



Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Centro de Ciências Sociais

Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

Letícia Tury Guimarães Nascimento

Um espelho para *outros* sujeitos: o poder pastoral e a mística de Marguerite

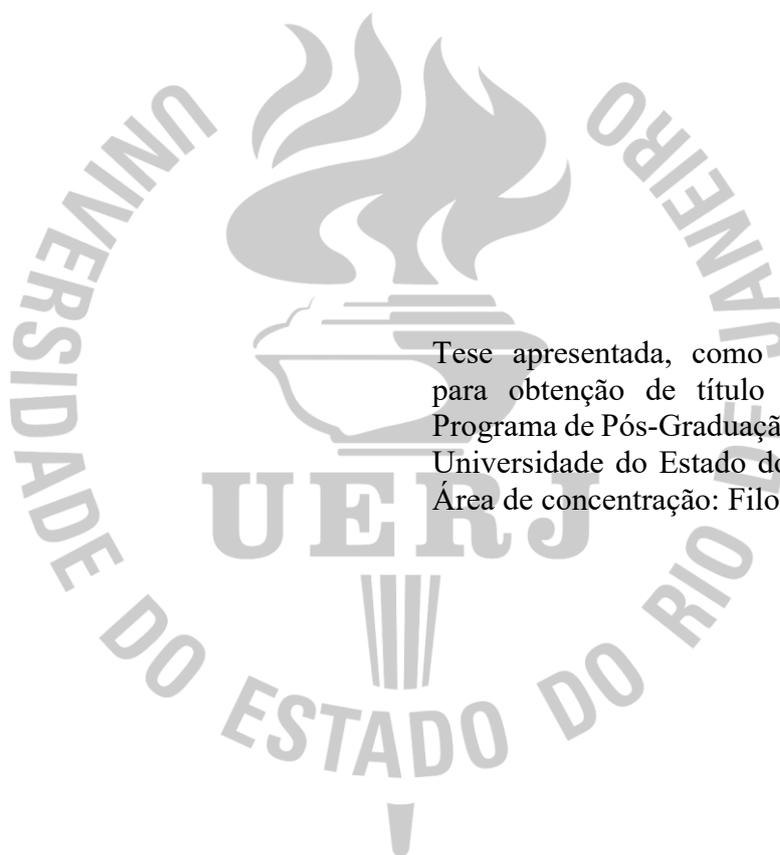
Porete

Rio de Janeiro

2025

Letícia Tury Guimarães Nascimento

Um espelho para *outros* sujeitos: o poder pastoral e a mística de Marguerite Porete



Tese apresentada, como requisito parcial para obtenção de título de Doutora, ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Fabiano de Lemos Britto

Rio de Janeiro

2025

CATALOGAÇÃO NA FONTE
UERJ / REDE SIRIUS / BIBLIOTECA CCS/A

N244 Nascimento, Letícia Tury Guimarães.
Um espelho para outros sujeitos: o poder pastoral e a mística de Marguerite
Porete / Letícia Tury Guimarães Nascimento. – 2025.
118 f.

Orientador: Fabiano de Lemos Britto.
Tese (Doutorado) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Institu
to de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Filosofia - Bélgica - Teses. 2. Feminismo - Bélgica - Teses. 3. Mística - Teses.
4. Subjetividade - Teses. I. Britto, Fabiano de Lemos. II. Universidade do Estado
do Rio de Janeiro. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

CDU 1:396

Autorizo, apenas para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta
tese, desde que citada a fonte.

Assinatura

Data

Letícia Tury Guimarães Nascimento

Um espelho para *outros* sujeitos: o poder pastoral e a mística de Marguerite Porete

Tese apresentada, como requisito parcial para obtenção de título de Doutora, ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Filosofia.

Aprovada em 24 de fevereiro de 2025.

Banca Examinadora:

Prof. Dr. Fabiano de Lemos Britto (Orientador)
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas – UERJ

Profa. Dra. Ceci Maria Costa Baptista Mariani
Pontifícia Universidade Católica de Campinas

Prof. Dr. Marcus Reis Pinheiro
Universidade Federal Fluminense

Prof. Dr. Eduardo Guerreiro Brito Losso
Universidade Federal do Rio de Janeiro

Profa. Dra. Camila Aparecida Rodrigues Jourdan
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas – UERJ

Rio de Janeiro

2025

Para Gaia Maria (*in memoriam*) e Gata Christie,
que me ensinaram o verdadeiro sentido de
alteridade.

AGRADECIMENTOS

Ao Lucas pela partilha da vida, pela escuta sempre paciente e pelas infinitas discussões e revisões do texto.

A meus pais, Denise e Telmo, pela possibilidade de trilhar o caminho da filosofia.

À minha irmã, Natália, pela paciência e incentivo.

Ao meu avô, Jacy, por me inspirar ao estudo da teologia.

À Juliana, pela torcida e revisão do texto.

Ao Jonathan, por compartilhar a experiência do estágio docente.

Ao Bruno, pelo apoio durante o processo seletivo.

Ao Maurício, pelas pequenas revisões do francês.

Aos amigos, Charlotte, Beatriz, Tainã e Guilherme, que, sem saber, não me deixaram sufocar pela vida acadêmica.

À banca de qualificação e de defesa, Camila Jourdan, Carmel Ramos, Ceci Mariani, Eduardo Losso e Marcus Reis pela leitura generosa e por todos os apontamentos que contribuíram para o desenvolvimento de minha pesquisa.

Ao Fabiano, por acreditar em mim.

À CAPES pela chance de me dedicar à pesquisa.

— Isto não pode ser.

Sempre em voz baixa, o vendedor de bíblias disse:

— Não pode ser, mas é. O número de páginas deste livro é exatamente infinito. Nenhuma é a primeira; nenhuma, a última. Não sei por que são numeradas desse modo arbitrário. Talvez para dar a entender que os termos de uma série infinita admitem qualquer número.

Jorge Luis Borges

RESUMO

NASCIMENTO, L.T.G. *Um espelho para outros sujeitos: o poder pastoral e a mística de Marguerite Porete*. 2025. 118 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2025.

A presente tese tem como objetivo montar um *arquivo* a partir de três objetos: o poder pastoral tal como pensado por Michel Foucault; o texto místico de Marguerite Porete; e a crítica feminista proposta por Luce Irigaray. Em 1976, Michel Foucault publicou o primeiro volume do projeto *História da Sexualidade*, que tinha por finalidade analisar o papel da sexualidade na sociedade ocidental, projeto que se realizou como uma genealogia da subjetividade a partir da análise dos discursos. A pesquisa então retrocedeu ao estudo de textos greco-latinos e foi finalizada no volume IV, *As Confissões da Carne*, que investiga obras dos primeiros séculos do cristianismo, abordando o tema do batismo, da penitência, da sexualidade e da confissão. A obra também busca compreender de que modo as práticas do cristianismo produzem o sujeito e que influências têm na constituição de um tipo de poder nomeado “pastoral”. Nesse contexto, Marguerite Porete, beguina que viveu entre os séculos XIII e XIV, e escreveu apenas uma obra: *O Espelho das almas simples e aniquiladas e que permanecem somente na vontade e no desejo do amor*, pode ser entendida como uma dissidência cristã da lógica confessional estudada por Foucault. Em sua genealogia da subjetividade, Foucault singulariza como a sujeição, o interior individual, é produzido a partir das práticas de disciplina intermediadas pelo pastor. É essa mediação que é colocada em cheque por Porete. A partir da teologia negativa, Porete propõe que o encontro/união com Deus seja precedido pela aniquilação da alma. Compreendendo, então, a teoria de Marguerite Porete como *contraconduta* aos termos do poder pastoral, a tese buscará pensar as consequências do pensamento da autora aos problemas da subjetividade entrevistados pela genealogia foucaultiana. Nesse sentido, a leitura da mística como *contraduta* também permitirá mostrar como o *espelho* poretiano, se articulado ao *Speculum* de Luce Irigaray, pode ser lido como uma subversão de meios e fins, possibilitando uma forma de linguagem que leva em consideração a alteridade, uma vez que possibilita a desarticulação da linguagem simbólica masculina promovida pelo poder pastoral.

Palavras-chave: poder pastoral; mística; subjetividade; aniquilação.

ABSTRACT

NASCIMENTO, L.T.G. *A Mirror for other subjects: The Pastoral Power and Mysticism of Marguerite Porete*. 2025. 118 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2025.

This thesis aims to create an *archive* built around three objects: pastoral power as conceived by Michel Foucault; the mystical text of Marguerite Porete; and the feminist critique proposed by Luce Irigaray. In 1976, Michel Foucault published the first volume of *The History of Sexuality*, which aimed to analyze the role of sexuality in Western society but ended up producing a genealogy of subjectivity through the analysis of discourses. The project then reverted to the study of Greco-Latin texts and was completed in volume IV, *The Confessions of the Flesh*, which examines works from the early centuries of Christianity, addressing themes such as baptism, penance, sexuality, and confession. The work also seeks to understand how Christian practices produce the subject and the influences they have on the constitution of a type of power named "pastoral." In this context, Marguerite Porete, a beguine who lived between the 13th and 14th centuries and wrote only one work: *The Mirror of Simple Souls*, can be understood as a Christian dissidence to the confessional logic studied by Foucault in his genealogy of subjectivity produced through disciplinary practices mediated by the pastor. Through negative theology, Porete proposes that the encounter/union with God should be preceded by the annihilation of the soul. Understanding Marguerite Porete's theory as a counter-conduct to the terms of pastoral power, this thesis seeks to reflect on the consequences of the author's thinking on the problems of subjectivity examined by Foucault's genealogy. In this sense, reading mysticism as a counter-conduct will also allow for demonstrating how Porete's mirror, when articulated with Irigaray's *Speculum*, can be read as a subversion of means and ends, enabling a form of language that takes alterity into account, as it allows for the disarticulation of the masculine symbolic language promoted by pastoral power.

Keywords: pastoral power; mysticism; subjectivity; annihilation.

SUMÁRIO

	INTRODUÇÃO: A ELABORAÇÃO DE UM ARQUIVO	9
1	A ALMA EM CRISTO	20
1.1.	O Poder Pastoral	20
1.2.	Sacramento e Liturgia: Batismo, Penitência, Confissão	36
1.3.	O batismo e a penitência	41
1.4.	Confissão: a segunda penitência	47
1.4.1.	O papel da confissão na obra de Michel Foucault	47
1.4.2.	A Segunda penitência	50
2	A ALMA NO <i>ESPELHO</i>	60
2.1	Alguns aspectos do contexto histórico da mística no século XIII	60
2.2.	A <i>Contraconduta</i> de Marguerite Porete	66
2.3.	<i>O espelho das almas simples</i> e o itinerário da aniquilação	71
2.4.	A condenação	76
2.7.	<i>O espelho</i> e a aniquilação da alma	91
3	O “EU” SEM “MIM”	95
3.1.	A linguagem mística	95
3.2.	Teresa de Ávila: uma breve caminhada pelo <i>Castelo interior</i>	97
3.3.	Do <i>espelho das almas simples</i> ao <i>espelho da outra mulher</i>	103
	CONCLUSÃO: UM ESPELHO PARA OUTROS SUJEITOS	109
	REFERÊNCIAS	116

INTRODUÇÃO: A ELABORAÇÃO DE UM ARQUIVO

A história desta tese começa há mais de 10 anos, em 2012, quando ingressei no curso de Filosofia da UERJ. No terceiro semestre da graduação, comecei uma pesquisa de iniciação científica financiada pela FAPERJ que girava em torno do problema da diferença entre a versão latina e a versão francesa das *Meditações* de René Descartes acerca do problema do erro. Após um ano de investigações no campo cartesiano, migrei para a antropologia social, quando, com o auxílio de uma segunda bolsa também financiada pela FAPERJ, atuei na pesquisa *Reparação Econômica, Justiça Social e Direitos Humanos: dinâmicas sócio-políticas em torno de indenizações, violências e sofrimentos*, que tinha por objetivo investigar os processos de indenização financeira acerca de casos de graves violações dos direitos humanos como instrumentos de reparação.

Foi no segundo contexto que surgiu meu projeto de mestrado, financiado pela CAPES. Os processos de indenização envolviam diversos atores do campo: vítimas, seus familiares, ativistas e pesquisadores. Nesse sentido, a questão que me interessou se referia à linguagem que testemunhos de vítimas e/ou seus familiares precisavam aderir para se reestabelecer na conjuntura de um tecido social possibilitando a restauração de sua dignidade.

A dissertação de mestrado diz respeito a tomada das narrativas de vítimas como uma via de acesso para a observação dos sujeitos na política contemporânea, bem como sua principal fonte de construção identitária pós-trauma. O discurso das vítimas deve ser encarado como uma forma socialmente inscrita de habitar o mundo, ao mesmo tempo em que reivindica uma posição de reconhecimento e legitimidade. As narrativas em torno do sofrimento têm como função produzir escuta, uma vez que alcançam o espaço simbólico em que se localiza a construção da experiência humana, e possuem função central na recuperação de vítimas e seus familiares. Diante dessa relação entre as categorias vítima e discurso, minha dissertação buscou responder à seguinte questão: *a identidade é produzida a partir do discurso ou o discurso é constituído a partir da identidade?*

Com tal questionamento no horizonte, o discurso inserido no estatuto do testemunho possibilitava compreender sua função na identidade das vítimas. Levando em conta problemas relativos a políticas públicas aplicadas a graves violações de direitos humanos, foi possível observar a função política e subjetiva das narrativas, dos discursos e dos testemunhos. As discussões travadas no mestrado acerca do testemunho, me fizeram perceber sua familiaridade com a confissão cristã. É possível observar essa aproximação em uma breve análise de um

trecho de *O perdão, a verdade, a reconciliação*, em que Jacques Derrida analisa o caso da Comissão da Verdade da África do Sul pós Apartheid tentando compreender de que modo o perdão se insere na lógica restaurativa dos sujeitos violados. O trecho mostra a história de uma mulher negra que teve o marido sequestrado e morto e foi convidada a escutar o testemunho do assassino. No tribunal, lhe perguntam se ela estava disposta a perdoá-lo, ao que ela responde: “Nenhum governo pode perdoar. [Silêncio]. Nenhuma comissão pode perdoar. [Silêncio]. Somente eu posso perdoar. [Silêncio]. E não estou disposta a perdoar.” (Derrida, 2005, p. 75).

Derrida observa, a partir da resposta da mulher, que o perdão está fora da alçada de qualquer instituição política ou jurídica. A ordem do perdão transcende ao governo, ao direito e ao poder político, ela se inscreve no escopo da singularidade da vítima.

Na cena mostrada por Derrida, apesar de ser possível observar os elementos cristãos presentes no corpo de um testemunho (a confissão do algoz e o perdão da vítima), não foi possível transportá-los para o ambiente jurídico. O deslocamento do perdão para o ambiente jurídico falha em promover uma espécie de *superação* do trauma, mostrando que os elementos eclesiais não servem à justiça, ao menos nesse caso.

Outro episódio em que é possível articular a confissão cristã ao testemunho jurídico é o de Pierre Rivière. O caso foi analisado por Michel Foucault em 1973 em conjunto com um grupo de estudantes. Rivière degolou sua mãe grávida de seis meses, seu irmão caçula de 7 anos e sua irmã de 18 anos. A morte de sua irmã foi testemunhada pela vizinha da casa ao lado. Após cometer os crimes, Rivière fugiu e ficou desaparecido por um mês até ser preso em uma cidade próxima no dia 9 de julho de 1835. Pierre nunca negou a autoria do crime. O dossiê apresentado por Foucault, permite analisar o primeiro interrogatório feito pela polícia, que questiona o motivo do crime, ao que Rivière responde: “Deus me ordenou para que justificasse sua providência” (Foucault, 1984, p. 19).

Alguns anos antes do crime, Pierre passou a frequentar a Igreja e estudar a Bíblia. Descobriu-se que havia frequentado a Igreja na Páscoa anterior e lhe perguntaram por que não consultou seu confessor antes de cometer o crime, ao que ele respondeu que não o fez e nem achava que deveria fazê-lo. Em um segundo interrogatório, a polícia questiona:

P: Você se arrepende, ao menos, de haver cometido esses crimes horrorosos que você confessa, de ter-se banhado no sangue de uma parte de sua família? Você sente remorsos?

R: Sim, senhor, uma hora depois de meu crime minha consciência me dizia que eu havia agido mal, e não teria recommçado. (Foucault, 1984, p. 36)

A confissão escrita por Rivière possui quarenta páginas e apresenta os infortúnios que seu pai sofreu com as perseguições de sua mãe bem como o planejamento do crime: afiou sua

foice em 24 de maio e esperou durante vários dias até encontrar uma oportunidade em que as 3 vítimas estivessem juntas para praticar o crime. Ele vestiria as melhores roupas, cometeria o assassinato e quando a polícia o encontrasse, estaria pronto para se entregar. A confissão já estava planejada antes mesmo do crime.

No cristianismo primitivo, a confissão tem como objetivo a ruptura com a identidade e o retorno à verdade. A confissão jurídica, por sua vez, possui a função oposta: reafirmar uma identidade: louco, perverso, culpado, inocente etc. Vale perceber que essa identidade é sempre dada pelo outro, o médico, o juiz ou a polícia. Desse modo, é possível perguntar: que verdade é produzida pela confissão de Pièrre Rivière? As duas categorias de confissão estão alinhadas a um eixo jurídico. No cristianismo, o padre também exerce um papel de juiz, que escuta, pune e perdoa. Nesse contexto, aquele que confessa é seu próprio algoz, que se condena a uma morte, em busca do renascimento e da conversão. A confissão permite que o pecador entre novamente na verdade e reforce os laços com a comunidade.

Quando se confessa ao padre, o cristão exerce um ato individual que é ao mesmo tempo coletivo. O fim último da confissão é a salvação da Igreja. É por esse motivo que, no cristianismo, a dimensão jurídica da condenação está ausente. Por outro lado, no contexto jurídico o júri e o juiz cumprem a função de escutar, punir, condenar ou absolver sem que o réu possua qualquer posição ativa em relação a seu próprio processo, que não o de testemunhar de forma clara e objetiva os acontecimentos. Se por um lado, a confissão cristã, coletiviza o indivíduo, a confissão jurídica individualiza o sujeito como desviante. É ele que deve confessar para ser destacado e isolado da comunidade.

Ainda no escopo da comparação entre as duas categorias de confissão, é possível notar que o padre cumpre uma função dupla: a de juiz e de médico, estabelecendo uma relação entre a subjetividade do pecador e a objetividade do pecado, no intuito de reestabelecer uma *cura*, um retorno à verdade, ao passo que no contexto jurídico, a escuta do juiz e do médico se dá de maneira fragmentada, em que o juiz se preocupa em escutar a confissão como *fato*, enquanto o médico se encarrega de ouvir a confissão como um *objeto*¹. Dessa maneira, o vínculo subjetividade-objetividade se rompe.

Se no cristianismo a confissão é o início do processo, no âmbito jurídico, a confissão é o ponto de chegada, o fim do processo e o desfecho do caso. No cristianismo, a confissão é a manifestação explícita do reconhecimento das faltas, o início da destruição do pecado. No contexto da justiça, a confissão não apaga o erro. A diferença fundamental entre os dois tipos

¹ Entendo aqui *objeto* como algo ou alguém que necessita de um diagnóstico, de uma categorização.

de confissão é justamente a conversão, a *metanoia*. No cristianismo, o sujeito se converte, na justiça, o sujeito é convertido.

É claro que não é possível perdoar ou absolver, diante da lei dos homens, um assassino confesso, mas, do ponto de vista da subjetividade relacionada à produção de discurso, a *metanoia* é o divisor de águas da questão. A discussão sobre a *metanoia* nos leva a pensar como a confissão jurídica modifica o sentido de uma “técnica de si” a partir dos vínculos sociais estabelecidos pelo cristianismo primitivo, e passa a ser um dispositivo, uma tecnologia jurídica que visa individualizar, identificar o sujeito em uma moldura e assim manter a pretensa coerência social: só um louco poderia fazer o que Pierré Rivière fez. Por outro lado, a *exomologeses* [confissão, ato pelo qual se diz a verdade] institui uma comunidade de sujeitos que rompem com as categorias usuais de identidade para comungarem em um lugar sem nome, que é o lugar da diferença, instituído pela *metanoia*. (Tury, 2021, p. 73).

Os dois casos mostram que é possível pensar a articulação entre confissão e testemunho/confissão jurídica a partir de sua positivação ou de sua negação. Foi no contexto da problemática de localização entre as duas categorias de confissão que o tema da minha tese apareceu em meio às dificuldades políticas e sanitárias de 2020, ano de ingresso no doutorado.

Ao longo dos dois primeiros anos de doutorado, das disciplinas assistidas, das reuniões de orientação e dos textos lidos, outro problema começou a se desenhar: por um lado havia os textos de Michel Foucault que comentavam o *corpus* do cristianismo primitivo, o tema do batismo, da penitência e da confissão, e por outro, os textos místicos, que me deixavam intrigada não só por sua teologia, como por sua linguagem.

Tendo, portanto, a confissão discutida por Michel Foucault no quarto volume da *História da sexualidade* como ponto de partida, mas sem saber exatamente aonde chegar, esbarrei no *Espelho das almas simples*, de Marguerite Porete, que modificou por completo o caminho esboçado acerca da relação entre confissão e testemunho. O que restou da leitura de Porete foi a relação entre subjetividade e confissão, completamente esvaziada pela postura mística da beguina, opondo-se ao modelo prescrito pelo dogma de *testemunhar, narrar e confessar* seus pecados.

No contexto do cristianismo primitivo, o batismo era compreendido como a única penitência, que redime de uma vez só os pecados. Essa compreensão se modificou na virada do século II para o século III, quando foi possível observar que mesmo batizados, os indivíduos ainda eram capazes de cair em tentação. Surgiu então, a necessidade de uma segunda penitência, a confissão, capaz de redimir os pecados pela segunda vez. Dessa forma, a recaída mostrava que o batismo deveria ser compreendido como um ato contínuo e laborioso que necessita de renovação.

Os sacramentos do batismo e da penitência funcionavam como elementos indispensáveis da conversão. Enquanto o batismo insere o sujeito na verdade, a penitência é o mecanismo responsável por atualizá-lo e restituir sua importância. A penitência e a reconciliação tinham por função assegurar uma unidade no interior de um processo complexo que necessitava de um direcionamento pastoral e espiritual.

O ato de confessar os pecados aparece pela primeira vez no Ocidente no século III com os textos de Tertuliano, que defendia a prática da *exomologese*, a confissão das faltas a Deus. Tais confissões deveriam envolver uma disciplina que levava o cristão a prosternar e se humilhar que lhe impunham uma maneira de se vestir, se alimentar e se comportar visando o bem da alma. A penitência, portanto, era um conjunto de procedimento que envolviam a manifestação da alma do penitente arrependido e que funcionava sob um regulamento e uma conduta. A *exomologeses* e os procedimentos de manifestação do verdadeiro se tornaram acessórios quando a confissão se tornou uma prática mais central da penitência.

Segundo Foucault, a confissão pode ser considerada difusa porque não se localiza em um rito único nem em um momento específico do procedimento de penitência. Contudo, é essencial porque organiza um exercício constante do penitente que tem como objetivo manifestar e tornar verdadeira a conversão instaurada no batismo, como veremos no capítulo 1.

Lendo os Michel Foucault e Marguerite Porete ao mesmo tempo, uma ideia de *arquivo* surgiu e se tornou impossível de ser ignorada. *Arquivo* aqui apresenta um caráter foucaultiano. Em *A Arqueologia do saber*, Foucault entende como *arquivo* o conjunto de sistemas de enunciados fundamentados em práticas discursivas e que aparecem como acontecimentos. É a lei daquilo que pode ser dito, aquilo que rege os enunciados como acontecimentos singulares (Foucault, 2008, p. 147).

O arquivo foucaultiano não é aquele conjunto de papéis que guarda e conserva algo para as memórias futuras, ele é o próprio “sistema de sua enunciabilidade” (Foucault, 2008, p. 147). Nesse sentido, é aquilo que impede que as coisas se acumulem como uma massa única e se inscrevam numa linearidade sem qualquer ruptura, possibilitando o agrupamento de figuras distintas.

O arquivo não é, tampouco, o que recolhe a poeira dos enunciados que novamente se tornaram inertes e permite o milagre eventual de sua ressurreição; é o que define o modo de atualidade do enunciado-coisa; é o *sistema de seu funcionamento*. Longe de ser o que unifica tudo o que foi dito no grande murmúrio confuso de *um* discurso, longe de ser apenas o que nos assegura a existência no meio *do* discurso mantido, é o que diferencia *os* discursos em sua existência múltipla e os especifica em sua duração própria. (Foucault, 2008, p. 147)

Nesse sentido, o arquivo define uma *prática* que desvela a multiplicidade de enunciados como acontecimentos regulares e não se compromete com o peso de uma tradição bibliotecária, abrindo espaço para a possibilidade de um exercício de liberdade que habita na fronteira entre a tradição e o esquecimento, promovendo as regras de uma prática enunciativa que permite se modificar regularmente (Foucault, 2008, p. 147).

A escolha de escrever um arquivo parte justamente de uma habitação da fronteira, que me acompanha desde a graduação, produzindo pesquisas a partir da antropologia e da literatura. O caminho que minha formação do doutorado percorreu não poderia ser diferente, uma vez que a minha prática filosófica encontrou um terreno fértil desde a divisa. O arquivo que se segue possui três objetos: o poder pastoral tal como pensado por Michel Foucault; o texto místico de Marguerite Porete; e a crítica feminista proposta por Luce Irigaray. Esta *é e não é* uma tese sobre Michel Foucault, Marguerite Porete e Luce Irigaray. Os três objetos *habitam* o arquivo. Trata-se de uma tese foucaultiana no que se refere à sua metodologia como a prática de arquivo. Com toda certeza este não é um texto de especialista em Foucault, mística ou feminismo. O objetivo do texto é demonstrar uma *prática*, um modo de fazer filosofia de fora e de dentro que permite colocar em perspectiva algumas tradições e produzir *outras* coisas, em última instância, um *outro* sujeito filosófico/da filosofia.

Segundo Foucault, “a análise do arquivo comporta, pois, uma região privilegiada: ao mesmo tempo próxima de nós, mas diferente de nossa atualidade, trata-se da orla do tempo que cerca nosso presente, que domina e que o indica em sua alteridade; é aquilo que, fora de nós, nos delimita” (Foucault, 2008, p. 148). O arquivo interroga de fora aquilo que já foi dito a partir da enunciação e da perspectiva. Uma vez que o arquivo é produzido por um *corpus*, o texto produzido pela pesquisa, muitas vezes, *mostra* alguns dos trechos importantes que o constituem. As longas citações de algumas das fontes presentes no texto cumprem a função de *fazer aparecer* os objetos eles mesmos.

Para além de formação de uma nova perspectiva, a montagem do arquivo também possibilita a desarticulação de uma certa tradição bibliográfica e historiográfica que imobiliza o discurso. Nesse sentido, metodologicamente, tanto a mística de Porete como o projeto de Irigaray endossam a prática arquivística foucaultiana. Marguerite Porete, mística beguina e autora de *espelho das almas simples*, escreveu um manual de instrução religiosa no final do século XIII, fruto de sua experiência mística. O texto tem como personagens centrais Dama Amor e Alma, percorrendo um itinerário espiritual que visa a negação do desejo, que antagoniza a personagem Razão e dá voz ao indizível (Deus) por meio da personagem Amor, protagonista da obra.

O espelho, reflete a experiência mística de Marguerite Porete, que buscava uma ascese prática através da aniquilação da alma, de um esvaziamento do eu e de uma (des)criação de si. Em 1310, após divulgar seu livro, Porete foi condenada à fogueira por heresia.

A personagem principal, Dama Amor visa o aniquilamento da alma e a ruptura com os vínculos que impedem sua relação com Deus e resiste ativamente ao processo de *assujeitamento*, buscando aniquilar os traços promovidos pelos dispositivos eclesiais e pelas práticas de subjetivação.

O texto místico de Porete encontra no diálogo uma maneira de se constituir e ordenar sua alma a partir da aniquilação e da conseqüente ascensão espiritual que ela percorre para se tornar aniquilada sem fornecer nenhuma solução imagética de tal rota, tornando impossível qualquer representação divina. Desse modo, a teologia poretiana é capaz de redefinir e criar condições de possibilidade para uma hermenêutica que funciona diante de *outros* jogos de sentido, *fora* da imagem, reposicionando o sujeito aniquilado na divisa, *dentro e fora, longe e perto* de Deus, como veremos em detalhes nos capítulos 2 e 3.

