento do discurso. *Por um Deus que seja noite, abismo e deserto: considerações sobre a linguagem apofática*. 2010. 115f. Tese (doutorado em Letras) Programa de Pós-graduação em Letras da PUC-RIO. Pontifícia Universidade Católica, Rio de Janeiro. http://www.dbd.puc-rio.br/pergamum/tesesabertas/0610662_10_pretextual.pdf. Acesso em 13 de janeiro de 2014 às 12h45min.

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.

PINHEIRO, Marcus Reis. “Mística em Plotino”. In: *Caminhos da Mística*. São Paulo: Paulinas, 2012.

PSEUDO-DIONÍSIO. A teologia mística. Trad. de Marco Lucchesi. Niterói: Clube de Literatura Cromos, 1994, p. 145-162.

RACHIETTI, Matteo. “Meister Eckhart e Marguerite Porete: dois caminhos de negação radical sob um mesmo traço distintivo”. In: *Revista Internacional Interdisciplinar Interthesis*. Florianópolis, vol.07, nº01, jan./jun 2010.

ROSI, Francilaide de Queiroz. O fenômeno religioso e místico. *Mística, lugar de encontro e diálogo inter-religioso – contribuições de Juan Martin Velosco e Andrés Torres Queiruga*. 2009. 41f. Dissertação (Mestrado em Teologia) Programa de Pós-graduação em Teologia da PUC-RIO. Pontifícia Universidade Católica, Rio de Janeiro. http://www.maxwell.lambda.ele.puc-rio.br/Busca_etds.php?strSecao=resultado&nrSeq=147571. Acesso em 10 de janeiro de 2014 às 15h00min.

ROSSATTO, Noeli Dutra. “Anima annihilata e spirituallis intellectio – A filosofia e a mística medieval”. In: *Perspectiva filosófica – a experiência humana do Divino*, Recife, v.I, n.35, jan./jun.2011.

SCHWARTZ, Sílvia. “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.

_____. *A BÉGUINE E AL-SHAYKH: Um estudo comparativo da aniquilação mística em Marguerite Porete e Ibn’Arabī*. 2005. Tese (Doutorado em Ciências da Religião) Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião. Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora. www.ufjf.br/ppcir/files/2009/05/tesesilvia.pdf. Acesso em 10 de outubro de 2013 às 10h20min.

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

TROCH, Lieve. *Mística feminina na Idade Média – historiografia feminista e descolonização das paisagens medievais*. periodicos.ufpb.br/ojs2/index.php/graphos/article/viewFile/.../935. Acesso em 12 de novembro de 2013 às 14h00min.

TOSCANO, María e ANCOCHEA, Germán. *Mujeres En Busca del Amado*. Espanha: ediciones obelisco, 2003.

VASCONCELOS, Vânia Nara Pereira. “Visões sobre as mulheres na sociedade ocidental”. In: *Revista Artémis*. Nº3. Dezembro/2005, ISSN 1807-8214.

VIERO, Glória Josefina. *O símbolo feminino de Deus na teologia feminista. Inculturação da fé no contexto do Feminismo*. 2005. 148f. Tese (Doutorado em Teologia) Programa de Pós-graduação em Teologia da PUC-RIO. Pontifícia Universidade Católica, Rio de Janeiro. http://www2.dbd.puc-rio.br/pergamum/tesesabertas/0114213_05_pretextual.pdf. Acesso em 14 de janeiro de 2014 às 18h10min.