O projeto feminista de Luce Irigaray tem como contexto a filosofia e a psicanálise. Tanto o discurso psicanalítico como o filosófico teriam sido formados pelo falocentrismo, pautado por pares binários e opostos como por exemplo mente e corpo. Nesse sentido, o alicerce do patriarcado estaria fundado na oposição entre homem e mulher e seria o único ordenador da sexualidade, que reflete um discurso sempre sexuado. Situada nesse contexto, a reversão da opressão do feminino só seria possível diante da alteração do próprio discurso, ou seja, da linguagem e de seu funcionamento. Deve-se alterar sua estrutura gramatical no intuito de desmontar códigos e inventar novas palavras.

Não se trata de alimentar o “imaginário feminino” e proclamar traços que comporiam a edificação da identidade da mulher, muito menos de forjar meios de lhe dar voz dentro do patriarcado para fazer *como* um homem, já que assim cairíamos na armadilha falocêntrica. Há de se abalar o próprio registro simbólico associado por Irigaray a um lei inexorável que imputa a binaridade de gêneros e uma relação de parentesco ideal, heterossexual, que adota o Édipo como referência exclusiva e cujo caráter inflexível não permitiria transformações sociais. (Cossi em Irigaray, 2017, p. 12)

Trata-se de inscrever o gozo feminino no discurso a partir das lacunas da linguagem e estabelecer um discurso que figure a possibilidade de um sujeito feminino e respeite a diferença sexual, uma vez que a relação de dominação e subordinação que caracteriza a lei do Ocidente opera no campo da indiferença sexual, em que se observa uma aparente fraternidade entre cidadãos “iguais”. Dessa forma, a desarticulação da linguagem prevê um espaço na fronteira

entre dois (masculino e feminino) que estabelece uma dinâmica e promove um estilo que resiste e possibilita explodir qualquer forma, ideia ou figura previamente e solidamente estabelecidos.

O lado de fora é um refúgio extraordinário. Principalmente nesta estação, com todas as suas cores. Ele também vem para o jardim. Bem perto dela. Não se tem mais o direito de estar só, então? Ir para onde, se a casa e o jardim estão abertos a todos os que passam? Aos agrimensores onisciente, por exemplo. É preciso inventar bem depressa um abrigo que eles não conheçam. Aconchegar-se em um lugar que fuja aos seus cálculos, aos seus olhares, às suas investigações. À sua penetração. Onde? (Irigaray, 2017, p. 20)

Irigaray é adepta de um estilo de escrita mimético que tem por objetivo *reabrir* as figuras do discurso e seus conceitos como os de *ideia*, *sujeito* e *substância* para mostrar os elementos emprestados pelo feminino. Seu estilo não apresenta explicações convencionais lineares e busca, se utilizando da *mimesis*, tensionar as estruturas de força e as falhas presentes no discurso dominante falocêntrico.

Do mesmo modo que a elaboração do arquivo foucaultiano faz, o trabalho de Irigaray interroga as lacunas do discurso através da pergunta pelas condições de possibilidade da própria sistematização: como é possível afirmar a representação de algo? Em que contexto esse discurso se dá? Qual seu enquadramento no tempo e no espaço? É preciso compreender aquilo que o discurso não é capaz de representar. O projeto de Irigaray, portanto é o de criticar a ordem da indiferença sexual e sua economia especular que funciona a partir da lógica de pais e filhos para irromper a relação entre mães e filhas, tornando possível uma subjetividade feminina. Tal discussão será apresentada no capítulo 3.

Talvez o principal objetivo desta tese seja o de propor também uma *prática* que se quer desconstrutora de uma certa tradição filosófica que estanca o discurso. Essa *prática* pode se refletir na escolha das fontes, que podem parecer enxutas, na apresentação das citações, que podem parecer longas e excessivas e no tamanho do texto. Há também, é claro, as dificuldades materiais e temporais da montagem desse arquivo, que poderia ser exponencialmente maior, mais detalhado e mais complexo.

Se no mestrado, busquei compreender de que maneira um discurso constitui para a produção uma identidade/ subjetividade, no doutorado, procurei investigar como a aniquilação do “eu” é capaz de produzir um “‘eu’ sem ‘mim’” (Mommaers *apud* McGuin, 2017, p. 368), que aparece como uma espécie de alteridade que habita na fronteira da subjetividade. Para tanto, o arquivo se divide em três: a primeira parte procura compreender que tipo de subjetividade é produzida a partir da confissão cristã e do poder pastoral; a segunda busca mostrar de que maneira a mística de Marguerite Porete desmonta e desarranja *essa* produção de subjetividade;

já a terceira parte, tenta promover uma leitura da mística poretiana que funciona como uma espécie de ferramenta para pensar questões do feminismo contemporâneo.

O primeiro capítulo, *A alma em Cristo*, tem por objetivo analisar o que Foucault entende como *poder pastoral*, onde se localiza no projeto de sua obra e de que formas se atualiza, funcionando como dispositivo que produz um sistema de normatização ético-identitária promovida pela relação entre pastor-ovelha que, por meio da remissão dos pecados, tem como fim alcançar a vida eterna e a salvação.

Veremos como uma série de sacramentos – como por exemplo, o batismo, a penitência e a confissão – funcionam como dispositivos de direção de consciência ao longo do tempo no sentido de contribuir para a formação de um sujeito específico que responde a um sistema fechado de crenças e identidades.

Desse modo, a confissão possui um papel fundamental no sistema de adestramento da obediência e da renúncia por submissão ao outro, funcionando como um jogo de anulação-substituição que se dá por meio da conversão (*metanoia*) e de um exame permanente de si mesmo. Nesse sentido, será possível observar que a obediência é uma estrutura permanente que reconfigura a existência dos convertidos, que passam então a ser dirigidas pelo outro, o pastor, figurando como o instrumento principal do pastor no cenário do “governo dos outros”.

O segundo capítulo, *A alma no espelho*, tem a intenção de pensar a mística como uma *contraconduta*, termo foucaultiano que aparece em seus cursos ministrados no Collège de France entre 1977 e 1978. Ele entende o termo como lutas políticas que podem ser englobadas sob o nome de dissidência que recusam uma *conduta* e apresentam uma atitude crítica. A aula de 22 de fevereiro de 1978 foi a responsável por apresentar algumas movimentações entendidas como *antipastorais*. Nesse sentido, Foucault apresenta cinco principais movimentos que fizeram oposição ao pastorado na Idade Média: o ascetismo, as comunidades, a Escritura, a crença escatológica e a mística.

Em oposição ao poder pastoral, a mística não responde a um modelo de diretrizes, mas possibilita o contato direto entre Deus e alma, sem precisar de um intermediário, ignorando o esquema de ensino de transmissão e verdade proposto pelos pastores, desenvolvendo sua relação com o divino a partir da ignorância como saber. Para pensar a mística como uma *contraconduta* à subjetividade cristã, *o espelho das almas simples*, de Marguerite Porete parece sugerir não só uma crítica, mas também um modelo de aniquilação ou de “(des)criação” (McGuinn, 2017, p. 368) de identidades individuais pautada pela teologia negativa. Uma ascese por meio da negação e não a assunção de características positivas por meio de uma conversão.

Vale dizer que há um desafio metodológico ao analisar o texto de Porete. Por ter sobrevivido em diversas línguas vernáculas, é difícil estabelecer qual texto seria considerado o “original”. Após o reconhecimento de autoria, no século XX, Romana Guarnieri editou a única versão em francês médio manuscrita por Chantilly, publicada por volta de 1964-65.

Uma segunda versão do texto em inglês, datada do final do século XIV foi editada por M. Doiran em 1968. Em 1986, Guarnieri e Paul Verdeyen publicaram uma edição bilingue francês-latim na coleção *Corpus Christianorum, Continuatio Medievalis LXIX, Turnhout, Brepols*, derivados de um manuscrito francês produzido entre 1450 e 1530, que se aproxima do “original perdido”, mas oferece dúvidas se pode ser entendido como uma reprodução estrita. A versão latina editada por Verdeyen se apoia em quatro manuscritos completos preservados pela Biblioteca Apostólica Vaticana (Mariani, 2008, p. 16).

A edição brasileira, traduzida por Sílvia Schwartz se apoia na edição francesa *Le Miroir des âmes simples et anéanties et qui seulement demeurent en vouloir et désir d'amour* sob responsabilidade de Max Huot de Longchamps. As comparações presentes nesta tese entre a versão brasileira e a francesa, contudo, se apoiam na edição de 1986, de Guarnieri e Verdeyen.

O terceiro capítulo, *O “eu” sem “mim”*, procura compreender os desdobramentos filosóficos do texto poretiano a partir de uma articulação com Teresa de Ávila e Luce Irigaray, investigando como um modelo de (des)criação poderia ser combinado a uma leitura da crítica feminista fundamentada na diferença sexual. A *Fábula Mística*, de Michel de Certeau, torna possível traçar uma análise da linguagem mística, que tenta tornar visível as viagens indizíveis da vida interior a partir de uma “maneira de falar” e de um “estilo”.

Em seguida, uma breve leitura do *Castelo interior*, de Teresa de Ávila permite traçar um paralelo entre os textos de Porete e Irigaray diante da compreensão de uma ruptura no discurso que abre uma fronteira “entre-dois”, e que permite a construção de uma ficção de mundo onde o sujeito fala e atua no espaço místico, tornando frágil a fronteira entre o real e o imaginário, e assim produz um deslocamento do sujeito diante da (im)possibilidade de representação.

Além disso, a partir da comparação dos textos de Porete e Teresa, é possível observar a diferença de tratamento que as duas místicas tiveram em seus contextos históricos. Enquanto uma foi condenada à fogueira, no século XIV, a outra foi canonizada, no século XVII. Essa diferença de tratamento se deve a um novo olhar das instituições eclesiásticas para a mística, que, na modernidade passaram a utilizar o adjetivo “místico” para orientar uma hermenêutica daquilo que não pode ser dito, mas performado pelo discurso.

Diante dos textos e contextos das duas místicas, a leitura de Irigaray nos ajuda a compreender como a linguagem de Porete e Teresa podem oferecer mecanismos para vislumbrar a possível habitação de uma fronteira “entre-dois” lida como crítica a uma *certa* estrutura simbólica. O objetivo do terceiro capítulo é traçar um paralelo entre o poder institucional, pastoral ou eclesiástico e suas estruturas fundadas numa simbologia exclusivamente masculina, e mostrar como os textos místicos de Porete e Teresa de Ávila guardam uma espécie de resistência não só linguística como política frente à essas estruturas a partir da ocupação de um não-lugar.

O projeto de Irigaray, *Speculum de l'autre Femme*, procura, a partir de um propósito de desconstrução, repensar o sujeito masculino em sua diferença com o feminino. Nesse sentido, a linguagem mística parece se identificar com uma prática, ou uma ética segundo a qual o sujeito não se identifica consigo mesmo, nem com seu duplo, mas com um terceiro, um outro dele mesmo, permitindo pensar o feminino como alteridade.

Ao articular, portanto, três objetos: poder pastoral, mística e diferença sexual, este *arquivo* buscará responder duas questões: (1) o que há de subversivo na mística que poderia ser lido, no primeiro contexto, como uma *contraconduta* e no, segundo contexto, como uma “ética da linguagem”?; (2) que tipo de atitude filosófica, ética e política se encontra ao atravessar os espelhos de Marguerite Porete, e Luce Irigaray?

1 A ALMA EM CRISTO

1.1. O Poder Pastoral

Na tentativa de compreender o homem do desejo moderno desde a antiguidade clássica até os primeiros séculos do cristianismo, Michel Foucault propõe o projeto *História da Sexualidade*, atualmente publicado em quatro volumes. Inicialmente o projeto previa seis volumes, reformulados posteriormente, como explicitado no prefácio do segundo volume. O primeiro deles, publicado em 1976, trata da *vontade de saber* e buscava compreender uma história da sexualidade enquanto experiência a partir de sua correlação com a cultura, entre os campos de saber, os tipos de normatividade e as formas de subjetividade (Foucault, 2019, p. 8).

Entre os anos de 1977 e 1978, Foucault ofereceu o curso *Segurança, Território, População* no Collège de France buscando analisar uma genealogia da subjetividade. A aula de 8 de fevereiro de 1978 é a responsável por apresentar o breve esboço de um tipo de poder nomeado “pastoral”, bastante importante para o projeto de Foucault nos anos posteriores.

O segundo volume, publicado em 1984, que trata do *uso dos prazeres* apresenta uma revisão do plano. A retomada tantos anos após a primeira publicação o levou a empreender uma nova perspectiva:

Deveria escolher: ou manter o plano estabelecido [...] ou reorganizar todo o estudo em torno da lenta transformação, durante a Antiguidade, de uma hermenêutica de si. E foi por este último que optei ao pensar que, afinal de contas, aquilo a que me atendo – a que me ative há tantos anos – é a tarefa de evidenciar alguns elementos que possam servir para uma história da verdade. Uma história que não seria aquela do que poderia haver de verdadeiro nos conhecimentos; mas uma análise dos “jogos da verdade”, dos jogos entre o verdadeiro e o falso, através dos quais o ser se constitui historicamente como experiência, isto é, como podendo e devendo ser pensado. [...] Através de quais jogos de verdade o ser humano se reconheceu como homem de desejo? (Foucault, 2019, p. 11-12).

A revisão do projeto de estudo acerca da sexualidade, *o uso dos prazeres*, visa entender o comportamento sexual refletido pelo pensamento grego articulado aos eixos da experiência desde sua relação com o corpo, com a esposa, com os rapazes e com a verdade (Foucault, 2020, p. 9). O terceiro volume, publicado também em 1984, trata do *cuidado de si* e investiga uma arte de viver preocupada consigo mesmo, a partir dos textos gregos e latinos dos dois primeiros séculos.

Por fim, o quarto e último volume, *As Confissões da Carne*, publicado postumamente, em 2018, dedicado à problematização da carne baseando-se dos textos dos Padres cristãos dos primeiros séculos, trata do papel da hermenêutica, da “decifração purificadora do desejo”

(Foucault, 2020, p. 9) e nos permite compreender de que modo as práticas do cristianismo produzem o sujeito e que influências têm na constituição do poder pastoral, a partir do tema do batismo, da penitência, da sexualidade e da confissão.

O intervalo de publicação entre o primeiro e o segundo volumes permite averiguar temas que seriam desenvolvidos em seu projeto acerca do sujeito de desejo posteriormente. Um dos temas que nos interessa aqui é o que Foucault chamou de governamentalidade. A partir da investigação das raízes da governamentalidade foi possível compreender o que significa “governar”, tendo como contexto os dispositivos analisados em *Vigiar e Punir*, de 1975 (hospitais, escolas, prisões, disciplina etc.), levando em conta as relações de poder ali implicadas. O termo “governar”, esclarece Foucault, nem sempre teve o sentido político atual. Durante os séculos XIII, XIV e XV, *governar* possuía diversos significados, dentre eles: dirigir, seguir um caminho, sustentar, garantir subsistência e tirar subsistência de algo, conduzir alguém no sentido espiritual ou impor um regime (a um doente, por exemplo), ter uma relação verbal com o outro (entreter, falar com alguém). É apenas no século XVI que governar adquire um sentido estritamente político. Contudo, é preciso atentar para um aspecto do termo: “nunca se governa um Estado, nunca se governa um território, nunca se governa uma estrutura política. Quem é governado são sempre pessoas, são homens, indivíduos ou coletividades” (Foucault, 2008, p. 164).

Na tentativa de compreender o governo dos homens, Foucault analisa três cenários em que a figura determinante do pastor aparece: (1) grego; (2) mesopotâmico e (3) cristão. No cenário grego, a metáfora do pastor é rara, mas aparece em três momentos: primeiro, na *Ilíada* e na *Odisseia*, que designam o rei como o pastor dos povos, em segundo lugar, em textos de tradição pitagórica que se referem ao modelo do pastor, e, por fim, em duas teses, a do alemão Gruppe, em fragmentos de Arquitas, que apresenta o pastor como o modelo do bom magistrado e em Dellate (*A política dos pitagóricos*) que recusa o tema do pastor como personagem político. Além desses, a metáfora do pastor aparece também em Platão, no *Crítias*, na *República*, nas *Leis* e no *Político*. Nos três primeiros textos platônicos, a metáfora do pastor como magistrado aparece para designar uma modalidade plena do poder dos deuses sobre a humanidade, que são entendidos como seus pastores. Contudo, o magistrado-pastor não é subordinado:

Ele é meio intermediário entre o cão de guarda propriamente dito, digamos brutalmente, o policial, e aquele que é o verdadeiro senhor ou legislador da cidade. [...] não é tanto a própria essência da função política, a essência mesma do que é o poder na cidade, que será representada pelo pastor, mas simplesmente uma função

lateral, uma função que o Político chamará justamente de adjuvante, que é assim designada (Foucault, 2008, p. 186).

Na *República*, em especial, o pastor é apenas uma caricatura, aquele que se dedica inteiramente a seu rebanho e não pensa em si mesmo. O texto platônico que apresenta um pastor diferenciado é o *Político*. Nele, o homem político prescreve cuidados aos seres vivos. O diálogo apresentado na *República* tentará escapar ao tema do pastor. Para tanto, primeiramente, dá-se o processo de divisão, de classificação dos diferentes tipos de animais: selvagens, pacatos e domésticos que pode ser infinitamente classificável, mas que não resolve o problema principal: “como se dá a arte de prescrever?” Nesse sentido, o tema do pastor se torna infértil e sempre retornará às infinitas variações de classificação dos animais.

A segunda questão travada no diálogo se refere ao trabalho de pastoreio: “o que é ser pastor?”. Nesse caso, ele aparece como alguém que deve garantir a alimentação do rebanho, cuidar das ovelhas jovens, tratar dos doentes e feridos, conduzir. Tais tarefas devem ser executadas por um só pastor. Contudo, surge um problema relacionado ao modelo do pastor e à cidade que coloca em xeque sua unidade: os rivais do rei.

Se o rei for de fato definido como um pastor, por que não se dirá que o agricultor que alimenta os homens, ou o padeiro que faz o pão e que fornece alimento aos homens não são tão pastores da humanidade quanto o pastor do rebanho quando conduz as ovelhas nos pastos ou quando lhes dá de beber? O agricultor, o padeiro é um rival do rei, é pastor da humanidade. Mas o médico que trata os que estão doentes também é pastor, exerce função de pastor, o professor de ginástica, o pedagogo que cuida da boa educação das crianças, da sua saúde, do vigor do seu corpo, da sua aptidão, estes também são pastores em relação ao rebanho humano. Todos podem reivindicar ser pastores e, portanto, são rivais do homem político (Foucault, 2008, p. 191).

Desse modo, como recuperar a essência do homem político? Platão recorre então ao mito do político: o mundo gira em torno de si mesmo no sentido correto, o da felicidade, o natural, a Era de Cronos, em que havia diversas espécies de animais que se apresentavam, cada uma delas, como um rebanho. Respectivamente, há um pastor, a divindade em pessoa, no período da humanidade que não pertence à atual constituição do mundo.

Nesse tempo, a direção e vigilância de Deus se exercia, primeiramente, tal como hoje, sobre todo o movimento circular, e essa mesma vigilância ainda existia localmente, pois todas as partes do mundo estavam distribuídas entre os deuses encarregados de governá-las. Aliás, os próprios animais então se dividiam em gêneros e rebanhos sob o bordão de gênios divinos e cada um deles provia, plenamente, todas as necessidades de suas ovelhas não havendo feras selvagens, nem acontecendo que uns devorassem a outros, nem guerras, sem desentendimentos; [...] Mas, voltando ao que se refere aos homens que, então, não tinham preocupação alguma para viver, esta é a explicação: era o próprio Deus que pastoreava os homens e os dirigia tal como hoje, os homens (a raça mais divina) pastoreiam as outras raças animais que lhes são inferiores. Sob o seu governo, não havia Estado, constituição, nem a posse de mulheres e crianças, pois era do seio da terra que todos nasciam, sem nenhuma lembrança de suas existências anteriores (Platão, 1972, p. 225-226).

Sendo o pastor uma divindade, não era necessário nenhum tipo de constituição política. A política começa quando a Era de Cronos termina, o mundo passa a girar no sentido inverso, a divindade se retira e a dificuldade dos tempos começa. Para substituir o pastor (a divindade em pessoa), inaugura-se o modelo da tecelagem, rejeitando então, o modelo da divindade pastoral. Na nova era, o homem político é um tecelão. A arte da política se assemelha à arte da tecelagem, que consiste em entrelaçar. No sentido político, o homem liga, entrelaça os elementos formados pela educação, as diferentes formas de virtudes e os temperamentos opostos, o que consiste em ligar as existências, formando um *tecido*:

A estes meios de defesa, e a estes tecidos feitos de pelos que se ligam uns com os outros é que se deu o nome de vestimentas. Pois que demos o nome de política à arte que se ocupa da pólis, daremos, da mesma forma a esta nova arte que se ocupa especialmente das vestimentas, atendendo ao seu objeto, o nome de arte vestimentária (Platão, 1972, p. 234).

Nesse sentido, a partir do modelo do tecelão e da recusa pelo pastorado, a análise de Foucault acaba por concluir que a ideia do governo dos homens não é grega, e pode ser rastreada no segundo cenário, o Oriente mediterrâneo pré-cristão sob uma primeira forma de poder do *tipo* pastoral:

Encontramos no Egito, encontramos na Assíria e na Mesopotâmia, encontramos também e principalmente, claro, entre os hebreus. No Egito, por exemplo, mas também nas monarquias assírias e babilônicas, o rei é efetivamente designado, de forma nitidamente ritual, como o pastor dos homens. O faraó, por exemplo, no momento da sua coroação, na cerimônia da sua coroação, recebe as insígnias pastor. Dão-lhe o cajado do pastor declaram que ele é efetivamente o pastor dos homens. O título de pastor dos homens faz parte da titulação real dos monarcas babilônicos. Era igualmente um termo que designava a relação dos deuses ou do deus com os homens (Foucault, 2008, p. 166-167).

Neste ponto é essencial, diferenciar o poder pastoral do Oriente pré-cristão e o pastorado cristão que se institucionalizou a partir dos séculos II e III. O pastorado pré-cristão oriental implica, em uma relação entre Deus e os homens, como um poder religioso que se inicia no poder que Deus exerce não sobre um território, mas sobre seu povo, seu rebanho, sobre uma *multiplicidade* em movimento. O Deus hebreu se desloca, toma a frente de seu povo e mostra o caminho, aponta as campinas férteis, mostra o lugar de repouso etc. Tal poder tem como principal característica fazer o bem a partir de sua onipotência, cujo objetivo final é a salvação. O pastor é aquele que alimenta o rebanho e os conduz às melhores campinas, aquele que cuida do rebanho como um todo e de cada um; é aquele que zela e afasta a desgraça. No cenário hebraico, o pastor deve tudo a seu rebanho, inclusive aceitar o sacrifício pela salvação de suas

ovelhas, o que constitui o paradoxo moral e religioso do pastor, cerne da problemática do pastorado cristão (Foucault, 2008, p. 168-169).

Segundo Foucault, o Deus hebraico assumia a forma de um deus-pastor, mas não contava com pastores no interior do regime político e social dos hebreus. Por outro lado, o terceiro cenário apresenta o pastorado cristão como uma rede institucional que não pode ser encontrada em nenhum outro lugar, senão na comunidade cristã, que se apresenta sob a forma de direção de consciência e de direção de almas. Nesse sentido, a verdadeira história do pastorado, aquela que possui um tipo específico de poder sobre os homens, inicia-se no processo segundo o qual o cristianismo se organizou como Igreja, segundo uma instituição que aspira ao governo dos homens sob o pretexto de salvação. O poder pastoral formou uma densa rede institucional que se relacionava com toda a comunidade cristã, elaborando uma “arte de conduzir, de dirigir, de levar, de guiar, de controlar, de manipular os homens, uma arte de segui-los e de empurrá-los passo a passo, uma arte que tem a função de encarregar-se dos homens coletiva e *individualmente* ao longo de toda a vida” (Foucault, 2008, p. 219, grifo meu), no sentido de intermediar a relação sujeito-verdade. Foi a *Igreja cristã* que reuniu os temas do poder pastoral em mecanismos precisos aliados a instituições definidas e organizou o pastoreio como um dispositivo específico e autônomo e organizou um tipo de poder totalmente novo.

Nenhuma civilização, nenhuma sociedade foi mais pastoral do que as sociedades cristãs desde o fim do mundo antigo até o nascimento do mundo moderno. E creio que esse pastorado, esse poder pastoral não pode ser assimilado ou confundido com os procedimentos utilizados para submeter os homens a uma lei ou a um soberano. Tampouco pode ser assimilado aos métodos empregados para formar as crianças, os adolescentes e os jovens. Tampouco pode ser assimilado às receitas que são utilizadas para convencer os homens, persuadi-los, arrastá-los mais ou menos contra a vontade deles. Em suma, o pastorado não coincide com uma política, nem com uma pedagogia, nem com uma retórica. É uma coisa inteiramente diferente. É uma arte de governar os homens (Foucault, 2008, p. 2190).

A pastoral cristã desenvolveu uma ideia segundo a qual cada indivíduo deveria ser governado e se deixar governar para que fosse conduzido à salvação pelo pastor a partir de uma operação de direcionamento e obediência, e de uma tripla relação com a verdade: como dogma, como conhecimento particular dos indivíduos e como uma técnica reflexiva que comporta exames, confissões e entrevistas (Foucault, 2015, p. 36).

O texto de Hermas, datado de meados do século II, citado por Foucault em 1980, em *Do Governo dos vivos*, pode ajudar a compreender a definição do pastorado. Hermas, teria sido cristão, escravo de nascença e vendido em Roma a uma mulher. Após ter sido libertado por ela, casou-se, tornou-se um comerciante de poucos escrúpulos e enriqueceu. Seus filhos eram traidores, debochados e blasfemadores. Como castigo, Deus teria entregado a casa de Hermas

à ruína. Em uma visão, uma mulher idosa vinda do céu, a Igreja, convida Hermas à penitência e dá a ele a missão de corrigir sua própria casa e convidar todos os cristãos à penitência e a possibilidade do perdão após o batismo (Frangiotti em *Padres Apostólicos*, 1995, p. 165).

Em uma de suas *visões*, enquanto rezava em casa, Hermas percebe entrar um homem “de aparência gloriosa, vestido com roupas de pastor, coberto com pele branca de cabra, com o bernal nas costas e o cajado na mão” (Hermas em *Padres Apostólicos*, 1995, p. 191). Ao perguntar quem era, o pastor responde que foi enviado por um anjo para morar com Hermas pelo resto da vida. O pastor então o informa:

fortalece-te com os mandamentos que te darei, pois fui enviado para te mostrar, ainda uma vez, tudo o que viste antes, os principais pontos úteis para vós. Quanto a ti, anota tudo sobre os mandamentos e as parábolas. Escreverás as outras coisas, conforme eu te indicar. Ordeno que escreva primeiro os mandamentos e as parábolas, para que possas lê-los e observá-los imediatamente (Hermas em *Padres Apostólicos*, 1995, p. 192).

Hermas passa a escrever os mandamentos e parábolas indicados pelo pastor. Embora se trate de um texto que se preocupa com o contexto batismal e penitencial, ele também apresenta alguns aspectos característicos do pastorado, no contexto da direção de almas, tal como analisado por Michel Foucault.

Na sexta *Parábola* descrita por Hermas, o pastor leva-o ao campo e lhe mostra o pastor que apascentava numerosas ovelhas que viviam alegremente, de modo dissoluto, e saltitantes. O pastor que as conduzia observava satisfeito e aparentava fisionomia alegre, andando de um lado para o outro em meio a elas. Avistaram também um segundo grupo de ovelhas que se apresentavam de modo devasso, mas que não saltitavam. O pastor que acompanha Hermas lhe explica que aquele visto de longe é o anjo da volúpia e do erro, que aniquila as almas dos servos de Deus que são vazios. Ao avançarem um pouco, avistam “um pastor de porte alto e aspecto selvagem, vestido com pele branca de cabra, com bernal nas costas, e na mão um cajado rude e cheio de nós e um grande chicote. Seu olhar era tão severo que me infundiu medo” (Hermas em *Padres Apostólicos*, 1995, p. 229). O pastor de aspecto selvagem recebia do pastor mais jovem as ovelhas dissolutas que não saltitavam. Ele as conduzia para um lugar cheio de espinhos e cardos, eram açoitadas e conduzidas de um lado a outro sem nenhum descanso. Hermas pergunta ao pastor quem é aquele tão cruel e severo homem que não apresentava nenhuma piedade pelas ovelhas.

Ele respondeu: “Esse é o anjo do castigo. Ele é justo, mas foi encarregado do castigo. Ele recebe aqueles que vagueiam longe de Deus e que seguiram o caminho dos desejos e enganos deste mundo. Ele os pune conforme cada um merece, com castigos terríveis e variados. [...] Alguns são castigados com prejuízos, outros pela indignidade, outros por doenças diversas, outros por alguma insegurança e outros ainda são injuriados por

peças indignas e têm que sofrer muitas outras calamidades. De fato, incertos em suas intenções, muitos se lançam a muitas coisas, mas em nada conseguem sucesso. Dizem que não são felizes em seus negócios e não lhes entra no coração que cometeram ações más; ao contrário, acusam o Senhor. Quando são atribulados por essas provações, são entregues a mim para uma boa reeducação. Eles se reforçam na fé do Senhor e o servem, de coração puro, pelo resto de seus dias. Quando fazem penitência, as obras más que praticaram lhes entram no coração e então eles glorificam a Deus, porque é juiz justo e porque cada um sofreu justamente por suas próprias ações. Doravante, eles servem ao Senhor de coração puro e têm sucesso em tudo o que fazem, pois recebem do Senhor tudo o que pedem. Então eles glorificam ao Senhor, por terem sido entregues a mim, e já não sofrem mal nenhum (Hermas em Padres Apostólicos, 1995, p. 230-231).

Tal cena pode ser entendida como uma espécie de “estágio” primitivo do pastorado cristão, preocupado com a salvação das almas por meio da penitência. Posteriormente, com a institucionalização da religião, o pastorado formou um dispositivo de poder que começou a se desenvolver a partir dos séculos II e III, se perpetuando, visivelmente, até o século XVIII, mas que também se modificou e se deslocou consideravelmente ao longo dos quinze séculos da história, com vestígios até hoje (Foucault, 2008, p. 196-197). Segundo Foucault, Gregório de Nazianzo (276 - 374) foi o primeiro a definir a arte de governar os homens como *tékhnē tekhnôn, epistémē epistemôn*, "arte das artes", "ciência das ciências". Essa fórmula seria repetida até o século XIII sob o termo *ars artium, regimen animarum* ou regime das almas, governo das almas, o jogo do governo de uns pelos outros, visto durante muito tempo como a arte das artes (Foucault, 2008, p. 200). Segundo a análise foucaultiana, o primeiro e maior pastor é Cristo. No evangelho de João é possível observar a seguinte passagem:

2 o que entra pela porta é o pastor das ovelhas. 3 A este o porteiro abre: as ovelhas ouvem a sua voz e ele chama as suas ovelhas uma por uma e as conduz para fora. [...] (Bíblia, Jo, 10-2,3, 2000).

7 Disse-lhes novamente Jesus:

Em verdade, em verdade vos digo: (Bíblia, Jo, 10-7, 2000).

[...]

Eu sou a porta das ovelhas.

9 Eu sou a porta. Se alguém entrar por mim, será salvo;

entrará e sairá

e encontrará pastagem. (Bíblia, Jo, 10, 8-9, 2000).

Depois de Cristo, os apóstolos também são considerados pastores, que visitam seus rebanhos e que retornam para prestar conta de tudo o que lhes aconteceu. Do mesmo modo, os bispos são pastores segundo as Epístolas 8 e 17 de Cipriano (circa séc. III) (*custo dire gregem*, guardar o rebanho; *fovere oves*, cuidar das ovelhas) e segundo o texto fundamental da pastoral, de Gregório Magno (540 - 604), *Regula pastoralis (A regra da vida pastoral)*; os abades também são considerados pastores (Foucault, 2008, p. 202).

De modo geral, o pastorado cristão é fortemente marcado pela preocupação dos clérigos com as experiências espirituais dos fiéis. Ao mesmo tempo em que acompanham o rebanho, os

pastores também promovem reflexões teológicas no interior da Igreja. Os bispos, principalmente Agostinho e Cipriano, eram os responsáveis por elaborar um pensamento em comum de unificação eclesial, que seria submetido ao papa (Bourgeois em Sesboüé, 2013, p. 54).

É possível entrever que o poder pastoral se relaciona com a salvação, com a lei e com a verdade, e tem como objetivo principal conduzir os indivíduos ao caminho da salvação, submetidos à lei, à ordem, ao mandamento e a vontade de Deus, no intuito de professar *certa* verdade. A relação entre pastor e rebanho é fundamental nessa orientação. No que se refere à salvação, há uma responsabilidade recíproca entre a comunidade e o pastor, que estão ligados entre si por meio de uma relação global.

Se o chefe deixa seu rebanho se desgarrar ou se o magistrado não dirige bem a cidade, ele perde a cidade, ou o pastor perde o rebanho, mas eles se perdem juntos. Eles se salvam com eles, eles se perdem com eles. Essa comunidade de destino [...] se justifica por uma espécie de reciprocidade moral, no sentido de que, quando as desgraças vêm se abater sobre a cidade, ou quando a fome dispersa o rebanho, quem é o responsável? (Foucault, 2008, p. 222).

O pastor deve zelar por todo o rebanho e por cada um individualmente. Para tanto, Foucault mapeia quatro princípios norteadores do pastorado:

- 1) Princípio da responsabilidade analítica: uma espécie de “prestação de contas” do rebanho, coletiva e individual, na qual o pastor deve estar ciente dos atos de cada uma das ovelhas. Em João, podemos observar: “A este o porteiro abre: as ovelhas ouvem a sua voz e ele chama as suas ovelhas uma por uma e as conduz para fora.” (Bíblia, Jo, 10,3, 2000).
- 2) Princípio da transferência exaustiva e instantânea: tudo o que acontece a uma ovelha deve ser experimentado pelo pastor instantaneamente. Todos os atos das ovelhas devem ser considerados atos do pastor. Em *As Confissões da Carne*, Foucault explica:

A reciprocidade entre o pastor e o rebanho obedecia, antes do cristianismo, a um princípio de causalidade global: sobrepeso do rebanho, riqueza do rebanho; miséria do gado, pobreza de seu dono. Na forma cristã do pastorado, a reciprocidade não é mais simplesmente da ordem da causalidade, mas da identificação; e ela se estabelece, ademais, ponto por ponto; cada sofrimento de cada ovelha é uma dor que o pastor experimenta; seus progressos são seu aperfeiçoamento. A compaixão do pastor é uma identidade imediata: ele experimenta “no fundo do coração a enfermidade das almas fracas”; ele se regozija do “avanço de seus irmãos como do seu próprio.” (Foucault, 2020, p. 486)

- 3) Princípio da inversão do sacrifício: Para salvar suas ovelhas, o pastor tem de aceitar morrer, corporal e espiritualmente, e aceitar tomar para si os pecados das ovelhas. “É

precisamente quando houver aceitado morrer pelos outros que o pastor será salvo” (Foucault, 2008, p. 227). Segundo o Evangelho de João:

11 Eu sou o bom pastor: o bom pastor dará sua vida pelas suas ovelhas. [...]
 17 Por isso o pai me ama,
 Porque dou minha vida
 Para retomá-la.
 18 Ninguém a tira de mim,
 mas eu a dou livremente.
 Tenho o poder de entregá-la
 e o poder de retomá-la.

Esse é o mandamento que recebi do meu Pai. (Bíblia, Jo, 10,11;17-18, 2000)

- 4) Princípio da correspondência alternada: as fraquezas do pastor contribuem para a salvação do rebanho, assim como as fraquezas do rebanho contribuem para a salvação do pastor. É importante que o pastor tenha imperfeições, que conheça suas imperfeições, que não as oculte hipocritamente aos olhos dos seus fiéis.

Foucault afirma que o cristianismo não é uma religião da lei, é uma religião da vontade de Deus para cada um em particular. Desse modo, o pastor não é o representante da lei, sua ação será sempre individual e funciona como uma espécie de médico² que cumpre a função de cuidar da doença de cada alma, não sem antes estabelecer uma relação de dependência integral, de submissão de um indivíduo a outro. A relação de obediência que opera no pastorado codifica toda a vida da ovelha, em termos de servidão integral. Em *Segurança, Território e População*, Foucault apresenta o modelo monástico de obediência através de um exemplo:

² Cabe ressaltar que a função médica exercida pelo pastor tende a uma espécie de “prescrição” de conduta que visa a salvação. O artigo *Foucault on the Case: The Pastoral and Juridic Foundation of Medical Power*, de Thomas F. Tierney, discute a relação entre o poder pastoral e as técnicas médicas. Ainda que o poder pastoral possa estar presente na medicina numa tentativa de preservar uma dimensão subjetiva entre médico e paciente, essa relação não se dá do mesmo modo que a relação pastor-ovelha. Se por um lado, o pastor atua como “uma espécie de médico”, o oposto não se segue, uma vez que as práticas médicas não provêm a individualização do sujeito, mas minimizam a dimensão subjetiva do paciente e do médico. Segundo Tierney: “Rita Charon, Professor of Internal Medicine and English at Columbia University, has described this detached, objectifying attitude toward patients as the “process of dehumanization” that medical students undergo through their clinical training. “On the simplest level,” she writes, “people become their bodies” for the medical trainee who, in turn, becomes “the technician and asexual viewer of bodies.” This is “the most innocent level of the transformation” of medical students, according to Charon, but at a deeper level these students begin to view patients in terms of their affected organs or as examples of the disease that has caused their illness. Beyond this, medical trainees may even begin to discriminate among patients according to the interesting nature of their cases, preferring to pay attention to those with the most intriguing, challenging illnesses. [...] “When a patient gets a fever or drops a blood count or does something else that requires considerable time, work, and decision-making from the student or doctor, the trainee feels it as a personal affront. This is the most dehumanized step in the process,” (Tierney, 2004, p. 280-281) Em sentido oposto, o poder pastoral poderia ser descrito como uma forma particular de técnica de individualização importante para compreender a eficácia da governamentalidade, conceito desenvolvido por Foucault em 1977-78, no curso oferecido pelo Collège de France, associada a ideia de um soberano, identificado com uma “arte de governo” (Tierney, 2004, p. 276), comentado ao longo desta pesquisa.

É a história infinitamente repetida do monge João, a quem foi dada a ordem de ir regar, bem longe de sua cela, uma vara seca, que tinha sido plantada no meio do deserto e que ele tinha de regar duas vezes por dia. Graças a isso a vara não floresceu, mas a santidade de João, em compensação, foi assegurada. É também a prova do mestre rabugento. Quando mais o mestre é rabugento, quanto menos ele mostra reconhecimento, gratidão, quanto menos ele felicita o discípulo por sua obediência, mais a obediência é reconhecida como meritória (Foucault, 2008, p. 233).

O período entre os séculos VI e X é marcado por uma modificação penitencial, inspirado por testemunhos que colocavam em xeque o funcionamento da penitência pública, entendendo-a como “pseudo-monástica”, como veremos mais adiante. A sociedade já era globalmente cristã, mas o pecado perdeu sua gravidade sociológica diante do mundo pagão. A pastoral, então, precisou modificar seu entendimento em torno do pecado, compreendido agora, como possuindo um sentido ético. Nesse contexto, a influência monástica foi decisiva (Sesboüe, 2013, p. 98).

A partir desses problemas, a atividade dos monges celtas começou a difundir uma forma de penitência derivada da tradição monástica que correspondia à solicitação dos fiéis, compreendida como um exercício constante da vida batismal que se dava a partir de uma penitência secreta e sempre reiterável, estando descartada a excomunhão. Além disso, apresentam uma lista de pecados que remete a Evágrio Pôntico (345 - 399) e que lhes foi acessado via João Clímaco (525 - 606) e Cassiano (360 - 435). A relação apresenta sete títulos de pecados, conhecidos hoje como os “pecados capitais”. Indica os pensamentos culpáveis, os vícios e as tentações do estado monástico (Sesboüe, 2013, p.99). Na conferência V da obra de João Cassiano, o Abade Sarapião comenta:

São oito os vícios principais que afligem o gênero humano: o primeiro é a gastrimargia, ou voracidade do estômago, isto é, a gula; o segundo, a luxúria; o terceiro, o amor ao dinheiro, ou seja, a avareza; o quarto, a ira; o quinto, a tristeza; o sexto, a acédia, a ansiedade, isto é, o tédio do coração; o sétimo, a vanglória ou jactância; o oitavo, a soberba (Cassiano, 2011, p. 149-150).

Os monges praticam a confissão secreta e defendem a abertura espiritual, propondo aos demais fiéis, uma proposta de penitência secreta e reiterável. Segundo Sesboüe:

Nos mosteiros, a confissão era feita a um pai espiritual, não necessariamente sacerdote, ao menos no Oriente. Ela não comportava nenhuma absolvição. Os monges se põem a confessar os leigos dessa maneira, conservando da disciplina antiga a indicação de uma penitência ou satisfação. Para ajudá-los nisso, os abades difundem o uso de penitenciais, coleção de tarifas correspondentes aos diferentes pecados. Um clero geralmente pouco instruído se servirá abundantemente deles. As penitências se inspiram nas da antiga disciplina (jejuns, esmolas, oração), mas não têm caráter público e litúrgico (Sesboüe, 2013, p. 99).

Para além da salvação, a prática da penitência monástica também visava a obediência, que tinha como objetivo tornar-se um estado, que tende para a mortificação da vontade. Nesse

sentido, podemos apreender a obediência e a renúncia como construções do sujeito que visa à salvação, mas que, ao mesmo tempo, produz uma subjetividade, uma identidade, fazendo surgir uma prática de submissão de um indivíduo a outro, que não garante nenhuma liberdade e nenhum domínio de si sobre si mesmo, mas que funciona como condição da formação da identidade do sujeito.

O pastorado enuncia também uma relação de transmissão de verdade por seu próprio exemplo, por meio de sua própria vida. Deve ser uma direção de conduta cotidiana, que passa por observação e vigilância através da direção de consciência, que consiste no autoexame de atos diários e em seu posterior repasse ao diretor, fixando ainda mais a dependência entre pastor e ovelha. O poder pastoral é instaurado, portanto, a partir de um conjunto de mecanismos de obediência, transferência e inversões que produzem modos de individualização. O saber-fazer do pastor funciona, no cenário da Igreja cristã, como um saber preciso carregado de regras e métodos que opera por meio da verdade uma conformidade doutrinal na qual é preciso conhecer e fazer conhecer (Foucault, 2020, p. 491).

Esse processo de individualização e obediência de todos e de cada um retoma a noção grega de economia das almas que era responsável por gerir a família em seus mais variados aspectos: bens, riqueza, direção dos escravos, das mulheres e dos filhos. Vale dizer que o termo “economia” deriva de *oikonomía*, em que *oikos* se traduz por propriedade, casa, lar, no sentido do espaço físico e pessoas que o habitam, enquanto a raiz semântica *nem* tem o sentido de regular, administrar, organizar. Nesse contexto, “economia” é a administração da casa, que deve conduzir a determinados princípios capazes de garantir o bem-estar. Até meados do século XVIII, essa noção de economia foi a responsável por orientar as reflexões teóricas, guiadas pelo *Econômico* de Xenofonte, produzida na primeira metade do século IV a. C. O texto em formato de diálogo funcionava como um manual de administração para o aristocrata proprietário de terras, inspirando uma melhor forma de orientar a vida, os bens, inclusive no que se referia às virtudes femininas e o relacionamento entre os esposos. Tal concepção de economia também pode ser encontrada nos *Econômicos* atribuídos a Aristóteles (Leão em Aristóteles, 2011, p. VII-VIII).

Para melhor compreender a noção de economia das almas, é importante frisar as diferenças entre as noções de economia encontradas nos textos de Aristóteles. Os capítulos iniciais da *Política*, são responsáveis por estabelecer a família e a *pólis* como formas naturais de associação entre os seres humanos; investigar as consequências dessa associação a partir da relação de domínio e sujeição, principalmente entre mestre e escravo, apresentando as diferenças entre a “arte de adquirir” (*khremetistiké*) e a “arte de dirigir uma casa” (*oikinomiké*).

É somente no capítulo nove que Aristóteles passa a falar da moeda e dos diferentes tipos de transação, analisando as relações sociais de permuta (Leão em Aristóteles, 2011, p. XI-XII).

Nos *Econômicos*, é possível compreender a influência da obra de Xenofonte, quando Aristóteles expõe as diferenças entre a administração da casa (*oikinomiké*) e da cidade (*politiké*), apontando que a casa engloba o elemento humano e a propriedade material (Leão em Aristóteles, 2011, p. XV).

a arte política tanto se ocupa da constituição da *pólis* desde o início como zela também pelo seu bom funcionamento, depois de estar já instituída. É evidente que a função da arte econômica há de constituir igualmente em estabelecer a casa e também fazer uso dela. [...] a administração da casa é anterior à administração da *pólis*; e o mesmo se diga da sua função, pois a casa é uma parte da *pólis*. Temos, portanto, de examinar a arte da economia e a natureza da respectiva função (Aristóteles, 2011, p. 6-7).

Aristóteles diz ainda como deve ser o relacionamento com a mulher, as ocupações mais honrosas (agricultura, exploração mineira e trabalhos artesanais), o tratamento dos escravos, as responsabilidades do chefe de família na gestão doméstica e a divisão das tarefas domésticas (Leão em Aristóteles, 2011, p. XV).

O segundo livro dos *Econômicos* é o responsável por diferenciar quatro variantes do termo “economia”: (1) *basiliké* (real), que tem aplicação universal e se refere à cunhagem da moeda, às exportações, importações e despesas; (2) *satrapiké* (própria dos sátrapas³), referente à administração da receita proveniente do comércio, dos impostos, dos rebanhos e de outras atividades; (3) *politiké*, que se refere à economia da *pólis*; (4) *idiotiké*, referente à economia individual ou particular. O termo *oikonimia* também aparece pela primeira vez com um novo sentido, que se desenvolveria a partir do período moderno, como sinônimo de administração financeira e gestão da *pólis* (Leão em Aristóteles, 2011, p. XVI).

Apesar do aparecimento do termo *oikonima*, foi somente a partir de meados do século XVIII, que estudiosos franceses começaram a falar de economia política em discussões que levavam em conta o comércio, a moeda e as receitas globais (Leão em Aristóteles, 2011, p. VII-VIII).

No pastorado, a economia das almas ganha uma nova dimensão e novos pontos de referência. Opera no sentido de conduta, que através de diversos dispositivos, direcionam o comportamento.

A preocupação pastoral do magistério medieval latino, por exemplo, girava em torno de três pontos: penitência, ministério e matrimônio. Em primeiro lugar, era preciso que o pastor se

³ Governadores das províncias chamadas satrapias.

perguntasse: “Como manter nos batizados o ardor batismal apesar das dificuldades cotidianas em uma época de violência, medo e insegurança econômica? Como, também, assegurar a coesão social e eclesial regulando, quanto possível, os comportamentos e a culpabilidade?” (Bourgeois em Sesboüe, 2013, p. 116). Para resolver tais questões, O Concílio de Latrão, em 1215, instituiu a obrigatoriedade de uma confissão anual e da comunhão pascal.

A apreensão do pastorado com o ministério era de ordem prática: como afastar a *simonia* – a comercialização ilícita de indulgências, sacramentos ou benefícios eclesiásticos – ou a vida de casado praticada por alguns sacerdotes e fiscalizar a liturgia sacramental ministrada por eles? A questão da simonia era tratada a partir da contestação dos ministros, já o questionamento em torno da dignidade e da credibilidade no ministro era mais complexa e grave. Passou-se a considerar a anulação de ordenações duvidosas. Contudo, essa medida ia na contramão do princípio segundo o qual a dignidade do ministro não tem efeito sobre o sacramento. Ora, se a dignidade do sacerdote não tem nenhum efeito sobre o sacramento, por que anular sua ordenação? A discussão se manteve por um longo período, mas a partir do século XII, decidiu-se que era possível interditar o ministro, mas que se alguém tivesse sido ordenado *in forma Ecclesiae*⁴, não poderia deixar de sê-lo (Bourgeois em Sesboüe, 2013, p. 117).

O terceiro problema pastoral no período medieval estava relacionado ao matrimônio. A preocupação se dava em torno de sua dissolubilidade e de sua legitimidade. O papado de Alexandre III (1105 - 1181), no século XII, interveio em defesa de sua indissolubilidade. Sua legitimidade era regularmente afirmada se colocando contra as tendências do gnosticismo⁵ (Bourgeois em Sesboüe, 2013, p. 117).

⁴ Na forma da comunidade.

⁵ O termo gnose tem origem grega (*gnósis*) e significa conhecimento. Gnose é uma corrente espiritual e filosófica que foi desenvolvida e sistematizada nos séculos II e III, afirmando que o instrumento da perfeição e da salvação é o conhecimento de si mesmo. Sua origem remonta ao século I e a uma mistura sincréticas de elementos da cultura judaica, persa, babilônica e helenística, tendo sofrido influência também das filosofias platônica e pitagórica. A concepção da gnose entende que existem dualismos cósmicos: (Deus-matéria), moral (bem-mal) e antropológico (espírito-corpo). Nesse sentido, Deus não é cognoscível, mas transcendente e estranho ao mundo material. O mundo não seira obra de Deus, mas de um ser inferior e ele e teria se originado da desordem e da contaminação do espírito pela matéria e por isso é o reino das trevas e do erro. Para se redimir dessa condição, o único recurso que o homem tem é a libertação dos vínculos da matéria a partir da fagulha espiritual que existe nele, resíduo do mundo superior, que pode ser obtido através do conhecimento revelado. Conhecer-se enquanto um ser divino redime o homem do mal e o leva a uma união mística com Deus e à sua contemplação no reino da luz. Junto do conhecimento de si, deve-se praticar a ascese, como um estado de repouso, êxtase, beatitude e ausência de paixões. A gnose proporcionou ao cenário cristão um sistema de pensamento e linguagem que permitiram dialogar com a cultura contemporânea. Tal influência atingiu as bases da doutrina cristã criando um risco de dissolvê-la nas próprias crenças gnósticas, características do paganismo. Alguns Padres da Igreja como Ireneu (130 - 202) e Clemente de Alexandria (*circa* séc. II) refutaram veementemente os gnósticos. (Borriello, 2003 p. 460-461)

Nesse sentido, o matrimônio ilustra o pastorado como “remédio” e redirecionamento do comportamento. No século XIII, mais do que um sacramento, o casamento era entendido com um recurso utilizado pelo pastor para conter as paixões da carne. A partir das obras de Alberto Magno (1193 - 1280) e Tomás de Aquino (1225 - 1274), a teologia passou a considerar o matrimônio como um sacramento que conferia uma graça positiva da vida conjugal. A penitência também provocava questões teológicas para o pastorado. Até o século XII, era vista como sacramento, contudo, nesse período uma nova questão em torno do tema surgiu: “qual era exatamente o efeito desse sacramento, visto que Deus perdoa diretamente quem se arrepende?” (Bourgeois em Sesboüe, 2013, p. 121). A resposta para tal problema viria um século mais tarde, com Tomás de Aquino, quando se passou a afirmar a penitência também como um “remédio”, um “reestabelecimento”, uma “cura” (Bourgeois em Sesboüe, 2013, p. 121). Essas questões tornam claras as preocupações do pastorado com o que Bourgeois chamou de “emergência progressiva da subjetividade” (Bourgeois em Sesboüe, 2013, p. 121).

Desse modo, é possível observar como a discussão que se inicia no século II, relativa à imperfeição humana e ao trabalho do diabo situados no problema do batismo e da penitência, dá lugar às práticas de confissão, ritual e permanente que, de certo modo, fundamenta a relação pastor-ovelha do poder pastoral. As noções de conduta e de direção de alma contidas nessa lógica produzem um sujeito cristão obediente a seu pastor que preza pelo *reconhecimento* das faltas e busca a salvação. Esse aspecto torna claro o vínculo entre a teologia cristã e a produção de subjetividade que predomina no mundo ocidental ao longo da história, extrapolando os limites do cristianismo e fundamentando a noção de poder, conforme podemos pensar também a partir de Foucault.

Em *Qu'est-ce que la critique [Critique et Aukläung]*, Foucault entende que é possível dizer que a partir do século XV houve uma explosão na arte do governar os homens, como uma espécie de primeiro deslocamento da religiosidade, uma espécie de *laicização* da arte de governo dos homens e de seus métodos: como governar as crianças, a família, a casa, as cidades, os pobres, os mendigos, seu próprio corpo e espírito. Uma questão fundamental das sociedades ocidentais europeias nos séculos XV e XVI foi a questão “como governar?” (Foucault, 2015, p. 36). Ou seja, para Foucault, até o século XV, o poder pastoral e, portanto, a arte de governar os homens ficaria restrita ao âmbito que podemos chamar de “religioso”.

Embora o pastorado ofereça recursos que fundamentam a noção de poder, não é possível afirmar que ele se constituiu enquanto um poder político, isto é, aquele que conduz um Estado. O pastorado é um poder que permaneceu ao longo do cristianismo distinto do poder político, mesmo que a condução das almas também intervenha na gestão da vida terrena e dos bens. Isso

se dá, em larga medida, porque o poder pastoral conduz indivíduos, sujeitos, homens, e não estruturas e instituições. O cruzamento entre o poder pastoral e o poder político de forma mais sistemática se dá apenas no século XVIII. Até esse período, o pastorado se mantém como um poder específico, no qual o pastor exerce seu poder de modo místico, sobre a vida eterna e todos os dispositivos que a permeiam, enquanto o rei exerceu seu poder de modo imperial (Foucault, 2008, p. 204-205).

É importante ressaltar que o poder pastoral não era livre de agitações, revoltas, lutas e descontentamentos. Atrelada a questão “como governar”, está seu oposto: “como não ser governado?” (Foucault, 2015, p. 36-37). Sobre isso, Foucault argumenta que o debate gnóstico dividiu o cristianismo acerca do exercício do pastorado: “Quem será o pastor? Como, sob que forma, com que diretos, para fazer o quê?” (Foucault, 2008, p. 198). As lutas religiosas que resultaram em guerras eram também um assunto derivado do poder pastoral: quem tinha o direito de governar os homens e sua existência, de quem o pastor recebe tal poder, como o exerce, qual o limite de sua competência e que recursos é possível utilizar contra ele. Tais movimentações se iniciaram no século XIII e duraram até o século XVIII, mas acabaram perdendo as batalhas sem liquidar o pastorado. Mesmo que a Reforma e a Contrarreforma tenham travado batalhas contra o pastorado, os dois novos mundos não conseguiram existir para além do pastoreio, mas ao contrário, o fortaleceram, reorganizaram e se estabilizaram nos séculos XVII e XVIII:

Saiu delas [Reforma e Contra-Reforma] um formidável fortalecimento do pastorado de dois diferentes tipos: o tipo, digamos, protestante ou das diferentes seitas protestantes com um pastorado meticuloso, porém tanto mais meticuloso quanto mais flexível era hierarquicamente, e, ao contrário, uma Contra-Reforma com um pastorado inteiramente controlado, uma pirâmide hierarquizada, dentro de uma Igreja católica fortemente centralizada. Como quer que seja, dessas grandes revoltas – [...] antipastorais, não, dessas grandes revoltas em tomo do pastorado, em torno do direito de ser governado e do direito de saber como se vai ser governado e por quem, todas essas revoltas estão efetivamente ligadas a uma reorganização em profundidade do poder pastoral. (Foucault, 2008, p. 198-199)

Como adversária da arte de governar, aparece, em contrapartida, sua recusa, um deslocamento, uma atitude moral e política, uma maneira de pensar, uma arte de não ser governado desta maneira, em suma, uma atitude crítica à arte de ser governado que se dá essencialmente a partir do feixe de relações entre poder, verdade e sujeito.

Se a governamentalidade é um movimento que trata da realidade mesma de uma prática social de assujeitamento dos indivíduos pelos mecanismos de poder que reivindicam uma verdade, então, eu diria que a crítica é um movimento pelo qual o sujeito se dá o direito de interrogar a verdade sobre os efeitos de poder e poder sobre os discursos da verdade; a crítica seria a arte da inservidão voluntária, da indocilidade refletida. A crítica teria essencialmente, por função o *desassujeitamento* no jogo que

nós poderíamos chamar de política da verdade. (Foucault, 2015, p. 39, tradução e grifo meus)⁶

Tomando o *Aufklärung* de Kant como ponto de partida, Foucault tenta descrever a atitude crítica como uma postura específica em resposta ao processo de governamentalização da sociedade. Tal atitude se ancoraria também no âmbito religioso. Em resposta a uma arte espiritual ou a uma prática religiosa relacionada à autoridade da Igreja, a recusa em ser governado, levava a buscar na Escritura uma nova relação com Deus (Foucault, 2015, p.37-38).

Foucault mostra que a história da atitude crítica, especificamente no Ocidente, parece ter origem nas lutas religiosas e nas atitudes espirituais da Idade Média, justamente quando se coloca o problema “como ser governado?” Em *Qu'est-ce que la critique*, Foucault afirma:

Eu diria que uma das primeiras grandes formas de revolta no Ocidente foi a mística; e todas as formas de resistência à autoridade da Escritura e à mediação do pastor se desenvolveram seja em conventos ou fora deles, entre os seculares. Quando vemos que essas experiências e movimentos da espiritualidade servem não só como vestimentas de vocabulários, mas, principalmente, como maneiras de ser e como suporte à esperança de lutas, que podemos chamar de econômicas, populares, que podemos chamar, em termos marxistas “de classes”, eu encontro aí alguma coisa de fundamental (Foucault, 2015, p. 65-66, tradução minha).⁷

Mesmo que as revoltas insurgentes contra o poder pastoral não tenham vingado e liquidado completamente o modelo pastor-ovelha, alguns movimentos específicos –chamados por Foucault de *contracondutas* – procuraram desestabilizá-lo. Esses movimentos tinham como objetivo outro tipo de conduta que não passava pela obediência, compreendendo procedimentos e métodos de salvação de outra maneira, colocando-se, assim, no caminho do pastorado, na forma de lutas “antipastorais”. É nesse lugar que encontramos a mística, objeto de estudo do capítulo 2 desta tese, enquanto foco de oposição ao pastorado e à governamentalidade.

⁶ Et si la gouvernementalisation, c'est bien ce mouvement par lequel il s'agissait dans la réalité même d'une pratique sociale d'assujettir les individus par des mécanismes de pouvoir qui se réclament à une vérité, eh bien, je dirais que la critique, c'est le mouvement par lequel le sujet se donne le droit d'interroger la vérité sur ses effets de pouvoir et le pouvoir sur ses discours de vérité; la critique sera l'art de l'inservitude volontaire, celui de l'indocilité réfléchie. La critique aurait essentiellement pour fonction le désassujettissement dans le jeu de ce qu'on pourrait appeler, d'un mot, la politique de la vérité. (Foucault, 2015, p. 39)

⁷ Je dirais qu'une des premières grandes formes de la révolte en Occident a été la mystique; et tous ces foyers de résistance à l'autorité de l'Écriture, à la médiation par le pasteur, se sont développés soit dans les couvents, soit à l'extérieur des couvents chez les laïcs. Quand on voit que ces expériences, ces mouvements de la spiritualité ont très souvent servi de vêtements, de vocabulaire, mais même plus encore de manières d'être et de supports à l'espoir de luttas qu'on peut dire économiques, populaires, qu'on peut dire, em termos marxistas, <<de classes>>, je trouve qu'on a là quelque chose de fondamental. (Foucault, 2015, p. 65-66)

1.2. Sacramento e Liturgia: Batismo, Penitência, Confissão

Antes de demonstrar como a mística pode ser compreendida em oposição ao poder pastoral, é necessário reconstituir o sistema de normatização ético-identitária promovida pelo pastor, que tem como objetivo alcançar a vida eterna por meio da remissão dos pecados, e consequentemente, a salvação. Para tanto, instituiu-se uma série de sacramentos, como por exemplo o batismo, a penitência e a confissão.

Embora o sacramento tenha sido consolidado somente no século XII, é importante compreender sua teologia a partir da Antiguidade, já que foi nesse período que o tema começou a ser discutido no Ocidente tendo como fundamentação a tradição bíblica. Ao mesmo tempo, o Oriente não discutia a necessidade de inovar a reflexão sobre os sacramentos, mas pensava sobre a Escritura e a tradição, tendo como autores influentes Cirilo de Jerusalém (313 - 386), Gregório de Nazianzo e João Crisóstomo (347 - 407), inspirando-se nas palavras e nos gestos litúrgicos (Bourgeois em Sesboüe, 2013, p. 31).

Segundo Henri Bourgeois, as primeiras comunidades cristãs reuniam-se em culto para a oração, frequentavam o ensino dos Apóstolos, eram fiéis à comunhão e a partilha do pão. Sua forma de oração foi herdada da tradição judaica e enraizada no Antigo Testamento, nos salmos e cânticos bíblicos, mas logo tais comunidades criaram seus próprios hinos cristãos. A partir de Pentecostes, dois ritos principais passaram a estruturar a comunidade: o batismo e a fração do pão, a eucaristia. Ambos davam forma à imagem visível da Igreja como corpo de Cristo. Progressivamente, novos ritos começaram a emergir na vida das comunidades do Novo Testamento, como por exemplo as unções e imposição de mãos que invocava o dom do Espírito Santo (Bourgeois em Sesboüe, 2013, p. 32). Tais ritos tinham como objetivo obedecer ao exemplo e a ordem do Senhor.

Os sacramentos do batismo e da eucaristia carregam uma curiosidade: não são meras invenções da Igreja, são ofertados em nome de Jesus, “remontam ao Senhor Jesus, o que significa que ele é, ao mesmo tempo, seu fundador, por seus gestos institucionais relativos à Igreja, e seu fundamento, pela realização de seu mistério pascal cujo memorial animará todos aos sacramentos da Igreja” (Bourgeois em Sesboüe, 2013, p. 33). Dessa forma, a prática da Igreja era o testemunho apostólico de Cristo como experiência ritual, fazendo com que os sacramentos fossem atos entre outros, inseparáveis do conjunto da vida eclesial e dos componentes de catequese, de convivência material e espiritual, de oração de graças e de súplica (Bourgeois em Sesboüe, 2013, p. 33-34).

O sacramento era um ato concreto, inscrito num conjunto de ações da comunidade eclesial direcionadas à Deus a partir da oração, objetos do fazer e do dizer que atuavam diante de uma dupla dimensão: palavra e gesto corporal, que possuía valor figurativo. Segundo Bourgeois:

o gesto corporal tem um estatuto muito particular quando possui valor sacramental. Não é um gesto utilitário, como os da vida cotidiana (lavar-se, comer, beber, ungi-se com óleo). Ou melhor, é um gesto cotidiano que, por causa do contexto de oração em que se insere e da palavra que o acompanha, se torna figurativo. Quer dizer mais do que sua significação habitual; evoca o Reino de Deus. É uma parábola em ato cujos harmônicos sugerem e atualizam o mistério evangélico (Bourgeois em Sesboüe, 2013, p. 35).

Ao “figurar” para os fiéis, o sacramento fortalece e renova a fé. É como um ato de Deus que vem de encontro à humanidade, e pelo qual a humanidade se compromete com Deus, ao deixar manifestar a presença divina em si. Para Agostinho, o sacramento é um gesto que visibiliza a Palavra de Deus, funciona como adesão por parte dos fiéis e se manifesta pelo “amém” daqueles que já foram batizados (Bourgeois em Sesboüe, 2013).

Mesmo que não tenham teorizado sobre o papel figurativo do sacramento, alguns padres indicam suas principais referências acerca do problema. A primeira delas dá conta da aparência, da sensibilidade: o elemento (*elementum*), que são as realidades materiais empregadas na celebração: água, pão, vinho, óleo, sal e os gestos a eles relacionados (lavar-se, ungi com óleo, comer, beber). A segunda referência, trata do ministério: o sacramento é sempre presidido por um ministro, alguém que, em sentido figurado, exprime a presença e a ação de Cristo, como por exemplo, o bispo. A terceira referência é a assembleia eclesial, em que se realiza a celebração sacramental (Bourgeois em Sesboüe, 2013, p. 36).

A doutrina dos sacramentos se constitui a partir da Bíblia, vista como um ato de Cristo, e como a graça recebida de Deus a partir da comunhão com a divina trindade. Ao mesmo tempo, é memória de um acontecimento bíblico: ao se batizar, o fiel recebe o efeito do acontecimento celebrado, rememora Cristo e sua ressurreição. “Ao atualizar o que é, lembra o que foi. Faz parte da tradição escriturística” (Bourgeois em Sesboüe, 2013, p. 37).

Vale aqui fazer uma breve reflexão acerca da subjetividade no campo do simbólico e dos sacramentos. Segundo Louis-Marie Chauvet, um pensamento que busca se inscrever no campo simbólico não pode fugir à questão do ser e não pode ser separada da linguagem. Nesse sentido, a questão do ser no campo simbólico busca escavar uma brecha no sujeito a partir da linguagem: é excluído do significante que o representa e, ao mesmo tempo é incluído no mesmo significante. A brecha, constitutiva do sujeito, se dá, justamente pela impossibilidade de separação entre ser e linguagem (Chauvet, 2007, p. 113-114).

Desse modo, é possível perceber como o ritual sacramental parece operar no campo simbólico-linguístico. O sacramento é o que produz a metáfora da inserção do sujeito na verdade, é aquilo que dá conta do excesso de sentido atribuído a ele (Chauvet, 2007, p. 115). A “atualização do que é rememora o que foi” e afirma a saída do pecado a partir da ruptura, da brecha exposta no sujeito pelo campo do simbólico.

Antes do uso do termo “sacramento”, o termo “mistério” foi cogitado para designar os atos litúrgicos que remontam a Cristo e renovam a fé. No Antigo Testamento, “mistério” aparece em um duplo contexto: sobre o Apocalipse em Daniel, (Dn) em Sabedoria e Eclesiástico (Sb, Ecl) (Bourgeois em Sesboüe, 2013, p. 38).

No contexto do apocalipse, no livro de Daniel, e no que se refere à sabedoria, “mistério” se refere à revelação do desígnio secreto de Deus.

O rei ordenou que convocassem os magos e adivinhos, os encantadores e os caldeus, a fim de que interpretassem os seus sonhos. Eles vieram, pois, e se apresentaram diante do rei. O rei lhes disse: "Eu tive um sonho, e o meu espírito está ansioso por compreender-lhe o significado" (Bíblia, Dn, 2,2, 2000).

Então foi revelado a Daniel, numa visão noturna, o mistério (Bíblia, Dn, 2,19, 2000). Em resposta, diante do rei, Daniel falou: O mistério que o rei procura desvendar, nem os sábios nem os adivinhos nem os magos nem os astrólogos podem dá-lo a conhecer ao rei. Mas há um Deus no céu que revela os mistérios, e que dá a conhecer ao rei Nabucodonosor o que deve acontecer no fim dos dias. Teu sonho, e as visões da tua mente sobre o teu leito, ei-los aqui: Enquanto estavas sobre o teu leito, ó rei, acorriam-te os pensamentos sobre o que deveria acontecer no futuro, e aquele que revela os mistérios te deu a conhecer o que deve acontecer. Quanto a mim, este mistério me foi desvendado, não porque eu tenha mais sabedoria que os outros viventes, mas para se manifestar ao rei a sua interpretação, a fim de que possas conhecer os pensamentos do teu coração (Bíblia, Dn 2,27-30, 2000).

Então o rei Nabucodonosor prostrou-se com o rosto por terra e inclinou-se diante de Daniel. Ordenou que lhe oferecessem oblação e sacrifício de agradável odor. A seguir dirigiu-se o rei a Daniel, dizendo-lhe: “Em verdade o vosso Deus é o Deus dos deuses e o senhor dos reis e o revelador dos mistérios, pois tu pudeste revelar este mistério” (Bíblia, Dn, 2,46-47, 2000).

Vou dizer-vos o que é a Sabedoria e qual a sua origem; não vos esconderei os mistérios, vou-me reportar ao começo da criação, dando-a a conhecer claramente, sem me afastar da verdade (Bíblia, Sb, 6,22 2000).

Um pai, desconsolado por um luto prematuro, manda fazer uma imagem de seu filho tão cedo arrebatado, e honra agora como deus o que antes era um homem morto, e para seus súditos institui mistérios e ritos (Bíblia, Sb, 14,15, 2000).

Acerca da consequência do culto aos ídolos a escritura diz:

Não lhes bastou somente errar acerca do conhecimento de Deus, pois vivendo na grande guerra da ignorância, a tais males proclamam paz! Com seus ritos infanticidas, seus mistérios ocultos ou suas frenéticas orgias de estranho ritual, já não conservam pura nem a vida nem o casamento, um elimina o outro insidiosamente ou o aflige pelo adultério (Bíblia, Sb, 14,22-24, 2000).

Já em Eclesiástico, “Aplica-te àquilo que te é acessível e não te ocupes com coisas misteriosas” (Bíblia, Ecl, 3,22, 2000). “Ainda há muitos mistérios maiores do que esses, pois não vimos senão um pouco de suas obras” (Bíblia, Ecl, 43,32, 2000).

Sob a perspectiva da cultura helenística, do platonismo e das religiões de mistério, o termo indica uma maneira de viver purificada das paixões imediatas. No novo Testamento, a partir de sua afinidade com a cultura grega, Paulo utiliza o termo apontando que Cristo não é só o portador e revelador do mistério, mas é, ele mesmo, o mistério (Cl 2,2; 4,3; Ef 3,4; Ef 6,19) (Bourgeois em Sesboüe, 2013, p. 38).

para que os seus corações fiquem encorajados, tendo sido ligados em amor e para toda a riqueza da abundante convicção do entendimento, para o conhecimento do mistério de Deus, [que é] Cristo. (Bíblia, Cl, 2,2, 2018)

orando ao mesmo tempo por nós, para que Deus nos abra uma porta à Palavra para falarmos do mistério de Cristo pelo qual estou prisioneiro. (Bíblia, Cl. 4,3, 2000)

lendo-me, podeis compreender a percepção que eu tenho do mistério de Cristo. (Bíblia, Ef 3,4, 2000)

Orai também por mim, para que, quando eu abrir os meus lábios, me seja dada a palavra para anunciar com ousadia o mistério do evangelho. (Ef 6,19, 2000)

Vale dizer, que embora a carta de Paulo se ancore na perspectiva grega, o termo não possui relação com as cerimônias iniciáticas pagãs ou a seus respectivos símbolos e experiências descritivas. No cenário grego, o termo também denotava uma verdade revelada que deveria ser amplamente exposta (Nock, 2015, p. 201). Até o século II, o termo mistério designava uma revelação daquilo que estava escondido em Deus ao mesmo tempo em que afirmava a manifestação de seu desígnio secreto que se realiza na proximidade do fim dos tempos (Bourgeois em Sesboüe, 2013, p. 38-39). Se por um lado, “mistério” possuía um sentido de desvelamento, sem caráter ritualístico, por outro, as religiões de “mistério”, utilizam o termo para designar rituais, como podemos observar em Sb 14,22-24. Por esta razão, o cristianismo temeu que houvesse confusão ao utilizá-lo. O termo então “suspeito” se manteve fora da linguagem sacramentaria por todo o século III. A partir do século IV, as religiões de mistério perderam força e o termo se tornou comum no cristianismo tanto no Oriente a partir da influência de Cirilo de Jerusalém, como no Ocidente, a partir das leituras de Ambrósio de Milão (*Tratado sobre os mistérios*). Nesse período, o termo passou a se referir a um conjunto de realidades cristãs. A Bíblia e os acontecimentos de Cristo (sua encarnação e a Páscoa), eram encarados como “mistérios”, fazendo com que o uso do termo fosse ampliado para além dos sacramentos (Bourgeois em Sesboüe, 2013, p. 38-39).

É derivado da palavra “mistério”, o adjetivo “místico”, empregado de diversas formas, mas, principalmente, para designar o “corpo místico” ou “mistério tomando corpo”. É interessante observar como o adjetivo se liga com o uso de Paulo apontando que Jesus é, ele mesmo, o mistério, e o modo como as mulheres místicas “acessam” o mistério por meio de suas visões, no sentido de desvelamento de Deus.

“Mistério” tem origem no termo técnico *mistagogia*, que se refere à entrada nos mistérios e sua assimilação pela fé. Os textos de Cirilo de Jerusalém, Ambrósio, João Crisóstomo, Agostinho e Teodoro de Mopsuéstia (350 - 428) mostram que só passamos a compreender o sentido dos mistérios quando ele é celebrado pela liturgia (Bourgeois em Sesboüe, 2013, p. 38-39).

Ainda no século II, algumas comunidades da África do Norte traduziram “mistério” por um termo latino cotidiano “*sacramentum*”, que designava um gesto sagrado unido a um engajamento jurídico. “O sacramento é, portanto, um juramento ou um contrato que tem, simultaneamente, um aspecto jurídico e um aspecto sagrado” (Bourgeois em Sesboüe, 2013, p. 40). Desse modo, integra-se à fé bíblica um termo de uso social e jurídico, para nomear o engajamento sagrado de Deus, uma aliança em Jesus Cristo. Pelo uso comum, o termo “sacramento”, no final do século II, passou a designar os ritos eclesiais.

Segundo a Septuaginta, a “liturgia” pode ser bíblica e designar um serviço cultural. Contudo, no Novo Testamento, o termo passa a indicar o “serviço espiritual e corporal de Deus realizado pela vida na fé” (Bourgeois em Sesboüe, 2013, p. 41). Durante a Antiguidade, a liturgia era entendida como uma ação para o povo e realizada pelo povo, enquanto sujeito coletivo. Nesse sentido, para a Igreja Latina Antiga, o sacramento é mais do que uma liturgia, é um serviço eclesial que a Igreja presta a Deus e a seus membros (Bourgeois em Sesboüe, 2013, p. 41).

Embora os ritos fossem característicos das religiões de mistério, alguns Padres defendiam a necessidade de ritos no cristianismo. Justino (100 - 165), por exemplo, entendia que o sacrifício eucarístico é evidentemente espiritual já que a fé cristã é ritual. Do mesmo modo, Ireneu de Lião julgava que os fiéis tinham a necessidade do sacrifício como justificação da experiência cristã, não só porque Jesus assim decidiu, mas porque a condição humana requer gestos rituais (Bourgeois em Sesboüe, 2013, p. 43-44).

Até o século XII não existia uma lista canônica dos sacramentos, contudo, foi observada a necessidade de organizar a variedade de ritos eclesiais existentes. O batismo e a eucaristia, por exemplo, figuram em todas as listas, já que são parte do ritual de iniciação cristã (Bourgeois em Sesboüe, 2013, p. 53). Alguns autores organizaram suas próprias listas sacramentais. Tertuliano (160 – 220), por exemplo, incluiu: batismo e eucaristia, unção com óleo, imposição da mão, leite e mel (simbolizando a terra prometida batismal); Ambrósio mantinha uma lista mais simples: água, óleo e eucaristia. Agostinho ampliou sua compreensão sacramental: batismo, eucaristia, óleo, imposição da mão, ordenação, sal batismal, grandes festas litúrgicas e outros ritos recomendados pelas escrituras canônicas. A lista de Pseudo-Dionísio, o

Aeropagita, do fim do século V exerceu influência até o século XIII: batismo ou iluminação, eucaristia ou comunhão, crisma, penitência, profissão monástica e funerais. A lista de Isidoro de Sevilha, no século VIII, era também enxuta: batismo, crisma, corpo e sangue. Bispo Bonizo, italiano do século XI, compreendia como sacramentos: batismo, eucaristia, sal batismal, óleos consagrados, exorcismo, o gesto de *effeta* realizado sobre os catecúmenos e a imposição das mãos. A lista de Pedro Damiano, no século XI, compreendia o batismo, a eucaristia e a ordenação (Bourgeois em Sesboüe, 2013, p. 44-45).

Na Antiguidade e na Alta Idade Média, a teologia sacramental se organizou a partir da cultura. Muitos gestos litúrgicos têm fonte bíblica, e o cristianismo manteve reservas em relação a certos ritos que contivessem traços de paganismo. É possível examinar a influência da cultura sobre as estruturas sacramentais ao observar algumas figuras políticas, como por exemplo, Constantino (272 - 337) e Carlos Magno (742 - 814), que promoveram concílios e exigiram que algumas práticas fossem unificadas (Bourgeois em Sesboüe, 2013, p. 55).

O que nos interessa aqui é compreender que quatro instituições sacramentais que se manifestaram na antiguidade são essenciais para o estabelecimento do pastorado para a construção de uma *certa* subjetividade cristã: (1) catecumenato e batismo; (2) liturgia eucarística; (3) ministério ordenado à liturgia; e (4) disciplina penitencial.

1.3. O batismo e a penitência

Até aproximadamente o século II, o batismo era entendido como uma penitência que redimia os pecados e garantia a salvação. Acreditava-se que uma vez batizado, o indivíduo conheceria a verdade de Deus e não poderia mais pecar. O sacramento do batismo era entendido por Basílio de Cesaréia (330 - 379) durante o século IV como fonte da vida de fé, uma espécie de porta para vida espiritual. Dessa maneira, o batismo poderia ser compreendido de 3 maneiras: (1) como sacramento de fé; (2) como instituição; e (3) como “selo” único (Bourgeois em Sesboüe, 2013, p. 36).

O batismo como sacramento se realiza através da imagem de vestimenta, segundo Tertuliano, como algo que dá forma à fé, algo que a sela sacramentalmente. A fé relacionada ao batismo é mais adaptada ao mistério divino. Com isso, não é a ausência do batismo a desqualificadora da salvação, mas a falta de fé. O batismo marca a fé bíblica e institucional como celebração, como ato litúrgico exercido por meio da figura do ministro que exprime ao

mesmo tempo a iniciativa de Deus e a tradição da Igreja através de palavras e gestos (Bourgeois em Sesboüe, 2013, p. 44).

A segunda maneira de compreender o batismo se dá a partir de sua consideração global, como um sacramento que torna o fiel parte da instituição, de modo que o sinal de Deus ao mundo é eficaz ao intervir na santificação das pessoas e na constituição do povo eclesial. Ao iniciar a fé, o batismo organiza a identidade cristã e inaugura sua iniciação que se confirma na eucaristia.

De forma geral, o batismo depende da instituição de Jesus, pois foi ele quem instituiu o rito e o mistério do batismo como fundador da vida cristã e eclesial, remetendo a um gesto simbólico de purificação e reconhecimento espiritual declarado por várias tradições religiosas. Ao instituir o batismo, Jesus também teria estabelecido o mistério divino que compreende a entrada das águas do Jordão, a morte na cruz e a ressurreição, realizando o gesto de João Batista e das religiões humanas. “Quando a Igreja batiza, é Jesus que batiza” (Bourgeois em Sesboüe, 2013, p. 259). Diante desse aspecto, o batismo dá aos fiéis um caráter filial e espiritual, configura a vida de fé a partir do modelo trinário. Ele funciona como um sacramento do perdão que exprime e opera a remissão dos pecados, exercendo uma função recriadora, instituinte e reestruturante (Bourgeois em Sesboüe, 2013, p. 259).

A terceira maneira de entender o batismo compreende um aspecto característico do ato sacramental: é dado “de uma vez por todas” (*hapax*⁸) (Bourgeois em Sesboüe, 2013, p. 261). Ele se manifesta na vida do batizado uma só vez, não se repete. Segundo o Oriente, o batismo é um selo em harmonia com as Escrituras. Segundo o Ocidente, imprime um caráter em conformidade com a teologia agostiniana. Ele produz uma estabilidade irreversível que passa a (re)orientar a existência humana (Bourgeois em Sesboüe, 2013, p. 261).

Nesse sentido, o batismo funciona como um selo. Não é apenas uma condição espiritual e jurídica que recebe ou celebra os atos sacramentais subsequentes, mas uma relação concreta e permanente que atravessa também outros sacramentos: está presente na crisma, na eucaristia, na penitência, no matrimônio, na ordenação e na enfermidade. Em cada um dos sacramentos, há uma característica batismal. “Pode-se dizer que o *hapax*, o batismo tem um sentido escatológico: ele exprime a presença da proximidade do Reino e qualifica o crente para ser testemunha da esperança em um mundo frequentemente desiludido e desorientado” (Bourgeois em Sesboüe, 2013, p. 263).

⁸ Algo que é dado uma vez só. (Palavra ou expressão que designa algo que só existe um único exemplo, em determinada língua, época ou autor).

No processo de expansão da Igreja pelo mundo mediterrâneo, praticava-se o batismo de adultos. Contudo, o batismo requeria uma preparação que consistia numa conversão de fé e uma conversão de vida, instituído pelo catecumenato, que conhecemos através de textos de Hipólito (170 - 236), Tertuliano, Cirilo de Jerusalém, João Crisóstomo, Teodoro de Mopsuéstia, Ambrósio e Agostinho. A formação dos catecúmenos durava três anos e suas atividades de iniciação variavam entre leitura da escritura, oração e ritos comunitários (Sesboüe, 2013, p. 61).

Tendo cumprido as atividades remotas, os catecúmenos deveriam se inscrever para a preparação do batismo, realizada na noite pascal. Os pleiteantes eram então apresentados por seus padrinhos ao bispo, que examinava sua vida durante o período de preparação remota, buscando traços da conversão, que segundo Hipólito poderiam ser verificados a partir de uma espécie de lista investigativa: se viveram honestamente durante o catecumenato, se respeitaram as viúvas, se visitaram os doentes etc. De catecúmenos, os pleiteantes se tornavam “os que vão ser iluminados” (*photizômenoi*) no Oriente e “eleitos” (*electi*) no Ocidente. Iniciava-se, desta maneira, as “núpcias” espirituais, um tempo de alegria e preparação batismal que também era um tempo de provação e combate espiritual. Seguiam-se quarenta dias de exercícios e treinos com orações, jejuns e escuta frequente das catequeses. (Sesboüe, 2013, p. 61- 62).

Os exercícios realizados ao longo do período manifestavam a sinceridade do arrependimento e tinham como objetivo atrair a misericórdia de Deus. O jejum tinha como função exorcizar os demônios que atacavam até o último momento para impedir o catecúmeno de se batizar. A preparação era feita a partir de uma série de exorcismos praticados do decurso das celebrações em comunidade, em que clérigos ou leigos habilitados pronunciavam sobre eles uma oração de exorcismo e um movimento de imposição de mãos, que tinha por finalidade afastar os demônios e purificar o eleito para a recepção do Senhor. (Bourgeois em Sesboüe, 2013, p. 63). Vale dizer que tal doutrina foi elaborada para adultos ou crianças em idade de confessar pessoalmente sua fé. Todo o ritual de preparação tornava evidente a ligação entre fé e batismo, agora “vestida” pela iniciação cristã. Segundo Bourgeois:

pelo batismo, os acontecimentos confessados no Credo se tornam acontecimentos para o neófito. O batismo comporta ainda a remissão dos pecados: esse aspecto está muito presente na preparação batismal, com todo o seu cortejo de exorcismos e de imposição de mãos (Sesboüe, 2013, p. 63).

Após ritos batismais, os fiéis eram considerados homens livres. Realizava-se então a celebração da eucaristia, em que os convertidos comungavam pela primeira vez. Nas comunidades de meados do século II, a vida cristã era aquela vivida sob o símbolo da penitência e uma vez tendo recebido o batismo, o cristão recebia também a penitência relativa a seus

pecados anteriores, passando a se comprometer, pelo batismo, a viver uma nova vida, modificada pela conversão (*metanoia*), instaurada ao longo da preparação pré-batismal. Seus costumes pagãos anteriores não faziam parte desta nova etapa. Os pecados cometidos no início do período pós batismal eram entendidos como marcas de um retorno à antiga vida e seus modos depravados. A penitência era o dispositivo que resgatava a conversão batismal:

A penitência é, portanto, antes de tudo, na Igreja um exercício contínuo da vida batismal. Os fiéis tornavam-se culpáveis por faltas cotidianas que feriam a fraternidade cristã. Esses pecados eram objeto da confissão ou *exomologese* dominical que precedia a celebração da eucaristia e tinham em vista a reconciliação fraterna (Sesboüe, 2013, p. 89).

O símbolo batismal funcionava como a remissão dos pecados, um renascimento para a vida, a entrada no mistério da morte e da ressurreição. A crisma, portanto, operava como sua confirmação, como o dom do Espírito Santo que desceu sobre Jesus na ocasião de seu batismo. O rito da crisma pertence ao escopo da conversão. Os dois sacramentos atuam em conjunto: o primeiro inicia, o segundo, confirma (Sesboüe, 2013, p. 67).

O rito do batismo simboliza a entrada no mundo da incorruptibilidade. Como é possível, então, conceber o pecado em tais condições? E se o batizado recai, como é possível resgatá-lo? O vínculo subjetividade-verdade é adquirido de uma vez só pelo batismo, e, desse modo, não poderia haver dissociação entre esses dois elementos. Em *As Confissões da Carne*, Michel Foucault (2020) entendeu o batismo como um ciclo da verdade: aquele que foi iluminado, cujos pecados foram redimidos, entrou na verdade. Essa é uma das linhas do pensamento cristão primitivo: há entre o sujeito e a verdade uma relação essencial que se dá por meio do batismo e não pode ser desfeita.

Por outro lado, há outros textos do mesmo período (século II) que nos impedem de considerar que o cristianismo primitivo é uma religião de pessoas puras e perfeitas que não podem recair. Um dos motivos que nos leva a acreditar nessa perspectiva é que havia um número de formas rituais que mostrava para os cristãos, batizados e membros da comunidade, que existe sempre a possibilidade de pecar sem sair da Igreja, sem perder o estatuto de cristão. Esses rituais foram atestados desde o fim do século I e início do século II, justamente durante o período que o batismo era entendido como penitência única. Havia, contudo, a *possibilidade* de pecar, a *necessidade* de se arrepender e de se livrar deles por um movimento de *metanoia* (conversão), interior à relação entre sujeito e verdade.

Essas formas rituais, já presentes no século II, diziam respeito à confissão pública das faltas, ao comparecimento à prece sem consciência pesada (*Didaqué*), e ao agradecimento do pão após a confissão dos pecados nas reuniões dominicais. Nos ritos, toda a comunidade era

chamada a tomar parte do arrependimento que cada um deve provar e manifestar. É papel da comunidade se mostrar compassiva e misericordiosa com todos e “reconduzir os extraviados” (Foucault, 2020, p. 109). Arrependimento e perdão, eram, portanto, parte intrínseca da existência dos fiéis e da vida da comunidade, antes mesmo da instauração de outra penitência.

O batismo instaura não só a verdade, mas também a *metanoia* na vida do cristão. Ela é um esforço constante da alma que deve permanecer voltada para a verdade. A *metanoia* é também uma ruptura pela qual o cristão se desprende de seu passado, de suas faltas com o mundo e se volta para a luz e para a verdade. Também é importante notar o papel da eucaristia na iniciação cristã. Os dois sacramentos unem a Cristo e oferecem identidade eclesial e responsabilidade pelo testemunho evangélico. Não há uma hierarquia do dom de Deus entre o batismo e a eucaristia, eles se apresentam de maneiras distintas e conjuntas. Enquanto o batismo redime “de uma vez” os pecados, a eucaristia lembra “a cada vez” a conversão (*metanoia*) (Bourgeois em Sesboüe, 2013, p. 270).

Em *História da Sexualidade IV: As Confissões da carne*, Foucault (2020) apresenta a discussão em torno da possibilidade de uma segunda penitência, citando uma passagem do Pastor de Hermas que retoma o problema do batismo. Em conversa com Hermas, um anjo confirma que só há penitência pelo batismo:

Eu disse: “Senhor, ainda quero te fazer outra pergunta.” Ele respondeu: “Pergunta.” Continuei: “Ouvi alguns doutores dizendo que não há outra conversão além daquela do dia em que descemos à água e recebemos o perdão dos pecados anteriores.” Ele me respondeu: “Ouviste bem. É assim mesmo. Aquele que recebeu o perdão de seus pecados não deveria mais pecar, e sim permanecer na pureza. Entretanto, como queres saber tudo com pormenores, eu te explicarei também isso, sem dar pretexto para pecar aos que hão de crer ou aos que começaram agora a crer no Senhor, pois tanto uns como outros não têm necessidade de fazer penitência dos seus pecados, pois seus pecados passados foram abolidos. Para os que foram chamados antes destes dias, o Senhor estabeleceu uma penitência, pois o Senhor conhece os corações. E sabendo tudo de antemão, ele conheceu a fraqueza dos homens e a esperteza do diabo em fazer mal aos servos de Deus e exercer sua malícia contra eles. Sendo misericordioso, o Senhor teve compaixão de sua criatura e estabeleceu a penitência, e deu-me o poder sobre ela. Todavia, eu te digo: se depois desse chamado importante e solene, alguém seduzido pelo diabo cometer pecado, ele dispõe de uma só penitência; contudo, se peca repetidamente, ainda que se arrependa, a penitência será inútil para tal homem, pois dificilmente viverá.” (Pastor de Hermas em *Padres Apostólicos*, 1995, p. 197-198)⁹

O Texto do *Pastor* apresenta um problema doutrinal, tendo exercido influência decisiva sobre as futuras institucionalizações das condutas penitenciais e funcionava como um elemento sociológico ao descrever a comunidade cristã de Roma. O aumento do número de comunidades fez decair o fervor de cada uma delas e acabou por tornar maior a população de pecadores, que

⁹ Cf. Foucault, 2014, p.155-156.

pareciam preferir costumes da vida pagã ou seguir uma fé misturada com doutrinas estrangeiras. Há ainda, aqueles hesitantes, de “coração duplo”, os heréticos, os não praticantes, que não frequentavam mais a comunidade (Sesboüe, 2013, p. 90). A conversa com o anjo funcionou como prova durante muito tempo para afirmar que no cristianismo primitivo não existiria nenhuma outra penitência senão o batismo e como testemunha de que em meados do século II, um novo recurso para os pecadores batizados foi instaurado: uma única penitência.

Segundo Foucault, na fala do anjo, estão contidas duas categorias de pessoas a quem se dirige a prática da penitência: (1) “aqueles de que se diz que agora se põem a crer no senhor, isto é, aqueles cuja conversão é atual ou futura. E para esses o texto parece dizer: haverá uma só e única penitência” (Foucault, 2014, p. 156) e (2) “para os que já são convertidos, para os que já foram batizados, para os que já foram chamados a crer outrora ou em tempos passados, para esses há outra lição, outro ensinamento e a possibilidade de uma penitência” (Foucault, 2014, p.156). Para a segunda categoria de pessoas, Deus teria instaurado uma penitência, cuja razão deve ser procurada na fraqueza do homem, nas artimanhas do diabo e na misericórdia divina. Ela deve ser uma penitência única e não pode ser repetida infinitamente, senão, não haverá efeito nenhum.

Há, portanto, aqui, dois conceitos diferentes: (1) batismo, como uma remissão, que pressupõe uma conversão-penitência anterior; (2) penitência, orientada para a reconciliação a partir de uma conduta diligente e durável. Os dois sacramentos pertencem ao escopo da penitência e da remissão, simultaneamente, mas possuem uma diferença fundamental de classificação: o batismo é, em primeiro lugar, uma remissão, enquanto a segunda conduta, é primeiro – como seu próprio nome sugere – uma penitência e, depois, uma remissão (Sesboüe, 2013, p. 91).

Até então, não se admitia nenhuma falta grave para os batizados. A ideia de que o batismo era a única possibilidade de penitência foi chamada pelos eruditos alemães de *Tauftheorie*, a teoria do batismo. No entanto, após o batismo, para o pastor de Hermas, é possível conceber ainda uma última penitência. Sem ter qualquer escritura como fundamento, o pastor utilizou-se da revelação celeste para basear sua posição (Sesboüe, 2013, p. 92). Segundo o anjo, a possibilidade de resgate por uma nova penitência, só pode ser destinada às pessoas já batizadas que recaíram por fraqueza humana ou artimanha do diabo. Ela funcionava do seguinte modo: uma penitência coletiva na forma de um jubileu que permitia a cada um fazer penitência, arrepender-se, e conseqüentemente, ter seus pecados remitidos. A teoria do Jubileu, portanto, vem corrigir a teoria do batismo (*Tauftheorie*), e mais tarde traria à tona a concepção de uma penitência infindamente renovável. Foucault resume: “Logo, teria havido um primeiro

tempo: só há penitência no batismo; um segundo tempo: vai haver uma vez uma penitência coletiva para todos os que desejam se arrepender; e, enfim, num terceiro tempo, uma penitência renovável para todos” (Foucault, 2014, p. 157).

Diante desse cenário, Foucault levanta uma questão: qual seria o significado da repetição da penitência? Se antes era possível admitir uma única penitência (batismo) isso se dava porque no cristianismo primitivo acreditava-se uma religião de perfeitos, puros, e de pessoas incapazes de cair em pecado. Também significava dizer que o batismo proporcionava o acesso à verdade, à luz, à perfeição que não poderiam permitir a “recaída”¹⁰. Para Foucault, este é um problema da relação do sujeito com a verdade, de *como* a verdade é inserida no sujeito por meio do batismo, e de *como* o sujeito é inserido na verdade por intermédio da penitência.

creio que com o Pastor temos o aparecimento de algo novo: a instauração de uma penitência pós-batismal que, primeiro é uma instituição bem específica e delimitada e que, segundo, tem uma economia e em breve terá um ritual, em breve terá efeitos bem particulares e, até certo ponto, diferentes do batismo ou não assimiláveis ao batismo. Em outras palavras, trata-se de passar de uma *metanoia* que já permeava toda a vida dos cristãos batizados, mas que no fundo não era mais que a própria *metanoia* do batismo em seus ecos, seus prolongamentos, a uma *metanoia* segunda. Não é mais o prolongamento da *metanoia* batismal. É o problema da repetição dessa *metanoia*, do verdadeiro recomeço do ato inteiro pelo qual os cristãos se purificam dos pecados que cometeram. Em outras palavras, tratou-se, para o cristianismo, a partir de meados do século II (e o texto de Hermas é a primeira manifestação disso, a meu ver), de pensar algo que o cristianismo ainda não havia pensado, que é o problema da recaída, do recomeço da *metanoia*, da repetição do resgate. (Foucault, 2014, p. 164)

Em *As Confissões da Carne*, Foucault pergunta como é possível um batizado obter novamente o perdão no caso de infração dos compromissos estabelecidos no recebimento da graça. A salvação que só pode ser obtida pelo batismo quando ainda não se é cristão, só pode ser permitida aos batizados através da penitência. Desse modo, a segunda penitência se destina apenas àqueles que já contam com a graça do batismo, mas que, ainda assim, *recaíram*.

1.4. Confissão: a segunda penitência

1.4.1. O papel da confissão na obra de Michel Foucault

Foucault anunciou seu interesse pela confissão pela primeira vez em 1970, tematizando a questão por quase uma década (Tell, 2010, p. 97). Em 1979, anunciou uma revisão do

¹⁰Foucault utiliza este termo para referir aos batizados que voltaram a pecar.

problema e no momento de sua morte estava trabalhando no quarto volume da *História da Sexualidade* que trata da confissão cristã.

Ao publicar o primeiro volume da *História da Sexualidade*, em 1976, Foucault torna clara a importância do tema da confissão, observando que a sexualidade é algo do qual se fala através dela. Para entender melhor tal questão, seria necessário investigar a história da confissão desde a Idade Média, incluindo tratar dos temas da confissão jurídica, com ênfase, principalmente, na inquisição e na confissão penitencial. Vale dizer que para Foucault, a prática cristã da confissão é crucial para compreender o nascimento da psicanálise, bem como o discurso da sexualidade e a distinção entre carne e corpo. O plano inicial de Foucault era analisar uma *História da Sexualidade*, quatro tipos de sujeitos constituintes da sexualidade: a mulher histérica, a criança que se masturbava, o casal malthusiano e o adulto perverso. Tal projeto acaba caindo por terra nos anos posteriores, quando foi levado a examinar os textos gregos e latinos sobre a problemática da confissão (Elden, 2005, p. 24).

Foucault aponta que no século XVIII, os mecanismos de confissão eram utilizados na cruzada contra a masturbação infantil, já que as crianças deveriam se confessar à família e ao médico. Já na psiquiatria do século XIX, a confissão sexual era vista como “curativa”. A pesquisa de Foucault iniciada nos anos 70, que tinha como objetivo analisar o papel do poder psicanalítico da política penal colocou em jogo muitos temas que ele examinaria posteriormente em seu trabalho sobre a sexualidade. Para ele, a confissão é a primeira característica de uma tecnologia da sexualidade, algo que deve ser inserido dentro de um discurso organizado, em torno da relação de poder (Elden, 2005, p. 28).

O tema da confissão também foi de interesse em alguns cursos proferidos no Collège de France, incluindo aqueles que fizeram parte da escrita de *Vigiar e punir*. A análise do “delinquente” presente no texto de 1975 é o que torna possível a substituição das causas pelos efeitos da confissão. Para analisar este aspecto, Foucault recorre ao ritual da penitência, que se inicia com o monaquismo do século IV e termina com psicanalistas e sexólogos do século XX sugerindo que as práticas penitenciais da igreja primitiva foram secularizadas e difundidas por toda a extensão da sociedade. Esse modelo parece apresentar uma espécie de “evolução” da confissão, que se fundamenta em um desligamento gradual de um código jurídico de proibições. Se, anteriormente o conteúdo da confissão era determinado por atos ilegais de penitência, como fornicação, por exemplo, no início do século XVI, o conteúdo da confissão cristã foi sendo direcionado mais aos pensamentos do que a ações dos penitentes. O exame minucioso de si é anterior às ações. Ela passa a ser agora uma forma retórica que explica a origem e antecipa o delito. Foucault conclui que há uma continuidade direta entre confissão e panóptico, uma

tentativa de ter direção espiritual para funcionar dentro da disciplina. A confissão fazia parte dos mecanismos estabelecidos em quartéis, escolas e hospitais com ênfase na vigilância, na arquitetura das instituições e na preocupação com a visibilidade. Nesse sentido, a lógica do panóptico é confessional e retórica, integrada a uma sociedade da vigilância (Tell, 2010, p. 105-107).

Em 1976, quando publicou a *História da Sexualidade I*, a crítica à confissão já estava bem estabelecida pelo menos desde as palestras proferidas no Brasil, em maio de 1973, nas quais apontou a confissão como uma tecnologia de exame, que tinha por função substituir eventos concretos por uma origem abstrata, e funcionaria como um ponto de aplicação pelo poder. Nesse sentido, a sexualidade substituiu o delinquente como origem, e o objetivo de Foucault era, então compreender o conceito abstrato da chamada “sexualidade”. A esta época, Foucault descreveu como a confissão se separou dos costumes eclesiásticos no século XVI e passou a habitar as ciências humanas. Não se tratava mais de dizer o que foi feito ou como foi feito, mas de reconstruir o ato, os pensamentos, as obsessões, as imagens, desejos e modulações que o acompanhavam (Tell, 2010, p. 107).

Três anos após a publicação da *História da Sexualidade I: A vontade de saber*, em 1979, Foucault revisou sua tese sobre a confissão a partir da análise dos pitagóricos, estoicos e epicuristas anteriores ao advento do cristianismo em suas práticas de confissão. Ao contrário das variantes cristãs, o papel da confissão nos gregos antigos não pode ser entendido como prática de dominação. No contexto do pensamento Foucaultiano da *História da Sexualidade I*, em que a confissão ocupa um papel central do exercício do poder moderno, como uma extração forçada da verdade sexual à serviço de um poder regulador, esta é uma mudança radical (Tell, 2010, p. 95).

Foucault percebe que os elementos das tecnologias de si presentes nos gregos são fundamentalmente diferentes da confissão cristã. Em *O cuidado de si*, ao analisar *Sobre a ira*, de Sêneca, observou que a descrição detalhada das práticas antigas de si parecia, à primeira vista, com a confissão cristã, mas guardava uma diferença fundamental: nas práticas de si estoicas, o objetivo do exame não era revelar a própria culpa, e nem poderiam ser colocadas em uma única categoria de discurso. Na tentativa de distinguir a confissão cristã e as tecnologias de si presentes nos gregos ele aponta que o segundo grupo deve ser entendido em termos da antiga prática da *parresia*. Tal aproximação e diferença entre os dois modos de confessar serão discutidas por Foucault ao longo de toda a década de 80 (Tell, 2010, p. 109).

Ainda no início da década de 80, Foucault parece ter chegado a algumas conclusões acerca da confissão cristã e sua respectiva subjetividade. Palestras do período apresentam essas

conclusões, e uma, em particular, *Do Governo dos vivos* analisa a noção de “dizer a verdade” e oferece uma análise dos modos cristãos de confissão, como veremos mais adiante. Na palestra intitulada *Malfazer, dizer verdadeiro*, proferida em maio de 1981, Foucault descreve a confissão como o ato segundo o qual o sujeito afirma aquilo que é, vinculando-se a uma verdade, colocando-se numa relação de dependência com o outro e modificando a si mesmo (Elden, 2005, p. 30).

O interesse de Foucault pela confissão não fica restrito apenas às *Histórias da Sexualidade* e seus relativos cursos, mas também desempenha um papel importante em três projetos menores, como nas memórias confessionais de Pierre Rivière e Herculine Barbin, e pela coleção da *Le Désordre des familles: Lettres de cachet des Archives de la Bastille au XVIII^e siècle*.

Para Davi Tell, a característica principal da confissão a partir da perspectiva foucaultiana é sua função metonímica. De certa forma, ela “implantaria” origens por detrás das superfícies, “criminosos” por detrás de “delinquentes”, e “sexualidade” por detrás de corpos e prazeres. Consistia, portanto, em criar a origem do ato pecaminoso ou do delito, inserida por uma série de mecanismos e enunciados. Nesse sentido, para Foucault, a confissão seria uma forma retórica capaz de retransmitir o exercício do poder, possibilitando novas formas de controle, como por exemplo, o poder disciplinar e o biopoder, tornando-a condição para o exercício do poder moderno (Tell, 2010, p. 113). Para ele, Foucault é retórico por sua percepção de que o poder funciona metonimicamente, intensificando seus efeitos ao substituir eventos por origens.

1.4.2. A Segunda penitência

Tendo em mente o lugar da confissão da obra de Foucault, passaremos a analisar mais detidamente suas problematizações. A percepção do batismo como penitência, que redime de uma só vez os pecados, se modificou na passagem do século II para o século III, quando se percebeu que mesmo batizado, o indivíduo era capaz de ser seduzido pelo diabo e cair em tentação. Surge então, a necessidade de uma segunda penitência, pela prática da confissão, que redime mais uma vez os pecados. A recaída simboliza a vida batismal e o signo do batismo, não como ato “mágico”, mas como um ato contínuo, laborioso, que necessita de renovação. A fé obtida nos anos de preparação batismal é indispensável, mas não opera sozinha pelo perdão dos pecados. A memória do batismo não é suficiente, é necessário o arrependimento, para que a situação penitencial se instaure (Bourgeois em Sesboüe, 2013, p. 272).

Batismo e penitência são elementos fundamentais da conversão (*metanoia*), já que a penitência é o dispositivo que atualiza o ato batismal e restitui sua importância. Há, contudo, algumas diferenças importantes entre os dois sacramentos. (1) O primeiro diz respeito do papel do ministro: o sacerdote responsável pela penitência escuta o fiel que faltou com sua promessa, enquanto o sacerdote que realiza o batismo não cumpre esta função; (2) o “dom” batismal, torna a vida menos laboriosa, de modo que o batismo não exige uma pena temporal, enquanto a vida do penitente, é marcada pelos ritos penitenciais e pela interferência do pastor; e (3) o batismo não se repete. Segundo Bourgeois:

[o] batismo e [o] sacramento da penitência-reconciliação se reconhecem complementares. Não se confundem, nem o segundo repete o primeiro: o sacramento da penitência não é, propriamente falando, “um novo batismo”, mas ele reatualiza o batismo no concreto de uma existência na qual o pecado ainda tem lugar. Isso significa que o pecado tem duas faces. O batismo manifesta sua essência íntima (falta de fé, compromisso com as forças do mal, a forma adâmica comum e tradicional) e anuncia sua derrota, como atesta a derrota da morte. A penitência-reconciliação reconhece seu caráter durável sob o modo de infidelidade ao batismo. Juntos, batismo e sacramento da penitência dão testemunho da identidade paradoxal do pecado. O batismo tem, assim, dois modos sacramentais de atualização: a confirmação, que, de uma vez por todas, exprime o alcance espiritual e eclesial desse ato fundador, e a penitência, que na repetição da vida histórica, mostra seu limite atual, na expectativa do Reino (Bourgeois em Sesboüe, 2013, p. 272-273).

A penitência teve duas formas ao longo da história: pública e privada; e se apresentou a partir de várias linguagens e de diferentes aspectos: sacramento da conversão, penitência, perdão, reconciliação com Deus e cura. A história da penitência como reconciliação é atravessada por imprevistos e conflitos, e, para assegurar alguma unidade dentro desse processo complexo, era preciso um senso pastoral e espiritual, de modo que o magistério estivesse atento às práticas de penitência.

As primeiras instituições penitenciais aparecem no século III, no Ocidente, a partir de Tertuliano e no Oriente a partir dos escritos de Orígenes. É possível ler o tratado *A Penitência*, de Tertuliano, como um apelo convincente à penitência dirigida aos catecúmenos. Aqueles que compreenderam o mistério do perdão realizado no batismo deveriam se satisfazer com a misericórdia divina que dispôs um novo perdão para quem recaiu. Entendendo como “mais uma chance”, Tertuliano defende uma segunda penitência única, assim como Hermas, já que possibilitar sua repetição seria um convite ao pecado e uma ofensa à misericórdia divina. Sob essa ótica, a segunda penitência ainda participa da unicidade do batismo.

Como mostra Sesboüe, Tertuliano entende o batismo como uma nova chance de remissão dos pecados promovida pela penitência a partir da imagem da entrada pela porta Igreja, que “embora estivesse fechada e barrada pelo ferrolho do batismo; ele colocou no

vestíbulo uma segunda penitência, a fim de abrir, àqueles que baterem, mais uma vez somente, pois já é a segunda vez, e nunca mais depois.” (Tertuliano *apud* Sesboüe, 2013, p. 92-93)¹¹.

A proposta de Tertuliano se assemelha a de Hermas e indica um paralelismo entre o batismo e a segunda penitência, necessária após a recaída. O batismo é o sacramento do perdão (*ignoscentia*); enquanto a penitência (*paenitentia*) é o acesso que permanece aberto após o rito batismal, mas que se dá no vestíbulo, exterior à assembleia. Para Tertuliano, também importa a conduta da penitência como um ato manifesto segundo a *exomologese*, termo grego pelo qual confessa-se as faltas à Deus:

A *exomologese* é, portanto, a disciplina que prescreve ao homem se prosternar e se humilhar, impondo-lhe, até mesmo na maneira de se vestir e de se alimentar, uma conduta de natureza a atrair sobre ele a misericórdia. Ela ordena que se deite sobre saco e cinza, que se deixe o corpo ficar escuro de sujeira, que se afunde a alma na tristeza, que se puna com um tratamento severo tudo o que é causa de pecado; além disso, que só se experimentem comida e bebida muito simples, para o bem não do ventre, mas da alma; em compensação, manda alimentar sua oração com jejuns frequentes, gemer, chorar, gritar de dor, dia e noite, diante do Senhor, teu Deus, prosternar-se aos pés dos presbíteros, ajoelhar-se diante dos altares de Deus, e recomendar a todos os irmãos que se façam embaixadores de sua súplica de graça. [...] É por isso que, quando ela prosta o homem, ela o reergue muito mais; quando ela o cobre de sujeira, ela o torna mais limpo; quando ela o acusa, ela o escusa; quando ela o condena, ela o absolve. Na medida em que tiveres recusado a te poupar, nessa medida, creia-o bem, Deus te poupará (Tertuliano *apud* Sesboüe, 2013, p. 93).¹²

A penitência canônica contava com uma série de procedimentos destinados à manifestação da verdade da alma penitente que apresentam diferenças notáveis em relação a preparação para o batismo. Havia uma forma de regulamento, uma conduta a adotar que consistia no exame de cada situação daqueles que pleiteavam ser penitentes, na consideração das intenções e circunstâncias do ato, e na distinção entre àquele que por sua vontade se entregou ao sacrifício e àquele que depois de ter resistido e lutado, chegou ao ato deplorável.

¹¹ Prévoyant donc ces assauts de virulence, Dieu a permis que fût ouverte encore un peu la porte du pardon, bien qu'elle eût été fermée et barrée par le verrou du baptême, il a placé dans le vestibule la seconde pénitence, afin d'ouvrir à ceux qui frapperaient, mais une fois seulement, car c'est déjà la seconde fois, et jamais plus par la suite. (Tertuliano, 1984, p. 175)

¹² L'*exomologese* est donc la discipline qui enjoint à l'homme de se prosterner et de s'humilier, em lui imposant, jusque dans sa manière de se vêtir et de se nourrir, une conduite de nature à attirer sur lui la miséricorde. Elle ordonne de coucher sur le sac et la cendre, de laisser son corps se noircir de crasse, d'âbîmer son âme dans la tristesse, de punir par un traitement sévère tout ce qui est cause de péché, en outre, de ne plus connaître qu'une nourriture et une Boisson toutes simples, pour le bien, non du ventre, bien sûr, mais de l'âme; en revanche, de nourrir sa prière de jeûnes fréquentes, de gémir, pleurer, crier de douleur, jour et nuit, vers le Seigneur, ton Dieu, de se prosterner aux pieds de prêtres, de s'agenouiller devant les autels de Dieu, de recommander à tous les frères de se faire les ambassadeurs, de sa requête em grâce. Tout cela l'*exomologese*, l'ordonne pour faire valoir la pénitence, por honorer le Seigneur par la crainte du péril, por exercer le ministère de la colère divine, en prononçant ele-même contre le pécheur, pour éluder ou plutôt pour effacer par une souffrance temporaire les supplices éternels. C'est pourquoi, quand ele prosterne l'homme, elle le redresse bien plutôt; quand elle le charge de crasse, ele le rend plus propre; quand elle l'accuse, elle l'excuse; quand ele le condamne, elle l'absolue. Autant tu auras refusé de t'épargner, autant, crois-le bien, Dieu t'épargnera (Tertuliano, 1984, p. 181-183).

Outro exame que também poderia ser feito, destinava-se não às circunstâncias da falta, mas à conduta do pecador. Tendo em vista a dificuldade desses exames, as decisões deveriam ser tomadas coletivamente na presença do bispo e dos fiéis. Esse tipo de procedimento se tornou acessório quando comparado a um outro procedimento de verdade mais central na penitência, por meio do qual o pecador reconhecia e confessava, ele mesmo, seus pecados.

Este segundo procedimento é justamente a confissão das faltas cometidas, comentada por Tertuliano, a *exomologeses*. O termo também pode ser entendido como um conjunto de atos penitenciais que se ligam ao pecador. Foucault destaca que há pelo menos três momentos determinantes relacionados ao termo no século IV:

- 1) Exposição da demanda e entrada na penitência: o pecador é denunciado por seus irmãos ou sofre influência de bispos e presbíteros para que se submeta à penitência. Se a recusar, é banido da comunidade. Em caso de submissão, participa de uma celebração litúrgica presidida pelo bispo e entra na ordem nos penitentes. Confessava oral e publicamente seus pecados. Em seguida, recebe suas vestes de penitente, a natureza e duração de sua penitência. Após uma imposição de mãos, o bispo o expulsa liturgicamente da comunidade, e sua penitência se inicia sob o controle dos presbíteros (Bourgeois em Sesboüe, 2005, p. 96). Vale dizer que essa confissão verbal era apenas uma preliminar à penitência e não era absolutamente necessária (Foucault, 2020, p. 123).
- 2) Disciplina: cumprimento da penitência, uma espécie de “confissão renovada”, um atestado do pecado e que confirma o reconhecimento e o arrependimento do pecador. É uma condição permanente da penitência. A prática da vida penitente é caracterizada por esses atos destinados a experimentá-la e prová-la por gemidos e lágrimas. A vida inteira do penitente devia ter, por meio de diferentes obrigações, o papel de confissão (Foucault, 2020, p.128). As práticas de jejuns, macerações e participação em liturgias penitenciais faziam parte do cumprimento da penitência. A comunidade toda, presbíteros e fiéis, ora pelos penitentes. À medida que cumpre a penitência, o penitente é perdoado por Deus e progressivamente reintegrado à liturgia, primeiro, ao fundo da Igreja, depois em lugares onde comparecerá às partes mais importantes da celebração e poderá receber diversas bênçãos e imposição de mãos (Bourgeois em Sesboüe, 2013, p. 97).
- 3) Reconciliação, que aparece como competência do bispo no segundo livro de Tertuliano, *A pudicícia*, e marca o fim da penitência, em que o penitente volta à porta e pede para entrar, tornando a instituição penitencial completamente determinada. A penitência se

encerra com uma nova confissão ao bispo, primeiro pública, depois secreta, que julga sua conclusão. Em liturgia final e solene, concede a reconciliação ao penitente e lhe permite o retorno a eucaristia com uma imposição de mãos, cujo gesto é considerado como a água do batismo. A Igreja só se reconcilia com o penitente após a reconciliação do penitente com Deus (Bourgeois em Sesboüe, 2013, p. 97). O cristão então retorna à Igreja como exemplo aos outros, vestindo roupas miseráveis, carregando o cilício¹³ e a cinza¹⁴, colocando-se de joelhos diante da comunidade e dos padres. Este retorno encerra a fase de exomologese (Foucault, 2020, p. 124).

Todos esses procedimentos de dizer o verdadeiro, ou procedimentos de penitência podem ser distribuídos ao longo de 4 eixos:

- 1) Privado-público: privado, do lado do penitente, que confessa ao bispo ou ao padre seus pecados, e público, quando os atos do penitente devem ser *mostrados* aos outros, sendo entendida como um rito público e coletivo.
- 2) Verbal-não verbal: verbal, porque há uma exposição oral que o penitente deve fazer a quem o recebe, e não verbal porque há uma dimensão gestual das atitudes, cujo elemento principal é o corpo inteiro; as atitudes, choros, vestes e gritos pelo qual o pecador manifesta a penitência.
- 3) Jurídico-dramático: jurídico, no sentido da exposição da falta e a reconciliação; e dramática porque as manifestações são intensas e não operam sob nenhum cálculo de economia e não se ajustam à falta cometida, devendo ser o mais vigorosas possíveis.
- 4) Objetivo-subjetivo: objetivo, no que se refere ao pecado e subjetivo, no que se refere ao pecador.

Há, nesse ponto, outra discussão importante levantada por Foucault sobre o “dizer verdadeiro”. Ele nota que “dizer a falta”, ou seja, confessar, só é necessário antes do procedimento de penitência, ou seja, fora dele. Por outro lado, a demonstração gestual corporal do pecador é a parte intrínseca desse procedimento. Desse modo, o penitente deve menos “dizer o verdadeiro” e mais “fazer o verdadeiro”, manifestando o que é.

Embora, a manifestação corporal e gestual seja imprescindível para procedimentos de penitência, o “dizer verdadeiro” ocupa um lugar também importante na experiência de si. Não há perdão sem *exomologeses*, porque ela é o *reconhecimento* da falta e a manifestação explícita

¹³ Cinto feito de metal ou pano grosseiro e áspero com pontas que se colocava na barriga para cumprir penitências.

¹⁴ As cinzas eram utilizadas como símbolo do arrependimento.

desse reconhecimento. Segundo João Crisóstomo, ao enunciar sua falta, ela é destruída. Portanto, a recusa da confissão é também a recusa da verdade.

A manutenção da verdade já era realizada pelo cristianismo antes mesmo da instituição da penitência e da confissão auricular. A manifestação do verdadeiro é a condição para que o pecado se apague. Para garantir essa manutenção da verdade, o cristianismo recorreu à três modelos principais:

- 1) Médico, no qual o padre é visto como seu equivalente: Os pecados devem ser conhecidos por quem pode curá-los. Nesse sistema, os pecados são análogos a feridas e a penitência análoga ao remédio. A ideia de uma medicação penitencial é cara ao cristianismo desde os primeiros séculos e se apoia na tradição grega das doenças da alma.
- 2) Judiciário, quando o padre desempenha o papel de um juiz que representa Deus e as sentenças têm efeito no céu. É a partir da confissão que o padre faz o julgamento e determina o que deve ser cumprido. Esse modelo não tem lugar no cristianismo antigo, quando os penitentes se dirigiam diretamente à Deus.
- 3) Martírio, em que o penitente manifesta sua verdade. Segundo Foucault, há duas razões para que a penitência se relacione com o martírio: a) promessa ao mártir o perdão de seus pecados; e b) maneira de infringir a si mesmos para reafirmar a fé, é o mesmo martírio do qual escaparam quando cometeram o pecado por fraqueza. O martírio é a conduta da verdade, é manifestação de que a vida na terra não é nada além de uma morte que dá acesso à verdadeira vida, atestando que essa verdade permite enfrentar o sofrimento sem falhar. O martírio expõe e põe a prova a *metanoia* do penitente.

Na complexa economia da conduta do mártir, a verdade se afirma numa crença, se mostra aos olhos de todos como uma força, e inverte os valores da vida e da morte. Constitui uma “prova” num triplo sentido: exprime a sinceridade da crença de um homem; autentifica a força todo-poderosa daquilo em que crê, e dissipa as aparências enganosas deste mundo para fazer aparecer a realidade do além. [...] Este limiar é o da *metanoia*, ou da conversão, quando a alma se volta inteiramente sobre si mesma, inverte todos os seus valores e muda totalmente. A exomologese como manifestação pelo próprio penitente desta morte, que foi sua vida e da vida à qual ele acederá pela morte, constitui a expressão autenticadora e exemplar, a prova de sua *metanoia* (Foucault, 2020, p. 140).

Nos procedimentos de penitência, a parte da confissão é, segundo Foucault, difusa, porque não se localiza num rito e nem em um momento específico do procedimento. Mas é também essencial, porque elabora um elemento constante do exercício da penitência que tem a função de manifestar a verdade. A penitência como um todo tem que “dizer uma verdade”, no sentido do “dizer verdadeiro” e do “fazer verdadeiro”. Tornar verdadeira a *metanoia* é

ressuscitar à verdadeira vida. Esse “fazer verdadeiro” tem a mesma função do batismo como primeira penitência: romper, instaurar uma ruptura, um “corte no tempo, renúncia ao mundo, inversão da vida e da morte” (Foucault, 2020, p. 141). São, portanto, os ritos de exomologese que asseguram a ruptura com a identidade pecadora e indicam um caminho de volta para a vida eterna.

Em torno de 230, século III, o testemunho de Orígenes (185 - 253) apresentou a possibilidade de uma confissão secreta como aquela que permite a entrada na penitência, mas que permanece isolado. Apenas no século IV, a prática da confissão secreta ao sacerdote começa a ser utilizada no Ocidente e no Oriente e encorajada pelos papas Inocêncio I (378 - 417) e Leão Magno (400 - 461). Ao final no século V, Simplicio (430 - 483) estabeleceu os primeiros sacerdotes penitenciários em Roma. João Crisóstomo também apresentou uma atitude mais condescendente com os pecadores, e os convidou aqueles que hesitam a penitência pública a realizar a penitência privada diante do sacerdote (Sesboüe, 2005, p. 96).

Após se tornar montanista¹⁵, Tertuliano acusou alguns bispos de reconciliar os adúlteros no início do século III, argumentando, com base no exemplo dos apóstolos, que existem três categorias de pecados, em que uns devem ser reconciliados, outros não: (1) pecados cotidianos, aos quais todos estão sujeitos e não são submetidos à penitência pública; (2) médios e perdoáveis: aqueles que podem ser submetidos à penitência pública e que obtêm o perdão como por exemplo, participação em festividades pagãs, atividades públicas que cultuavam ídolos, reneгаções ou blasfêmias, graves perturbações à vida da comunidade, como por exemplo, revolta e cólera; (3) graves e mortais (*exitiosa*): pecados que não são suscetíveis ao perdão. São eles: homicídio, idolatria, fraude, reneгаção, blasfêmia e profanação do templo de Deus (Sesboüe, 2013, p. 95). Ao categorizar os pecados, institui-se uma diferença entre o que rompe ou não a comunhão com a Igreja. Alguns testemunhos mostram, por outro lado, que mesmo nesses casos, a reconciliação era possível por meio da penitência e da submissão ao julgamento da Igreja. Para Inácio de Antioquia (*circa* séc. I), por exemplo, o retorno à comunhão marca a (re)união com Deus.

Orígenes também censura a atitude indulgente de certos bispos em relação aos pecados que julga “incuráveis”. Cipriano primeiro recusou a reconciliação do pecado da idolatria, mas num segundo momento a concede, sempre com a iminência de uma nova perseguição. Ele entende que só está pronto para o martírio da penitência, aquele que é reanimado pela comunhão

¹⁵ Movimento cristão fundado por Montano, que afirmava ter o dom da profecia e defendia uma posição bastante severa contra o pecado.

eucarística, e tiver recuperado o Espírito do Pai para a confissão (Bourgeois em Sesboüe, 2013, p. 95).

Bernard Sesboüe comenta que a questão da irremissibilidade é uma posição doutrinária ou disciplinar nos termos da pastoral, indicando que essa interpretação foi sustentada pelos pesquisadores do início do século XX, a partir de uma análise documental que permitiu concluir que a Igreja não se julgou limitada, mas que apenas julgava que devesse perdoar certos pecados. No século IV, com a heresia novaciana¹⁶, a questão da irremissibilidade de alguns pecados se tornava novamente um objeto de debate doutrinal e seria combatida por Atanásio (296 - 373), Ambrósio, Jerônimo (347 - 420) e Agostinho. Essa foi a primeira tensão presente no ministério da Igreja: “como conciliar a severidade para o pecado e a indulgência para com o pecador?” (Sesboüe, 2013, p. 96). Mais tarde, de modo concreto, os pecados anteriormente julgados irremissíveis em algumas regiões, se tornaram reconciliáveis, mesmo que no leito de morte.

A teologia dos atos penitenciais era constituída por uma dupla conduta: do penitente e da Igreja, ligados pelo sacramento, já que a penitência não teria eficácia sacramental se não estiver submetida à Igreja. Em primeiro lugar, cabia ao penitente converter-se sob a graça de Deus, interior e exteriormente. Nesse sentido, a imposição da penitência tinha intenção medicinal, em que a Igreja prescreve o “remédio” para a reconciliação com o Deus, como forma de intermediar a relação entre o divino e o penitente (Sesboüe, 2013, p. 97).

A partir do século IV, várias contradições começam a surgir acerca do funcionamento da penitência pública. Os fiéis começaram a abandoná-la, alegando que lhes parecia muito rigorosa, pedindo segredo e discrição, julgando as obrigações excessivas e reconhecendo traços de um estatuto pseudo-monástico na penitência pública. Por seu turno, os fiéis adiavam a entrada em penitência. Surge então um paradoxo, segundo Sesboüe:

no momento em que se abandona cada vez mais a penitência, os fiéis pedem com insistência à Igreja a possibilidade de reiterá-la. De outro lado, os bispos se vêem num impasse pastoral. Seu papel é convidar à penitência e lembrar que é um dever. Mas eles mesmos hesitam em dar a penitência a pessoas muito jovens, pois o risco de recaída é muito grande; ou alguns deles passam a conceder uma segunda penitência. Mas o resultado mais corrente é que a penitência se torna um sacramento dos moribundos. Muitos cristãos passam a vida, assim, numa espécie de “vazio sacramental” (Sesboüe, 2013, p. 98).

A penitência é, então, uma questão de conduta, e, portanto, um dispositivo do poder pastoral. Nas primeiras comunidades, numericamente reduzidas, o pecado era uma exceção. À

¹⁶ Movimento cristão formado pelos seguidores de Novaciano e que se recusava a retomar a comunhão dos cristãos batizados que tinham renegado sua fé e realizado sacrifícios aos deuses pagãos durante a perseguição de Décio, em 250.

medida a que a Igreja se expande, o fervor dos fiéis diminui e o pecado deixa de ser uma exceção. A discussão em torno do pecado volta ao centro quando levanta o problema relativo à graça perdida do batismo (Sesboüe, 2013, p. 88-89).

Alguns documentos do cristianismo primitivo mostram que até metade do século II, toda a vida cristã era inscrita sob o signo da penitência, vista como símbolo contínuo da vida batismal. Nesse contexto, a confissão tem o papel de reconciliar, purificar. A *Didaqué*, ou *Ensino dos doze apóstolos* – documento da era pós apostólico, datado de 1056 encontrado na biblioteca do mosteiro do Santo Sepulcro, em Constantinopla –, apresenta um conjunto de preceitos morais e instruções à comunidade sobre oração, jejum, administração do batismo e celebração eucarística que remontam o período, sugere aos fiéis acerca da celebração dominical:

Reúnam-se no dia do Senhor para partir o pão e agradecer, depois de ter confessado os pecados, para que o sacrifício de vocês seja puro. Aquele que está de briga com seu companheiro não poderá juntar-se a vocês antes de se ter reconciliado, para que o sacrifício que vocês oferecem não seja profanado. Esse é o sacrifício do qual o Senhor disse: “Em todo lugar e em todo o tempo, seja oferecido um sacrifício puro, porque eu sou um grande rei, diz o Senhor, e o meu Nome é admirável entre as nações. (Didaqué em Padres Apostólicos, 1995, p. 357)

Do mesmo modo, a *Epístola de Barnabé* também recomenda para andar no caminho da luz: “Confessa os teus pecados. Não te presentes em má consciência para a oração” (Epístola de Barnabé em Padres Apostólicos, 1995, p. 315). É possível notar que a ligação entre liturgia penitencial e eucaristia é bastante primitiva, já que a conclusão da penitência é o que permitia o retorno à comunhão.

Já no período entre os séculos VI e IX, o monge escutava a confissão, indicava a penitência, mas não oferecia a absolvição. O perdão era prometido para o término do cumprimento da penitência. Quem reconcilia o penitente é o bispo, diante de um quadro de penitência pública, teoricamente em vigor. O novo rito de confissão equivalia ao antigo rito de entrada na penitência pública e manifestava a convicção da Igreja de que só ela pode permitir a eucaristia do pecador reconciliado do Deus, deixando clara, mais uma vez, a necessidade de mediação entre Deus e o fiel (Sesboüe, 2013, p. 100).

Na ocasião da reforma carolíngia, no século VIII, os bispos tentaram retomar a penitência pública sem, contudo, renunciar à penitência secreta, apresentando o princípio de duas penitências: a pecados públicos deveriam ser aplicadas penitências públicas e a pecados privados, penitências privadas. Posteriormente, a partir de 950, encontrava-se menção a uma liturgia de reconciliação ligada diretamente à confissão. Encarada primeiro como um ato depreciativo, se tornou indicativa no século XIII, diante do sistema moderno. Há, então, uma

mudança na ordem da liturgia penitencial: a absolvição (chamada antes de reconciliação) é dada antes da satisfação. Sesboüe comenta que essa mutação traduz a passagem para uma concepção de pecado interior e o arrependimento que levou ao ato da confissão tornou-se o cerne da penitência e de sua satisfação (Sesboüe, 2013, p. 100).

Após compreender as inúmeras discussões e modificações acerca do batismo e da penitência, vale observar de que maneira a direção de consciência, ou artes das artes pregada pelo poder pastoral ao longo dos séculos contribuiu para a formação de um sujeito específico, que responde a um sistema de crenças e identidades. Ao confessar, o pecador retorna à verdade e conhece a si mesmo, mas não só. Confessar significa também reconhecer o elemento pelo qual se pode conhecer a Deus, que separa o homem do mundo exterior. O conhecimento de si nesses termos não funciona como um exame de consciência, mas como uma maneira de ascender à Deus (Foucault, 2020, p. 151).

A partir dessa exposição, é possível compreender o que Foucault chamou de poder pastoral e como ele se inscreve no projeto de sua obra. Além disso, foi possível observar os procedimentos pelo qual o indivíduo convertido se torna um sujeito cristão e assume uma identidade determinada. Nesse sentido, podemos afirmar que a confissão também opera sob o adestramento da obediência e da renúncia por submissão ao outro, que funciona sob um jogo de anulação-substituição, a partir de um exame permanente de si mesmo e de confissão permanente. É nesse sentido que a obediência é uma estrutura permanente que reconfigura a existência daqueles que são pastorados. A obediência não permite a ovelha dirigir a si mesma, mas ao contrário, deixa que o outro a dirija. É o instrumento principal do pastor. O objetivo do primeiro capítulo foi, portanto, mostrar a configuração de um sistema de normatização identitária produzido pelos mecanismos à disposição do pastorado. A seguir, veremos como a mística, a partir da obra de Marguerite Porete se oporá a esse sistema.

2 A ALMA NO ESPELHO

2.1 Alguns aspectos do contexto histórico da mística no século XIII

Segundo Bernard McGuinn, os medievalistas entendiam o século XII como o início de um novo período da história, a Alta Idade Média, largamente estendido entre o Papa Gregório VII (1075-1084) até o Papa Inocêncio III (1198-1216). Do ponto de vista da mística cristã, a data de 1200 é mais significativa para delimitar uma nova etapa. Os místicos desse período são herdeiros de uma tradição monástica iniciada pelos Padres da Igreja que foi desenvolvida no Ocidente medieval e atingiu sua plenitude no século XII, sendo representado por dois grupos de autores, os cistercienses e os cônegos da Abadia de São Vitor de Paris (McGuinn, 2017, p. 15).

Novos elementos foram incorporados a esses dois grupos de autores místicos: a ênfase na experiência, a importância da linguagem amorosa e erótica, e a tentativa de introduzir modelos pertencentes à escolástica. Os visionários do século XII pleiteavam a autenticação de sua doutrina por meio de suas experiências. Contudo, o elemento mais importante, segundo McGuinn, que marca uma nova era na tradição mística do Ocidente, é a compreensão do caminho da perfeição, que modelou o cristianismo nos anos posteriores (McGuinn, 2017, p. 16).

Do ponto de vista político, a Europa estava menos fragmentada, mais organizada e bem administrada se comparada aos anos 1100. França, Inglaterra e Sicília Normanda introduziram novas formas de racionalização burocrática no âmbito jurídico e financeiro, que, em seguida, dariam origem ao Estado moderno. Os anos 1200 foram marcados por um grande período de expansão econômica e demográfica fazendo com que o cristianismo tivesse de se adaptar à urbanização, oferecendo respostas institucionais e espirituais para a nova sociedade que se formava de acordo com os dilemas morais provocados pela economia capitalista (McGuinn, 2017, p. 17).

O número de leitores cresceu entre os leigos a partir do desenvolvimento de escolas urbanas fazendo com que a aristocracia e a alta burguesia liderassem as estatísticas de letrados, que possibilitou o surgimento da teologia em vernáculo desenvolvida pelos místicos e místicas do período. No âmbito da educação de mulheres, a documentação mística do século XIII indica que provavelmente havia mais mulheres alfabetizadas do que se suspeitava (McGuinn, 2017, p. 17).

Como apontado no capítulo 1, *O Poder Pastoral*, o Papa Inocêncio III, primeiro papa advogado, convocou o IV Concílio de Latrão em 1215, tratando de duas questões que viriam a ser fundamentais para o período: a vida apostólica e a renovação pastoral. Até então, a vida apostólica era o tema central da espiritualidade da Idade Média, recomendando a vida de Jesus e seus apóstolos como um modelo, o que fomentou o crescimento desse modo de vida – originalmente praticado por monges e sacerdote – entre os leigos, que demonstravam o desejo pela vida apostólica desde o final do século XI. Ao longo do século XII então, mais leigos foram atraídos pelo modelo comunitário de vida apostólica (McGuinn, 2017, p. 20).

Foi nesse período e pelo modelo de vida apostólica que algumas vozes religiosas femininas começaram a aparecer na Europa. Tendo em vista apenas duas alternativas de vida – o casamento ou a vida monástica – muitas mulheres aderiram à vida apostólica. Por seu exponencial crescimento, algumas comunidades femininas estavam à margem da igreja, sendo consideradas laicas, sem seguir as regras tradicionais da vida religiosa institucional. Muitas escritoras místicas medievais pertenciam a essas comunidades (Schwartz, 2003, p. 113-114).

Os defensores do estilo de vida apostólico aderiam a um modelo de comunidade de oração e posse coletiva dos bens, prática de penitência, pobreza e pregação. A partir do século XII, contudo, essa perspectiva passou a ser contestada nos debates entre monges e clérigos que tratavam sobre o direito de pregação dos monges. O Concílio de Latrão entendia negativamente o esforço de estabelecer uma vida apostólica, que criava tensão entre as tentativas de hierarquizar e limitar os modos de viver e a vida apostólica. Tais modificações foram fundamentais para a espiritualidade mística subsequente, e para o crescimento da heresia popular nos séculos XII e XIII (McGuinn, 2017, p. 22).

A preocupação de Inocêncio III era a renovação pastoral, que precisava combater a heresia, vista como principal ameaça interna à ordem do mundo cristão, e valorizar a pregação, o sacramento e as devoções.

O sistema sacramental católico estava sendo atacado duramente pelos hereges reformistas, que, como os antigos donatistas, negavam a validade dos sacramentos realizados por sacerdotes indignos, e também, de modo ainda mais sério, pelos dualistas cátaros, cuja rejeição do mundo material levou a uma condenação da Eucaristia e dos outros sacramentos. O mesmo IV Concílio de Latrão que incentivou a renovação da pregação e ordenou a recepção anual da penitência e da comunhão também definiu a realidade da presença do Corpo e Sangue de Cristo na Eucaristia, adotando o novo termo “transubstanciação” (McGuinn, 2017, p. 28).

O Concílio de Latrão exerceu papel fundamental para reforçar o sistema penitencial da Idade Média tardia e as documentações sugerem que a prática da confissão não era realmente universal antes da renovação pastoral, que incluía como dispositivos de controle social e

disciplina moral o poder de perdoar, de prescrever penitências, cancelá-las por meio de indulgências e de excomungar para garantir a salvação (McGuinn, 2017, p. 28).

Anterior ao do artifício da transubstanciação, outro mecanismo, que poderia ser lido como uma tentativa de renovação pastoral iniciado já nos séculos XI e XII, era o da confissão anual, relacionada à recepção do Corpo e Sangue de Cristo, fazendo com que a Eucaristia fosse rerepresentada no intuito de criar uma estrutura de relações e modificações da ordem simbólica e de suas relações sociais e políticas. Desse modo, a Eucaristia vista como transubstanciação era agora encarada como um símbolo unificador do cristianismo (McGuinn, 2017, p. 28).

A renovação pastoral do início do século XIII parece ter sido decisiva para encorajar também o crescimento do devocionismo, isto é, um conjunto de atitudes, práticas e orações que compõe atos litúrgicos públicos e piedade privada. McGuinn entende que o devocionismo foi um efeito da renovação estabelecida pelo Concílio de Latrão encorajada pelos chefes da Igreja (McGuinn, 2017, p. 29). Se por um lado, havia um esforço institucional para que as práticas pastorais fossem renovadas, por outro, novas maneiras de apresentar a consciência direta da presença de Deus foram inauguradas no século XIII, que caracterizam o movimento místico.

É importante notar que os místicos que atuaram por volta de 1200 a 1350 são devedores diretos da tradição mística monástica inaugurada pelos Padres da Igreja, nos séculos III e IV desenvolvida pelos monges do Ocidente medieval (McGuinn, 2017, p. 15-16), observando que a mística desse primeiro período pode ser caracterizada como uma espécie de “gestação da mística”, que não está ligada à união com Deus (McGuinn, 2012, p. 13), e que carrega práticas ascéticas específicas, rituais sacramentais e várias formas de preces baseados em valores espirituais e em figuras paradigmáticas reveladas pela Escritura. Durante o primeiro período da mística, foi através da assimilação da Palavra, e, portanto, no interior da instituição eclesiástica, que a mística se tornou possível (McGuinn, 2012, p. 27). Se, por um lado, a mística dos séculos XIII e XIV pode ser lida como transgressiva, por outro, a mística dos séculos iniciais do cristianismo possui um caráter bastante conservador.

Dentre essas modificações estavam as (1) novas atitudes em relação ao mundo e a clausura, (2) uma nova relação entre homens e mulheres místicas e (3) novas formas de linguagem e representação da consciência mística (McGuinn, 2017, p. 30).

Em relação à primeira modificação, mundo x clausura, vale dizer que a primeira grande tradição mística cristã ocidental foi criada por uma elite religiosa que procurou na fuga do mundo um modelo da Jerusalém Celeste. Exemplos que McGuinn cita são Ambrósio (340 - 397), Agostinho (354 - 430) e Gregório Magno que encorajavam os cristãos a buscarem o contato direto ou místico com Deus. Até o século XII, seus escritos foram difundidos dentro

dos mosteiros para guiar os enclausurados. A modificação do século XIII ocorreu, principalmente por conta dos primeiros processos de secularização, que não considerava a fuga do mundo uma condição necessária para a atingir a graça divina, que poderia ser encontrada em meio a experiência cotidiana (McGuinn, 2017, p. 30-31).

A segunda mudança na tradição mística do século XIII que envolve a relação entre os gêneros é inseparável da terceira, a respeito da linguagem e representação da consciência mística, já que por volta de 1200, as mulheres começam a produzir seus próprios textos, em que as formas de linguagem mística se tornaram muito diferentes pelo uso da língua vernácula, reconfigurando a representação das experiências místicas (McGuinn, 2017, p. 39).

O percurso da teologia geralmente era estudado tendo início no monasticismo terminando na escolástica. Contudo, a partir dos escritos vernaculares, pesquisadores passaram a identificar uma terceira espécie de teologia medieval como uma forma de compreensão da fé que não estava relacionada a escolas profissionais ou a clausura, mas que oferecia alguma unidade se apropriando da mensagem bíblica cristã e que ligava o mais humilde ao mais elevado. A compreensão desses textos como uma teologia vernacular é possível quando se leva em consideração que todas as formas de teologia medieval buscam aprofundar o conhecimento da fé e inflamar a caridade para que o cristão possa compreender o amor (McGuinn, 2017, p. 40).

Vale dizer que a maior parte de expoentes da teologia em vernáculo eram mulheres, e por isso não havia nenhuma aprovação institucional segundo a qual as mulheres pudessem ensinar, a não ser a crença de que o Espírito Santo é a fonte da verdade divina. Desse modo, os escritos místicos femininos evocam constantemente a experiência com o Espírito Santo como uma voz de autoridade. A questão foi debatida em 1290 por um mestre de Paris, Henrique de Gand (1217 - 1293), que distinguiu o ensino entre *ex officio*, ou seja, pelo ofício, pela autorização da instituição e o ensino *ex beneficio*, isto é, pelo dom da graça. Se às mulheres era vetado o primeiro, o segundo ensino lhes era permitido, desde que possuísse “doutrina sã” (McGuinn, 2017, p. 43). A mudança de posição das mulheres da nova mística foi influenciada pelo maior acesso à educação e alfabetização fazendo com que as oportunidades religiosas abertas às mulheres aumentassem muito na primeira metade do século XIII a partir de seu trabalho significativo na vida apostólica (McGuinn, 2017, p. 236).

Além da escrita em vernáculo e do rompimento com a clausura, outro aspecto da nova mística que teve início no século XII foi a pluralidade de narrativas experimentais, que enfatizavam o contato direto com a divindade, especialmente através de visões. Vale dizer que a experiência mística, como definida pelos próprios místicos, é a consciência da presença de

Deus que excede a possibilidade de descrição e que resulta numa transformação do sujeito (McGuinn, 2017, p. 49).

Nesse sentido, a mística pode ser entendida como um pensamento que coloca em jogo o mundo e o “eu”. A mística pressupõe uma relação com a experiência transformadora da totalidade da condição humana que não se reduz às dicotomias antropológicas de base metafísica, como por exemplo corpo e alma. A transformação é condição para uma prática discursiva, o discurso místico. O encontro imediato com Deus transmite um conhecimento amoroso que transforma a mente do místico e seu modo de vida, sua prática.

Era bastante comum que mulheres cristãs seguissem o exemplo de Maria Madalena no que se refere a uma vida de austeridade e penitência, em uma tentativa de contato direto com Jesus. Tal movimento feminino foi importante no contexto da nova mística porque os eclesiásticos simbolizavam as mulheres extáticas em oposição às mulheres hereges. Essa oposição incentivou a adesão de mulheres a tal prática, e a partir de 1200 foi possível perceber um conjunto literário que mostra como as mulheres cristãs imitavam Maria Madalena em suas práticas penitenciais e buscavam a Jesus como um Esposo Divino através de um contato bastante íntimo (McGuinn, 2017, p. 235).

As funções exercidas pelas mulheres eram meticulosamente circunscritas e apresentavam modelos prescritos, mas não as impedia de obter algum poder na Igreja medieval, como é o caso de abadessas e nobres patronas de casas religiosas. Embora os modelos de vida prescritos para as mulheres não costumassem incluir aquelas que agiam como mestres da sabedoria contemplativa ou de teologia mística, o século XIII contou com diversos relatos hagiográficos de mulheres místicas, que muitas vezes descreviam as revelações visionárias como forma de autenticar a experiência feminina com o divino (McGuinn, 2017, p. 237).

As visões experimentadas por alguns místicos apresentavam a necessidade de experiência humana plena (carnal e espiritual) como o caminho para a união com Deus, enfatizando um conjunto de sentidos que deveria ser gradativamente desenvolvido pela vida mística espiritual. A descrição visual dessas místicas apela à linguagem sensual do Cântico dos Cânticos, e evidencia imagens e linguagens sexuais do encontro nupcial entre Cristo, o amante divino e a alma humana feminina (McGuinn, 2017, p. 239).

A prática ascética exagerada, já presente entre os monges do deserto é recuperada pelos novos místicos como uma combinação de práticas penitenciais associadas ao excesso de amor e insanidade. Tal prática poderia ser descrita como uma nova forma de *epektasis*, ou seja, uma busca por Deus baseada no amor irresistível que não responde a nenhuma lei e não ser ele mesmo e que visa sua própria aniquilação (McGuinn, 2017, p. 240). A tríade loucura, anseio

infinito e aniquilação é constantemente encontrada nas mulheres místicas dos séculos XIII e XIV para aniquilar os limites da consciência e da identidade:

O anseio infinito revela que a alma ou a pessoa é, de certo modo misterioso, infinita em si mesma, de modo que a aniquilação da vontade criada não deixa nada presente exceto Deus, ou melhor, o “Não coisa” ou “Não eu”, que é o modo mais adequado de apontar para o verdadeiro Deus que está além do Deus das aspirações e pensamentos humanos limitados. (McGuinn, 2017, p. 240 -242)

Os místicos recorriam, portanto, a cinco novos aspectos que inauguraram a nova era do movimento: o problema da autoridade para ensinar, o papel das visões, a consciência corporal totalizante, o excesso e a indistinção aniquiladora que inaugurou novas formas de linguagem apofática que expressavam a infinidade mútua de Deus e da alma, e sua a indistinta identidade na aniquilação, no “não-eu” (McGuinn, 2017, p. 240 -242).

Um movimento que marcou as inovações da nova mística foi o das beguinhas, surgido no século XII após a reforma gregoriana que reviu a disciplina monástica, e impossibilitou as mulheres de viverem associadas a uma ordem religiosa. Sem ingressarem em conventos, as beguinhas começaram a se agrupar de forma autônoma para se dedicar a vida religiosa (Borriello, 2003, p. 154). Elas não eram monjas, nem constituíam um movimento secular, mas viviam de seu próprio sustento em residências particulares, chamadas de beguinatos, geralmente construídos em centros urbanos e levavam uma vida de pobreza e contemplação inspirado na vida apostólica. Segundo McGuinn, o estilo beguino é uma das inovações religiosas da Idade Média tardia, que começou na Lotaríngia¹⁷. Seu desenvolvimento institucional pode ser analisado em quatro fases: (1) mulheres vivendo sozinhas ou com seus pais; (2) pequenas comunidades desenvolvidas na paróquia; (3) grupos maiores ou mulheres enclausuradas servindo hospitais e outras obras; (4) paróquias independentes de beguinhas (*curtes*), que atendiam a uma grande comunidade de mulheres (McGuinn, 2017, p. 58-59).

Embora o movimento tenha se iniciado no século XII, só é possível falar das beguinhas como uma forma distinta de vida a partir do século XIII, quando o movimento se espalhou pelo norte da Europa, e apresentou um forte elemento místico na compreensão de como viver o Evangelho. As beguinhas então passaram a ser vistas como um exemplo de vida apostólica, marca bastante característica das mulheres da nova mística. Embora a maioria das mulheres fosse de origem abastada e tivesse acesso à educação privada, somente algumas delas produziram seus próprios escritos nesta época. A maioria tinha sua vida propagada pelos

¹⁷ Território resultante da divisão do Império Carolíngio entre os rios Reno e Ródano.

clérigos que as acompanhavam, como o caso de Maria de Oignies e Tiago de Vitry, apresentado por Bernard McGuinn, em *Florescimento da Mística*.¹⁸

Do decorrer do século XIII, esses grupos começaram a enfrentar críticas que corroboraram com a condenação das beguinhas independentes no Concílio de Viena em 1312. A condenação sustentava que elas se dedicavam a altas questões espirituais (perfeição, felicidade eterna, pureza após a morte, contemplação e liberdade), mas não viviam uma vida estabelecida pela Igreja. Posteriormente, um novo decreto considerou as beguinhas como alienadas, pregadoras de uma doutrina contrária à fé católica, como o caso de Marguerite Porete (Borriello, 2003, p. 154).

Apesar da condenação e das críticas, o número de beguinhas cresceu exponencialmente e obteve apoio de alguns clérigos que as consideravam mulheres santas ou dignas de admiração e defendiam sua ortodoxia. Tais clérigos se tornavam confessores e guias espirituais das mulheres santas, o que fez com que o movimento se expandisse até a época do barroco quando foram enriquecidas com amplas igrejas (Borriello, 2003, p. 155).

2.2. A *Contraconduta* de Marguerite Porete

Foucault chama de *contraconduta* as lutas políticas que podem ser englobadas sob o nome de dissidência e tem uma dimensão essencial que é a recusa de uma *conduta* caracterizada como uma atitude crítica, como vimos anteriormente, a partir da busca pela “arte de não ser governado”: “Não queremos essa salvação, não queremos ser salvos por essa gente e por esses meios” (Foucault, 2008, p. 265). Ou ainda:

não queremos ser governados e não queremos ser governados de modo algum. [...] Como não ser governado *assim*, por esses que estão aí, em nome desses princípios tendo em vista esses objetivos e por meio de tais procedimentos, não assim, não para isso, não por eles?¹⁹(Foucault, 2015, p. 37, tradução minha).

Na aula de 22 de fevereiro de 1978, Foucault procura compreender como as *contracondutas* suscitaram uma crise no pastorado da Idade Média. A partir do século XVI, o catolicismo passou a ser marcado por duas categorias distintas: os clérigos e os leigos. E é

¹⁸ Cf.: McGuinn, 2017, p. 235-298

¹⁹ nous ne voulons pas être gouvernés, et nous ne voulons pas être gouvernés du tout. [...] comment ne pas être gouverné *comme* cela, par ceux-là, au nom de ces principes-ci, en vue de tels objectifs et par le moyen de tels procédés, pas comme ça, pas pour ça, pas par eux? (Foucault, 2015, p. 37)

justamente essa distinção que gera um problema no cenário católico. Além disso começaram a aparecer, através da feudalização da Igreja (clero secular e clero regular) um entrelaçamento entre o pastorado e o governo civil e político que introduz, na prática pastoral, o modelo judicial, a partir dos séculos XI e XII, que regulam a prática da confissão com o Concílio de Latrão, em 1215. Tal obrigatoriedade inaugurou uma espécie de tribunal permanente diante do qual cada fiel deveria se apresentar (Foucault, 2008, p. 268).

Diante da distinção entre clérigos e leigos, movimentações difusas antipastorais chamadas *devotio moderna* começaram a insurgir. Foucault apresenta cinco principais contracondutas da Idade Média: o ascetismo, as comunidades, a Escritura, a crença escatológica e a mística. Esta tese se debruçará apenas sobre a última. É importante sinalizar que os estudos de Foucault acerca da mística são bastante limitados. Embora parecessem estar entre seus planos, sua morte não o permitiu colocá-los em prática. Para fazer uma leitura da mística como *contraconduta*, a pesquisa se debruçou sobre os textos de Bernard McGuinn, Amy Hollywood, Paul Verdeyen, Paul Mommaers, Marguerite Porete e seus comentadores.

Diferentemente do modelo pastoral, no contexto da mística, a alma não responde a um sistema de diretrizes. Ela vê a si mesma em Deus e vê Deus em si mesma, sem precisar de um intermediário, como o pastor. A mística escapa do exame, e, portanto, também não necessita de um esquema de ensino e de transmissão de verdade. Se desenvolve a partir da experiência e da ignorância como saber, e do jogo de alternâncias. Na mística a ignorância é a forma do saber. O diálogo direto com Deus a afasta do modelo pastoral (Foucault, 2008, p. 280-281). Se quisermos fazer uma leitura acerca de uma contraconduta à subjetividade cristã produzida pelo poder pastoral, a mística de Marguerite Porete parece sugerir um novo modelo de (des)criação de identidades individuais, que reconfiguram a construção do sujeito pautada pela teologia negativa.

Cabe salientar que o *espelho* de Porete foi um caso extremo de desobediência, que se destaca dentre místicos situados próximos de seu período, e, principalmente, dos místicos da “primeira fase” da mística, influenciados pelo monaquismo do século IV, elemento decisivo na formação grego-cristã da mística ocidental. Foi a partir da instituição monástica que as teorias de Orígenes e Agostinho, por exemplo, chegaram aos séculos posteriores (McGuinn, 2012, p. 199). Vale dizer que o monaquismo é uma evolução do estilo de vida ascético característico do cristianismo primitivo, quando, no século III, alguns ascetas já praticavam a *anachôresis*, um afastamento da sociedade com destino ao deserto, envolvendo um isolamento geográfico da sociedade e uma exploração interna da alma (McGuinn, 2012, p. 200). Dessa maneira, é possível observar que as práticas monásticas envolviam não só uma obediência (como pudemos

observar na seção 1.1 desta tese) como o conhecimento da Escritura, as liturgias e a penitência, podendo ser consideradas místicas, uma vez que preparavam o sujeito para o contato imediato com Deus. Em oposição à mística poretiana, os monges e monjas eram vistos como cristãos ideais, dominadores da ascese e do conhecimento necessário para chegar a Deus (McGuinn, 2012, p. 200).

O objetivo aqui é propor uma segunda via de subjetividade (ou de seu esvaziamento, aniquilamento) a partir da leitura de *O espelho das almas simples e aniquiladas e que permanecem somente na vontade e no desejo do Amor*, de Marguerite Porete, beguina itinerante e mendicante, situada na passagem do século XIII para o século XIV.

Alguns indícios apontam que ela veio de Hainaut, ao norte da França, mas não se tem ideia de sua data de nascimento. Sua obra denota um alto nível de educação, e, portanto, uma origem de classe superior. A primeira versão do livro de Porete foi escrita provavelmente por volta de 1290. (McGuinn, 2017, p.363). À luz de uma leitura foucaultiana, é possível considerar a mística de Porete, como uma *atitude crítica*. Segundo Bernard McGuin:

Se o questionar, e até subverter, estereótipos religiosos está entre as tarefas dos místicos, poucos foram tão ambigualmente bem-sucedidos como Margarida Porete. Como seu livro, Margarida nos apresenta muitos mistérios. [...] O julgamento, a condenação e a execução de Margarida devem ser vistos como um momento crítico na história da mística cristã. [...] Sua morte não foi apenas uma tragédia individual, ela também deu munção crítica para uma constante luta entre os elementos místicos e os institucionais do cristianismo que continuou quase até os nossos dias. (McGuinn, 2017, p. 363)

Entre 1296 e 1306, o *espelho* foi condenado a ser queimado na presença de Porete pelo bispo Guy II de Cambrai (1296 - 1306). A proibição não foi acatada por Porete, que não só continuou divulgando-o oralmente, como o enviou a três autoridades religiosas em busca de apoio (Frei João (*circa* séc. XIII), franciscano, Dom Franco (*circa* séc. XIII), da Abadia de Villers, cisterciense, e Godfrey de Fontaines (*circa* séc. XIII), teólogo. A aprovação das três autoridades é apresentada por Marguerite no capítulo 140:

Esse Frei [João] disse que este livro foi feito pelo Espírito Santo e que se todos os clérigos do mundo o ouvissem e pudessem compreendê-lo, não saberiam em nada contradizê-lo. E rogou que, em nome de Deus, ele estivesse bem guardado e que pouco o vissem. E disse que ele era tão elevado que mesmo ele não podia compreendê-lo. Depois, o viu e leu um monge cisterciense chamado Dom Francisco, da Abadia de Villers. Ele disse que assegurava, por meio das Escrituras, ser verdade tudo o que este livro diz.

Depois o leu um certo mestre em Teologia chamado Godfrey de Fointaines. Ele não disse nada desfavorável sobre o livro, tanto quanto os outros. Mas aconselhou que não muitos o vissem, porque, como ele disse, poderiam colocar de lado a vida para a qual foram chamados, aspirando essa outra à qual nunca chegarão. E nisso poderiam ser enganados, pois, como disse, o livro foi feito por um espírito tão forte e ardente que poucos ou nenhum são como ele. Contudo, disse ele, a alma não é capaz de chegar à

vida divina ou à prática divina até que chegue às práticas que este livro descreve. Todas as outras práticas são inferiores a essa, disse esse mestre, são práticas humanas, somente essa é divina e nenhuma além dessa (Porete, 2021, p. 230).

O comentário de Godfrey de Fointaines oferece subsídios à tese de Michel Foucault para compreender a mística como uma contraconduta ao menos em termos institucionais. Ao aconselhar que Marguerite não mostre o texto a ninguém, o entendimento do teólogo é o de que a obra, apesar de feita “por um espírito tão forte e ardente”, fere as práticas eclesiais a tal ponto de que mostrar para os que a seguem, faria com que abandonassem a Igreja.

Tal apoio não ressoou positivamente entre os inquisidores e, em 1308, Porete foi presa e entregue ao inquisidor dominicano de Paris, Guilherme Humbert (*circa* séc. XIII). A beguina se recusou a falar com ele ou qualquer outro durante seu encarceramento, fazendo com que a acusação seguisse argumentando que sua obra defendia uma liberdade antinômica das virtudes e que era indiferente aos meios de salvação intermediados pela Igreja. O caso de execução por heresia mística referente à Marguerite Porete foi o primeiro a ser documentado no cristianismo ocidental. Em 1309, uma comissão de 21 teólogos julgou quinze proposições contidas no livro como heréticas, das quais apenas algumas são identificáveis, como veremos mais adiante²⁰.

Vale comentar, já de pronto, que as proposições identificáveis tratam da maneira como Marguerite se refere à Igreja enquanto instituição e suas práticas, e não às proposições teológicas defendidas pela beguina, como por exemplo, a possível união com Deus ou o recebimento da graça em vida.

Após a primeira reunião de 1309, Porete se recusou a prestar juramento e agravou seu caso, fazendo com que o inquisidor requeresse sua excomunhão. Segundo Ceci Mariani, o processo de inquisição contra Marguerite funcionou como uma espécie de modelo:

o inquisidor, na condução do processo, vai evitar a interferência do poder secular. Ele segue os procedimentos de forma exemplar: a obrigação de vir a público; o constrangimento a prestar juramento; a ameaça de excomunhão em caso de recusa; a condenação final após um ano de excomunhão (Mariani, 2008, p. 50).

Vale perceber as semelhanças que tais procedimentos exemplares possuem com o poder pastoral: o constrangimento, a obrigação e o condicionamento, a ameaça da perda da salvação. Após um ano da primeira condenação das proposições do livro, foi realizada uma segunda consulta, em março de 1310, com mestres de teologia da Universidade de Paris, da qual participaram 11 dos 21 teólogos, sendo cinco deles professores de Direito. Nesta consulta, Guiard Cressonessart (*circa* séc. XIII) é citado como defensor de Porete, fazendo com que

²⁰ Para mais informações sobre os trechos destacados pelos inquisidores, ver 2.4. *A condenação*.

passasse a ser considerado suspeito de heresia. Desde então, o caso de Marguerite e Guiard passou a ser compartilhado, mas não identificado. Segundo Mariani:

De um lado esta mulher erudita, instruída e solitária, autora de uma obra mística-teológica já reconhecida como obra de grande sutileza e aprovada por três personagens ligados à elite eclesial [...]. De outro lado, um begardo²¹ visionário, influenciado por suas visões apocalípticas, e que seria líder de uma confraria religiosa cujo patrono seria João Batista (Mariani, 2008, p, 51-52).

Apesar de condenado por 21 teólogos, *O espelho* sobreviveu em quatro línguas, com treze manuscritos, tornando-se um dos textos místicos vernaculares mais disseminados da Idade Média. Sua autoria, contudo, só foi descoberta no século XX pela pesquisadora italiana Romana Guarnieri. Além de causar enorme alvoroço no contexto da inquisição, *O espelho*, deu munção a uma crítica constante de luta entre elementos místicos e institucionais do cristianismo que vigorava na época (McGuinn, 2017, p. 363).

No terceiro volume de sua extensa obra sobre a história da mística ocidental, intitulado *Florescimento da Mística*, Bernard McGuinn levanta a possibilidade de a perseguição sofrida por Porete ter sido, ao menos em alguma medida, tramada pela corte capetíngia em defesa da ortodoxia, sob o pretexto de depravação herética. Isso se daria em função de que as proibições conciliares de novas ordens religiosas, e a contínua competição entre elas e as ordens existentes, levantavam suspeitas referentes à proliferação de heresia apontando para o estranho modo medieval de mulheres que caminhavam fora das práticas controladas e prescritas pela Igreja. Desse modo, haveria também uma dimensão política no julgamento de Porete (McGuinn, 2017, p. 365).

Tal dimensão pode ser corroborada a partir da condenação de Guiard de Cressonessart, begardo que defendeu Porete. Diferentemente da beguina, Cressonessart não foi condenado por não reconhecer a autoridade papal e não respeitar a hierarquia eclesiástica. Ao contrário de Porete, que continuou se recusando a falar e foi julgada com base no testemunho de três bispos (Guy II de Cambrai, Phillippe de Marigny (1260 - 1315) e Jean de Châteauevillain (1285 - 1313)), Guiard prestou juramento e falou sobre sua missão e sobre sua relação com o movimento espiritual e com as autoridades eclesiais²², fazendo com que seu julgamento terminasse um mês antes do de Marguerite (Verdeyen, 1986, p. 65).

²¹ O termo indica um movimento de homens (*boni viri*) que se coloca entre os religiosos e os leigos, análogo ao movimento das beguinas. “O termo begardos (*bogard, beg(h)inhard*) derivado de beguinos e usado não antes do séc. XIII, possuía, prevalentemente, um significado herético” (Borriello, 2003, p.154).

²² Para acessar o depoimento de Cressonessart, cf: Verdeyen, 1986, p. 45-94

Os documentos dos processos de Porete e Cressonessart sobreviveram no Arquivo Nacional de Paris. Em 1888, o historiador Henry Charles Lea publicou dois dos documentos relativos à investigação e condenação de Marguerite, reimpressos em 1889 por Paul Frédéricq. Mais tarde, em 1894, Charles-Victor Langlois divulgou mais dois documentos: a ata de reunião de condenação do livro e parte do depoimento de Guiard. Em 1896, Paul Frédéricq reimprimiu somente a nova ata (Verdeyen, 1986, p. 47-48).

Após as publicações e reimpressões, os documentos foram devolvidos ao Arquivo Nacional, e permaneceram intocados por oitenta anos até que o historiador Robert E. Lerner elaborou uma lista completa de todos os documentos mantidos pelo arquivo. Apesar de Marguerite e Guiard terem sido investigados e condenados juntos, na mesma sessão e terem sua condenação registrada em documento único, o historiador entendeu que Guiard, fazia parte de um mundo diferente do de Marguerite, e, por isso, poderia ser tratado separadamente, deixando seus depoimentos sem publicação (Verdeyen, 1986, p. 48).

Em *Le procès d'inquisition contre Marguerite Porete et Guiard de Cressonessart (1309-1310)*, de 1986, Paul Verdeyen traz à tona ainda uma série de documentos e comentários secundários sobre o processo de inquisição de Porete e Cressonessart, que serão apresentados posteriormente neste trabalho.

O livro de Porete foi o primeiro caso de heresia mística ocidental. Além de ser acusada de heresia, foi chamada de “mulher-falsa” por seus inquisidores e condenada a fogueira em primeiro de junho de 1310 (McGuinn, 2017, p.364). Vale, contudo, ressaltar aqui, que a condenação de Cressonessart, reforça, assim como o apoio dos clérigos, a possibilidade de leitura da mística como contraconduta, como uma oposição a um poder já estabelecido, nos termos que viemos discutindo a partir de Foucault, a despeito de seu desinteresse relativo pela questão das mulheres, tema que será tratado no próximo capítulo.²³

2.3. O espelho das almas simples e o itinerário da aniquilação

O espelho das almas simples e aniquiladas e que permanecem somente na vontade e no desejo do Amor é fruto da experiência mística de Porete, que buscava uma ascese prática. É possível compreendê-lo como uma autobiografia mística, mas pode ser lido, principalmente,

²³ Sobre Foucault e as mulheres, ver: NÉRON, J. Foucault, l'histoire de la Sexualité et l'occultation de l'oppression des femmes. In.: *Nouvelles Questions Féministes*. Vol. 17, No. 4, *Momies et Mommies: Misogynie de Foucault et Politique Maternelle*. Pp. 45-95 novembro, 1996.

como um tratado místico de instrução religiosa. O texto, que é estruturado em forma de diálogo, tem como personagens centrais Dama Amor e Alma, percorre o itinerário espiritual da alma a partir da negação do desejo, e antagoniza a personagem Razão. Dá voz ao indizível (Deus) por meio da personagem Amor, que é a grande protagonista da obra, o horizonte visado pela Alma após o processo de ruptura com todos os vínculos que impedem a humildade e o encontro com Deus (Teixeira em Porete, 2021, p. 23).

Diferentemente de outras místicas do mesmo período, a obra não contém nenhuma descrição visionária ou extática e se autorreferencia como um novo evangelho. Embora seja mais didático que os principais textos místicos da mesma época como os de Hadewijch de Antuérpia e Matilde de Magdeburgo²⁴, o diálogo apresenta uma certa complexidade de vozes, que torna difícil estabelecer quem o locutor representa por detrás de suas personagens. O problema da autoria também está presente no texto. Ora Marguerite parece se colocar enquanto um sujeito, ora ela se apresenta como uma alma aniquilada. Enquanto a maioria das mulheres místicas faz uso da fraqueza feminina, Porete atribui ao *espelho* uma autoridade comparada a uma nova forma de evangelho (McGuinn, 2017, p. 367).

Amor é a protagonista da obra que visa o aniquilamento da Alma e a ruptura com todos os vínculos que impedem sua relação com Deus, como por exemplo a razão, a vontade e o “eu”. É possível dizer que a aniquilação da Alma resiste ativamente ao processo de “assujeitamento”, isto é, ao invés de produzir uma identidade pacífica ao aceitar as práticas de subjetivação promovidas pela pastoral analisadas por Foucault, ela busca aniquilar qualquer traço de tais procedimentos. Para se unir ao divino, a Alma deve enfrentar três mortes (1) do pecado, (2) da natureza, (3) do espírito e passar por sete estados fundamentais.

O primeiro estado envolve a primeira morte, a do pecado, no qual a Alma é tocada pela graça de Deus, observa seus mandamentos, mas ainda vive sob o imperativo da Razão. Marguerite a descreve da seguinte maneira:

Amor: [...] A primeira morte é a do pecado, assim como haveis ouvido, na qual a Alma deve morrer inteiramente de tal maneira que não permaneça nela nem cor, nem sabor, nem odor de coisa alguma do que Deus proíbe na Lei. Os que assim morrem são as pessoas que vivem a vida de graça, e lhes basta que se guardem de fazer o que Deus proíbe, e que possam fazer o que Deus ordena (Porete, 2021, p. 113).

A Alma se mantém no primeiro estado por muito tempo até que comece seu itinerário. Ele é descrito pela Alma do seguinte modo: “é aquele no qual a Alma tocada por meio da graça e despojada de seu poder de pecar, [...] observa e considera, com grande respeito, que Deus lhe

²⁴ Cf: McGuinn, 2017, p. 299-392

ordenou amá-lo com todo o seu coração, e também o seu próximo como a si mesma” (Porete, 2021, p. 188).

A segunda morte, da natureza, envolve o segundo, terceiro e quarto estados. No segundo estado fundamental, a Alma se abandona, e inicia o processo de mortificação da natureza, desprezando as riquezas e honras, seguindo o exemplo de Cristo em busca do despojamento espiritual. O terceiro estado é dedicado ao rompimento com a vontade e a radicalização do despojamento do “eu”, em que a Alma passa é aquecida no desejo de Amor e passa a amar as obras de bondade:

O segundo estado, ou grau, é aquele no qual a Alma considera o que Deus aconselha a seus amados especiais e que vai mais além do que aquilo que ordena. [...] a criatura se abandona e se esforça por agir sob todos os conselhos dos homens, na obra de mortificação da natureza, desprezando as riquezas, as delícias e as honras, para realizar a perfeição do conselho do evangelho, do qual Jesus Cristo é o exemplo. [...] O terceiro estado é aquele no qual a Alma se considera no sentimento do amor da obra de perfeição. [...] Agora a vontade dessa criatura não ama senão as obras de bondade. [...] Nenhuma morte lhe seria um martírio, exceto a que consiste na abstinência da obra que ela ama, que constitui a delícia de seu prazer e da vida da vontade que disso se nutre. Por isso, ela abandona tais obras, nas quais encontra tal delícia, e leva à morte a vontade que aí encontrava a vida. [...] E esse é mais difícil, muito mais difícil do que os outros dois estados acima mencionados. Pois é mais difícil derrotar as obras da vontade do espírito do que derrotar a vontade do corpo ou realizar a vontade do espírito. Portanto, é necessário pulverizar-se, rompendo-se e suprimindo-se para alargar o lugar onde Amor gostaria de estar, e aprisionar-se em vários estados, para liberar-se de si mesmo e alcançar o seu estado (Porete, 2021, p. 189-190).

No quarto estado a Alma é absorvida pela elevação de Amor e se concentra em exercícios de meditação e contemplação se tornando impenetrável a tudo que não seja Amor. Nesta etapa, deleita o Amor e é inebriada por ele: “O quarto estado é aquele no qual a Alma é absorvida pela elevação do amor nas delícias do pensamento na meditação e abandona todos os trabalhos externos e a obediência a qualquer outro pela elevação da contemplação” (Porete, 2021, p. 190). Porete afirma ainda que nenhum dos primeiros quatro estados é tão elevado ao estado de graça, pois neles, a Alma ainda vive em servidão. Os quinto, sexto e sétimo estados marcam a morte do espírito, mudança mais essencial da Alma.

Amor: [...] o quinto estágio está na liberdade da caridade, pois é liberado de todas as coisas. E o sexto estágio é glorioso, pois a abertura do doce movimento da glória, que o gentil Longeperto dá, não é senão uma manifestação que Deus quer que a Alma tenha de sua própria glória, que ela terá para sempre. Pois, por sua bondade, lhe dá essa demonstração do sétimo estado no sexto. Essa demonstração nasce do sétimo estado, que produz o sexto. E é dada tão rapidamente, que mesmo quem a recebe não tem percepção do dom que lhe é dado. (Porete, 2021, p. 115)

No quinto estado, a Alma é raptada por Amor, reconhece sua maldade e a bondade de Deus e toma consciência de que Deus é, e ela não é. É o início do aniquilamento, responsável

pelo desaparecimento da vontade. No capítulo 58, ela descreve como as Almas aniquiladas estão no quinto estágio com seu amado:

Razão: Ah, por Deus, diz Razão, que coisas essas Almas que estão aniquiladas têm pra dar?

Amor: Para dar?, diz Amor. Na verdade, o que quer que Deus tenha de bom. Essa Alma, que assim está, não percebeu nem está triste. Pelo contrário, ela está no júbilo do quinto estágio com seu amado. Lá, nada lhe falta, e ela é frequentemente levada ao sexto, mas isso dura pouco. Pois trata-se de uma abertura, como uma centelha, que rapidamente se fecha, onde não se pode permanecer por longo tempo, e ela nunca teve uma mãe que soubesse falar sobre isso. (Porete, 2021, p. 110-111)

O quinto estado também tem a função de fazer a Alma compreender a bondade divina, ver a si mesma, o lugar onde ela está e o lugar que ocupará no sétimo estado por meio do movimento do *Longeperto* [*Loingprés*]:

A Bondade divina emana frente a ela um extático transbordamento do movimento da Luz divina. Esse movimento da Luz divina, que é espalhado para dentro da alma por meio da luz, mostra à vontade da Alma a correção daquilo que é e a compreensão do que não é para assim mover a vontade da alma do lugar onde ela está e não deveria estar, e remetê-la para lá onde ela não está, de onde veio e de onde deveria estar. (Porete, 2021, p. 191)

Tal fase do itinerário comporta, portanto, a possibilidade de entrada no sexto estado, que marca o momento de perfeição espiritual. A Alma deixa de ver a si mesma e passa a ver Deus, tudo o que existe passa a ser percebido como Deus. A Alma está liberada de todas as coisas e não consegue ver nada que não seja Deus, “aquele no qual a Alma considera que Deus é, Ele por meio de quem todas as coisas são” (Porete, 2021, p. 191). É também nesta etapa que opera outro elemento importante: o *Longeperto*, que Porete descreve, primeiramente, como a experiência da “centelha” divina. Sobre a relação entre o quinto e sexto estados, ela diz:

Entendei essas palavras divinamente, por amor, ouvintes (sic) deste livro! Esse *Longeperto*, que chamamos de centelha, por sua abertura e rápido fechamento, recebe a Alma no quinto estágio e a coloca no sexto, à medida que sua obra se manifesta e dura. Mas pouco dura o estado do sexto estágio, pois ela é reconduzida ao quinto (Porete, 2021, p. 111).

A abertura que *Longeperto* proporciona é uma demonstração da glória da Alma na vida eterna, por isso não permanece por muito tempo, já que é reservada ao sétimo estado, a coroação do itinerário da Alma, sua plenitude pela fruição divina. O sétimo estado revela a unidade com todas as criaturas e só pode ser desfrutada após a morte do corpo, no céu, onde a Alma pode deleitar-se de *Longeperto*, personagem controverso, que também é descrito como a Trindade, no capítulo 61:

O Esposo dessa Alma: [...] Eu vos enviei os presentes por meio do meu *Longeperto*. Mas ninguém me pergunte quem é esse *Longeperto*, e quais são as obras que Ele

realiza e suas operações quando mostra a glória da Alma, pois não se pode dizer nada, exceto isso: que o Longeperto é a própria Trindade, e lhe mostra suas manifestações, que nós chamamos “movimento”, não porque a Alma ou a Trindade se movam, mas porque a Trindade opera para essa alma a manifestação da própria glória. Sobre isso ninguém pode falar, exceto a própria Deidade; pois a Alma, a quem Longeperto se dá, tem tão grande compreensão de Deus, de si, e de todas as coisas, que ela vê dentro de Deus mesmo por meio da compreensão divina. E a luz dessa compreensão lhe toma toda a compreensão de si mesma, de Deus e de todas as coisas. (Porete, 2021, p. 116)

Longeperto aparece como uma tentativa da representação, da imanência, da transcendência divina e como a própria Trindade que se manifesta ao “mostrar” segundos da glorificação da Alma, e que está, ao mesmo tempo, distante e próxima. Após a morte do espírito, a Alma está liberada para abraçar a Divindade.

Sílvia Schwartz entende a obra de Porete como “inclassificável”. Partindo de um diálogo onde quase todas as personagens são femininas (com exceção da personagem Longeperto), a tradutora de Marguerite entende que o texto faz um apelo central à liberdade ao rejeitar as práticas impostas pela instituição, inclusive no campo da linguagem. Sua postura ascética e apofática busca uma relação direta com Deus a partir da personagem Longeperto, irrepresentável pela linguagem humana. O aparente paradoxo da personagem é uma tentativa de representar o irrepresentável. Segundo Schwartz, “a linguagem apofática utilizada por alguns místicos tenta ir em direção a esse espaço fora da linguagem. Ela é sempre a tentativa de trazer Deus para dentro da linguagem, mantendo-o sempre fora de seu alcance e representando o fracasso da linguagem” (Schwartz, 2003, p. 119).

Mesmo que Porete afirme a trindade, a alusão ao corpo e à humanidade de Cristo está ausente no *espelho*, fazendo aparecer uma nova relação com Deus, principalmente a partir da perspectiva feminina. No texto de Porete algumas noções medievais comuns sobre a queda e a natureza da mulher são invertidas e tratadas como ascensão nos últimos estágios do itinerário da alma. Ainda abrigando a trindade tradicional, a autora a desloca a partir de uma nova tríade com duas figuras femininas: Dama Amor – Longeperto – Alma Aniquilada, formando o centro do *espelho*. Esse movimento provoca uma nova configuração de gênero à deidade, que, geralmente tratada em termos exclusivamente masculinos, agora pode ser entendido, simultaneamente em termos femininos e masculinos. É importante notar que a única personagem masculina permanece em silêncio, apenas como uma “centelha”. (Schwartz, 2003, p. 120-121)

O itinerário da alma aniquilada parece se reconectar ao modelo de penitência única, como a proposta pelo cristianismo primitivo, que enxerga a possibilidade de, em vida, atingir um grau de perfeição que impede a recaída no pecado, subtraindo os fundamentos teológicos

mesmos da necessidade da segunda penitência. Por acreditar que é possível receber a graça em vida sem um intermediário representante da Igreja, sua obra foi condenada.

2.4. A condenação

Em 11 de abril de 1309, uma comissão de 21 teólogos, convocada por Guillaume de Paris, se reuniu no Convento de Mathurins para julgar quinze trechos retirados de um livro acusado de heresia. Após deliberação, a condenação se confirmou:

Em nome de Cristo, amém
 Por meio desse instrumento público, deixo saber a todos os destinatários subscritos no texto presente, reunidos sob a requisição do irmão religioso Guilherme de Paris, inquisidor da corrupção herética do reino da França, sob mandato da autoridade apostólica. [...] Aos mestres de teologia que neste lugar congregam-se, o mesmo inquisidor requer conselho²⁵ acerca do que deve ser feito a respeito de um certo livro, aqui mostrado, do qual se extraíram vários artigos também aqui exibidos, conforme se demonstrará e se dirá. O primeiro artigo segue: “A alma, a qual é aniquilada dá licença às virtudes e não mais está em sua servidão, pois as tem em seu uso, então, ao contrário as virtudes obedecem ao seu aceno”. O item do artigo décimo quinto é: “Tal alma não se preocupa a respeito das consolações oferecidas por Deus, nem seus dons²⁶, não deve se preocupar, nem pode, porque todas as intenções estão próximas de Deus, e então seus intentos seriam impedidos quando próximos de Deus”. Tendo deliberado entre os ditos magistrados, o Decano Simão, por vontade e concórdia de todos, e no nome de todos os magistrados citados, disse, ao responder à consulta anteriormente alardeada, que o conselho de todos era o seguinte: que tal livro, no qual se encontram os referidos artigos, é herético e errôneo, de modo que seu conteúdo herético e errôneo deve ser exterminado (Archives Nationales *apud* Verdeyen, 1986, p. 50-51, tradução minha).²⁷

Dos quinze artigos mencionados na acusação, o texto de condenação comenta apenas o primeiro e o décimo quinto. Vale observar que o documento elaborado pelos inquisidores em

²⁵ *Consilium*, no latim, *diakrasis*, que remete ao pedido de confissão de um fiel a um monge.

²⁶ No sentido de dom, presente.

²⁷ In Christi nomine, amen. Per presens publicum instrumentum pateat universis quod, in nostrorum notariorum infrascriptorum presentia, apud sanctum Maturinum Parisiis, congregatis ad mandatum seu requestam religiosi viri fratris Guillelmi de Parisiis, inquisitoris heretice pravitatis in regno Francie, auctoritate apostolica deputati, [...] magistris in theologia, in eodem loco congregatis, idem inquisitor ab eisdem magistris consilium postulavit quid esset faciendum de quodam libro quem ibi ostendit, de quo extracti fuerant plures articuli ibidem exhibiti, quos eis demonstraverat, ut dicebat. Quorum articulorum primus talis est: “Quod anima adnichilata dat licentiam virtutibus nec est amplius in earum servitute, quia non habet eas quoad usum, sed virtutes obediunt ad nutum”. Item decimus quintus articulus est: “Quod talis anima non curat de consolationibus Dei nec de donis eius, nec debet curare nec potest, quia tota intenta est circa Deum, et sic impediretur eius intentio circa Deum.” Habita autem prius deliberatione inter ipsos magistros supradictos, Symon decanus, de voluntate et concordii assensu et ipsorum omnium magistrorum nomine, dixit respondendo consultationi ab eisdem petite, quod consilium omnium erat et est, quod talis liber, in quo continentur dicti articuli, tamquam hereticus et erroneus et heresum et errorum contentivus exterminetur. (Archives Nationales *apud* Verdeyen, 1986, p. 50-51)

1309 não menciona a autoria do livro, que só apareceria nos documentos em 1310, como “Marguerite, chamada a Porete”, fazendo parecer que “Porete” não seria seu sobrenome, mas a forma como ficou conhecida (Verdeyen, 1986, p. 51). Embora o nome de Marguerite tenha sido citado nos documentos de 1310, foi apenas no século XX que seu nome foi relacionado ao *espelho*.

Após Romana Guarnieri reconhecer a autoria de *O espelho*, editou a única versão em francês médio manuscrita por Chantilly, publicada por volta de 1964-65, juntamente com sua pesquisa histórica que levou a descoberta da autoria do *espelho*, disponível no *Archivio Italiano per la storia della pietà*, sob o nome *Il movimento del Libre Spirito, testi e documenti* (Mariani, 2008, p. 15-16). Outra versão do texto, em inglês, do final do século XIV foi editada por M. Doiron em 1968. Já em 1986, Romana Guarnieri e Paul Verdeyen publicam uma edição bilingue francês-latim na coleção *Corpus Christianorum, Continuatio Medievalis LXIX, Turnhout, Brepols*. Sua introdução apresenta um manuscrito francês produzido entre 1450 e 1530, e segundo os editores, se aproxima do original perdido na medida em que é possível, mas oferece dúvidas se pode ser tratado como uma reprodução fiel. A versão latina do manuscrito, sob responsabilidade de Verdeyen, se apoia em quatro manuscritos completos preservados pela Biblioteca Apostólica Vaticana (Mariani, 2008, p. 16).

Edmund Colledge e Romana Guarnieri indicaram, em texto de 1968²⁸, os dois trechos condenados do *espelho* disponíveis no documento de condenação de 1309: o primeiro, “A alma, a qual é aniquilada dá licença às virtudes”²⁹, se encontraria no capítulo seis³⁰ da versão publicada em 1965 (Verdeyen, 1986, p. 52). Já o décimo quinto “Tal alma não se preocupa a respeito das consolações oferecidas por Deus, nem seus dons”³¹ (Verdeyen, 1986, p. 52), poderia ser reconhecido no capítulo 15³² da versão de 1965. Contudo, Verdeyen aponta que a identificação do décimo quinto artigo com o capítulo quinze parece um pouco duvidosa, e mostra que ele se assemelha mais ao capítulo dezesseis da versão de 1965.

²⁸ Edmund Colledge e Romana Guarnieri, *The Glosses by M.N. and Richard Methley to The Mirror of Simple Souls*, *Archivio italiano per la storia della pietà* 5, 1968, p. 357-82

²⁹ “*Quod anima ann ihu la ta da t licen tiam virtutibus*”. (Verdeyen, 1986, p. 52)

³⁰ Na versão de 1986, editada por Guarnieri, “*Comment l’Ame amoureuse de Dieu, vivant em paix de charité, prent congé aux Vertux*”. (Porete, 1986, p. 24); na versão brasileira, de 2021, traduzida por Sílvia Schwartz: “*Como a Alma, amante de Deus, vivendo na paz da caridade, abandona as virtudes.*” (Porete, 2021, p. 37)

³¹ “*Quod talis anima non curat de consolationibus Dei nec de donis eius*” (Verdeyen, 1986, p. 52)

³² Na versão editada de 1968, por Guarnieri: *Icy parle du Sacrement de l’Autel*, (Porete, 1986, p. 62); na versão brasileira, traduzida por Sílvia Schwartz: *Aqui se fala-se do Santo Sacramento do Altar*. (Porete, 2021, p. 55)

Segundo Bernard McGuinn, um terceiro artigo acusado de heresia que consta na *Continuatio Chronic Guillelme de Nagraco*, aponta para mais um trecho do *espelho*: “Aquele alma aniquilada, em condições amorosas sem repreensão da consciência ou remorso, pode e deve conceder à natureza qualquer apetite ou desejo”³³ (McGuinn, 2017, p. 364, tradução minha). A variedade de versões existentes do livro torna difícil a tarefa de identificar as passagens do processo de inquisição contidas no texto de Porete.³⁴ Diferentemente de College e Guarnieri, McGuinn identifica o primeiro artigo do documento de acusação, como um trecho do capítulo oito, da versão editada por Guarnieri em 1986³⁵, que na versão brasileira, traduzida por Sílvia Schwartz, diz o seguinte:

Razão: - Ah, Amor, diz Razão, que só entende as coisas grosseiras e deixa as sutilezas, que maravilha é esta? Essa Alma não tem mais nenhum sentimento da graça nem o desejo do espírito, pois abandonou as Virtudes, que dão a maneira de bem viver a toda Alma boa, e sem essas Virtudes ninguém pode se salvar e chegar à vida de perfeição, e quem as tem não pode estar enganado. No entanto, essa Alma as abandonou. Não é ela insensata, essa Alma que assim fala?

Amor: - Por certo que não, diz Amor, pois tais Almas possuem melhor as Virtudes do que qualquer outra criatura, mas não as exercitam mais, pois não pertencem mais a elas como pertenciam; durante um longo tempo elas foram servas das Virtudes, mas agora tornaram-se livres. (Porete, 2021, p. 40)³⁶

Se assumirmos que o primeiro artigo se refere a um trecho do capítulo seis, seguindo a sugestão de College e Guarnieri, poderíamos destacar:

Amor: Essa Alma, que tem tal amor, pode dizer às Virtudes que esteve por longo tempo e por muitos dias a seu serviço.

³³ Quod anima annihilata in amore conditons sine reprehensione conscientiae vel remorsu potest et debet naturae et quidquid appetit et desiderato concedere. (McGuinn, 2017, p. 364)

³⁴ Apesar da variedade de versões e indicações, o interesse da pesquisa não está centrado em uma análise filológica do texto, e sim no aspecto teológico-político dos trechos em questão, que sugerem oposição à instituição eclesial, visto aqui como uma possibilidade de fundamentar o argumento da mística de Marguerite Porete como contraconduta. Portanto, todas as passagens indicadas serão analisadas.

³⁵ Apresentarei também todos os trechos em francês identificados com o documento de acusação, segundo a versão de 1986, editada por Romana Guarnieri.

³⁶ Raison: Hee, Amour, dit Raison, qui n’entend que le gros et laisse la subtilité, quelle merveille est ceci? Ceste Ame n’a point de sentiment de grace ne de desir d’esperit, puisqu’elle a prins congé aux Vertuz qui donne<nt> maniere de bien vivre a toute bonne Ame, et sans lesquelles Vertuz nul ne se peut saulver ne venir a perfection de vie, et qui les a ne peut <estre> deceu; et neantmoins ceste Ame prent congé a elles. Et n’est elle pas hors du sens, ceste Ame qui ainsi parle?

Amour: Et sans faille nenny, dit Amour, car telles Ames ont mieulx les Vertuz que nulles des aultres creatures, mais elles n’ont mie l’usage d’elles, car elles ne sont mie a elles ainsy comme elles souloient; et aussi elles ont assez esté serves pour devenir franchises d’ores em avant (Porete, 1986, p. 28).

Alma: Eu vos confesso, dama Amor: houve um tempo em que assim estive, mas agora é um outro tempo; vossa cortesia me libertou dessa servidão. (Porete, 2021, p. 37-38)³⁷

Vale observar no capítulo oito que a personagem Razão fala de uma perspectiva relacionada aos poderes seculares do mundo a partir das instituições. Se quisermos ler Porete pela via de uma perspectiva foucaultiana da subjetividade, podemos entender a personagem como representação do modelo institucional cristão, que afirma a necessidade da confissão, do poder pastoral e da direção de conduta, que não só derivam da razão e das virtudes, como dependem delas para que sejam praticadas. Nessa perspectiva, a salvação se dá *pela* razão e suas práticas, como visto anteriormente. Por outro lado, a proposta mística de Porete é abandonar qualquer prática que derive e que dependa da razão e das virtudes, pois é somente após o abandono da Razão e das Virtudes que a Alma se liberta e, após cumprir a jornada do aniquilamento, é salva. Ao abandonar as Virtudes e se unir ao Amor, a Alma passa a ser senhora das Virtudes e não mais as obedece. O aparecimento da Virtude tanto no capítulo seis como no capítulo oito, permite a Amor afirmar que viver sob sua a dominação é o “maior tormento que uma criatura poderia sofrer”:

Amor: Contudo, Razão, diz Amor, certamente tais Almas, que se tornaram livres, conheceram em muitos dias o que a Dominação pode fazer; a quem lhe perguntasse qual o maior tormento que uma criatura poderia sofrer, elas diriam que seria permanecer no Amor e estar ainda em obediência às Virtudes. Pois é preciso dar às Virtudes tudo que elas exigem, seja qual for o custo para a Natureza. Com efeito, as Virtudes exigem honra, possessões, coração, corpo e vida. Isso significa que tais Almas abandonam todas as coisas, e, ainda assim, as Virtudes dizem a essa Alma, que lhes deu tudo, sem nada reter para confrontar a Natureza, que “os justos são salvos por meio de grande dor”. Por isso, essa Alma exausta, que ainda serve às Virtudes, diz que desejaria ser governada pelo Medo e atormentada no Inferno até o dia do juízo final, para depois ser salva (Porete, 2021, p. 40-41).³⁸

A partir dessa passagem, podemos observar mais claramente a recusa à obediência, virtude necessária ao poder pastoral. O abandono das Virtudes é imperativo, principalmente

³⁷ Amour: Ceste Ame de telle amour, dit Amour mesmes, peut dire aux Vertuz qu'elle a este par long temps et par maint journee en leur servage.

L'Ame: Je le vous confesse, dit cet ceste Ame, dame Amour; ung temps fut que je y estoie, mais ores em est il ung aultre; voustre courtoisie m'a mise hors de leur servage (Porete, 1986, p. 24).

³⁸ Amour: Hee, sans faille, Raison, dit Amour, telles Ames qui sont si franchises devenues, ont sceu mainte journee ce que Danger seult faire; et qui leur demenderoit le plus grant tourment que creature puisse souffrir, elles diroient que ce seroit demorer em Amour et estre en l'odediencie des Vertuz. Car il convient donner aux Vertuz tout ce qu'elles demandent, que qu'il couste a Nature. Or il ainsi que les Vertuz demandent honneur et avoir, cueur et corps et vie; c'est a entendre que telles Ames laissent toutes chouses, et encoures dient les Vertuz a ceste Ame qui tout ce leur a donné, ne n'a rien retenu pour conforter Naturem que a **grant paine est le juste saulvé**. Et pource dit telle lasse Ame qui encores sert aux Vertuz, que elle voudroit estre demenee par Crainte, et em enfer tourmentee jusques au jugement, et après qu'elle deust estre saulvee (Porete, 1986, p. 30).

porque a Alma não deve obedecer, superando a lógica disciplinar da penitência. A salvação em Porete não deriva das práticas de obediência e sim do aniquilamento da Alma, que deve enfrentar os sete estados para ser realizado.

Como vimos, o décimo quinto artigo constante nos autos da inquisição, e o segundo a que temos acesso, é apontado por Colledge e Guarniere como o capítulo 15 da versão de 1965, sendo contestado por Verdeyen, tendo o argumento endossado por McGuinn, que aponta, além do capítulo 16, o capítulo 85 como um trecho interessante para a leitura e interpretação desse artigo. No capítulo 14, Marguerite afirma pela voz de Amor que Deus realizou a obra da encarnação, unindo a natureza humana à pessoa de Deus Filho e ao Espírito Santo, fazendo com que Jesus tivesse em si a trindade, ou seja, a natureza de Deus, da alma e do corpo. Afirma ainda que crer, dizer e pensar na trindade é a verdadeira contemplação; “é um só poder, um só saber e uma só vontade; um só Deus em três pessoas, três pessoas e um só Deus” (Porete, 2021, p. 55). Por sua natureza divina, Deus estaria em tudo, mas sua humanidade só seria glorificada no paraíso unida à pessoa de Jesus (Porete, 2021, p. 55).

Seguindo o argumento de Porete, no capítulo 15, Amor trata do Santo Sacramento do Altar, afirmando que os cristãos recebem a humanidade e divindade, apresentadas no capítulo 14, pela eucaristia. Após a afirmação de Amor, uma nova personagem é introduzida, Luz da Fé, que diz: “tomai esse Sacramento, colocai-o num pilão junto com outras coisas e triturai esse Sacramento até que não possais mais ver nem sentir a Pessoa que aí colocastes”³⁹ (Porete, 2021, p. 55). A personagem Fé então pergunta se a divindade partiu do sacramento, ao que outras personagens respondem:

Verdade: absolutamente, diz Verdade. Ela estava lá, mas agora não está mais (compreendi-o de maneira santa, não humana). Agora podeis perguntar se a humanidade se foi tal como veio. Eu vos digo, diz Verdade, que a humanidade de Jesus Cristo não vai nem vem. [...] Ela estava lá, quando a podíamos ver e sentir, agora não está mais, pois não a podemos ver e sentir: assim ordenou o poder divino. Essa mesma humanidade, que está no Sacramento do Altar, não se vê sob outra aparência, e nem os anjos, nem os santos, nem a Virgem Maria a vêem diferentemente de como a vemos, é por meio do entendimento do espírito. Pois ver a humanidade glorificada de Jesus Cristo no Sacramento do Altar não concerne mais à glória daqueles que estão em glória, portanto, eles não o vêem glorificado, exceto por esse entendimento.

A Alma da Fé: E nós a vemos em virtude da fé, que contradiz a razão de nossos sentidos, que não vêem, senão o pão e não sentem, saboreiam ou percebem o odor de outra coisa. Mas nossa fé a tudo contradiz, pois crê firmemente, sem dúvida, que não há brancura, nem odor, nem sabor, mas o precioso corpo de Jesus Cristo, que é Deus verdadeiro e homem verdadeiro. Assim, o vemos pela fé, o que não fazem os que estão em glória, pois uma coisa glorificada não usa mais a fé, e, portanto, não o vê como nós. Assim, a divina Trindade ordenou o Santo Sacramento do Altar para alimentar, nutrir e sustentar a Santa Igreja. Tal é a disposição do Sacramento do Altar,

³⁹ Prenez ce Sacrement, mettez le en ung mortier avec aultres choses, et breez ce Sacrement tant que vous n'y poussez point veoir ne point sentir de la Personne que vous y avez mis (Porete, 1986, p. 62).

diz a Alma de Fé iluminada pela divina Trindade, segundo a sabedoria divina e segundo o que creio, pelo poder divino. (Porete, 2021, p. 55-56)⁴⁰

Embora este pareça ser um capítulo confuso, ele fornece alguns elementos fundamentais para a defesa de Guarnieri e Colledge e, mais importante, para nossa interpretação. Em primeiro lugar, é interessante observar que as afirmações de Marguerite em torno da figura de Jesus Cristo como Deus, parecem estar de acordo com a da Igreja: “Deus verdadeiro e homem verdadeiro”. Contudo, Porete parece supor que há um segundo caminho que a Alma, no processo de aniquilação, pode tomar para comungar com Cristo que ignora o ato litúrgico da eucaristia: “tomai esse Sacramento, colocai-o num pilão junto com outras coisas e triturai esse Sacramento até que não possais mais ver nem sentir a Pessoa que aí colocastes”. Curiosa é esta passagem que parece aniquilar também a figura de Cristo, como se ela dissesse: tome o sacramento, mas destrua-o até que a pessoa de Jesus desapareça, já que a *pessoa* de Jesus deve ser aniquilada para que seja possível compreendê-lo de maneira santa, e não humana, por meio da fé, que contradiz a razão e os sentidos.

Mais uma vez, Marguerite recusa o instrumento pastoral que utiliza a razão e a mediação litúrgica. Provocativamente, ainda afirma que o sacramento seria destinado a nutrir e sustentar a Santa Igreja, destinada àqueles que “não o veem, como nós”, ou seja, que veem Jesus pelo entendimento e não pela fé. Seriam esses os motivos que levaram a Colledge e Guarnieri apontar este capítulo como o acusado de heresia? Mesmo que sua redação não se pareça com o artigo citado pelo documento, ele parece oferecer razões para a acusação.

Seguindo as indicações de Verdeyen e McGuinn, o trecho do capítulo 16 que se identifica com a passagem acusada seria:

⁴⁰ Verité: Neny1, dit Verité. Il y fut, mais ores n’y est mie (entendez sainement, non humainement). Or povez demander se elle s’en est reelee, ainsi comme ele y vint. Je vous di, dist Verité, que l’umanite de Jhesucrist ne va ne ne vient. [...] Il y fut, dit Verité, quant l’en luy peut veoir et sentir, et maintenant il n’y est mie, puisque on ne luy peut veoir ne sentir: ainsi l’a ordonné la divine puissance. Ne celle humanité mesmes, qui est ou Sacrement de l’Autel, ne se voit en aultre semblance, ne les anges ne les sains ne la vierge Marie ne le voient aultrement que nous le voions nous mesmes, et se ilz le voient en celle semblance que nous le voion, c’est par l’entendement d’esperit. Car veoir l’umanité de Jesucrist ou Sacrement de l’Autel glorifié, n’appartient point a la glorie de ceulx qui sont en glorie, et pource ne luy voient ilx mie glorifié, si non par entendement.

<L’Ame de Foy>: Et nous luy voions par la vertu de foy, en desdisant la raison de noz sens, qui n’y voient si non pain, ne aultre chose ne sentent ne ne savourent ne ne odourent. Mais nostre foy tous les desdit, car elle croit fermement sans doubte que il n’y a blancheur, ne odeur, ne savour, mais est le precieulx corps de Jhesucrist, qui est vray Dieu et vray homme. Or l’y voions nous par foy, et ce ne font pas ceulx de glorie, car chose glorifiée ne use mie foy, et pource ne le voient ilz mie ainsi comme nous faisons. En tel estre a la divine Trinité ordonné le Saint Sacrement de l’Autel, pour Sainte Eglise repaistre et nourir et soustenir. Telle est l’ordonnance du Sacrement de l’Autel, dit l’Ame de Foy enluminee de la Trinité divine, ou savoir de Dieu et en la creance de moy, par divine puissance (Porete, 1986, p. 62,64).

Esta filha de Sião não deseja nem missas, nem sermões, nem jejuns nem orações. [...] Esta Alma não tem pensamento, nem palavra, nem obra senão no exercício da graça da Trindade divina (Porete, 2021, p. 58).⁴¹

É curioso notar que o trecho continua apontando para os atos litúrgicos recomendados pela Igreja. Nesse sentido, se continuarmos a imaginar a Razão como representante das práticas cristãs descritas por Foucault, a partir dessa passagem conseguiremos perceber com mais clareza a proposta de Porete. Enquanto o poder pastoral entende os rituais da missa, dos sermões, as práticas de jejum e a oração como alimentos das almas santas, Porete os entende enquanto práticas totalmente dispensáveis, e ainda acrescenta que são destinadas às almas mendicantes. A defesa dessa perspectiva se dá por dois motivos: (1) Tais práticas dependem do uso da Razão, já abandonada pela Alma no processo de aniquilação, não mais necessária neste estágio, já que a Alma não tem pensamento ou palavra. (2) Sem necessitar de intermediários, a Alma já está unida ao Amor e não possui mais vontade.

Tal interpretação é corroborada pelo capítulo 85, indicado por McGuinn, que parece conciliar as interpretações de indicação dos capítulos 15 e 16 como possíveis identificações com o documento de acusação:

Amor: essa Alma, diz Amor, é livre, mais que livre, libérrima, abundantemente livre, em sua raiz, em seu tronco, em todos os seus ramos e em todos os frutos de seus ramos. A herança dessa Alma é a perfeita liberdade, cada uma de suas partes tem o seu brasão de nobreza. [...] Essa (alma) que assim é, não quer mais Deus por meio da penitência, nem por nenhum Sacramento da Santa Igreja, nem por meio de pensamentos, nem por palavras, nem por obras, nem por criaturas daqui de baixo, nem por criaturas lá de cima, nem por justiça ou por misericórdia, nem pela glória da glória, nem pela compreensão divina, nem pelo amor divino, nem pela louvação divina. (Porete, 2021, p. 148)⁴²

Neste ponto, Porete rompe com qualquer tentativa de conciliação ou aprovação da Igreja enquanto uma instituição que recomenda *certos* atos litúrgicos para a salvação da alma, ao utilizar as adjetivações “livre”, “mais que livre”, “libérrima” e “abundantemente livre”. Além disso, chama também a atenção para distinção de nobreza: a Alma é nobre porque rejeita receber a Deus por meio do Sacramento, do pensamento, das palavras, das obras, da justiça ou da misericórdia. Quando a Alma é em Deus, ela reconhece seu estado e sente a força de sua

⁴¹ Cette fille de Syon ne desire ne messes, ne sermons, ne jeunes, ne oraisons [...] Ceste Ame n'a pensee, ne parole, ne oeuvre, fors l'usage de la grace de la Trinite divine. (Porete, 1986, p. 66).

⁴² Amour: Ceste Ame, dit Amour, est franche, mais plus franche, mais tres franche, mais surmontamment franche, et de plante et de stocs et de toutes ses branches, et de tous les fruiz de ses branches. Ceste Ame a sont lot de franchise affine, checun costé em a sa plaine pinte. [...] Ceste, qui telle est, ne quiert plus Dieu par penitance ne par sacrament nul de Sainct Eglise, ne par pensees ne par paroles ne par ouvres, ne par creature d'ycy bas ne par creature de lassus, ne par justice ne par misericorde ne par gloire de gloire, ne par divine cognoissance ne par divine amour ne par divine louenge (Porete, 1986, p. 240, 242).

linhagem. Ao estabelecer a noção de nobreza, Porete fundamenta seus ataques ao Clero, os servos da razão, representantes dos incapazes de receber a mensagem de Amor às Almas simples. Passa a operar, então, uma inversão, aquela que estava fora, à margem da Igreja, supera a instituição por meio de um contato direto com Deus, se colocando agora numa posição de privilégio, afirmando ainda que as almas tristes (para quem o livro foi escrito, aquelas capazes de receber a mensagem de Amor), estão num patamar superior ao Clero, que insiste em rejeitar a contemplação e afirmar práticas litúrgicas que mediam o contato com Deus.

O terceiro artigo considerado herético pelos inquisidores aponta, segundo McGuinn, para duas passagens de capítulos diferentes, mas que tratam do mesmo assunto: um trecho do capítulo nove, e um trecho do capítulo 17, que abordam do problema da vontade. São reproduzidos respectivamente o capítulo nove e 17:

Amor: - Quem perguntasse a essas Almas, serenas e pacificadas, se iriam querer estar no purgatório, elas diriam que não; se iriam querer ter nessa vida a certeza de sua salvação, elas diriam que não; se iriam querer estar no paraíso, elas diriam que não. Mas, também, como iriam querer? Elas não têm mais vontade. E se quisessem alguma coisa, se distanciariam de Amor. [...] para falar brevemente, tomemos uma Alma entre todas, uma que não deseja nem despreza pobreza e tribulação, missa e sermão, jejum e oração, e que dá a Natureza tudo o que é necessário, sem remorso de consciência; mas tal natureza é tão bem ordenada pela transformação da união do Amor, ao qual a vontade dessa alma está conjunta, que a natureza não pede nada que seja proibido. Tal Alma não se preocupa por nada que lhe falte, senão no momento de sua necessidade. E ninguém perde essa preocupação, a menos que seja inocente (Porete, 2008, p. 41-42).⁴³

Amor: - Essa Alma dá à natureza o que quer que ela peça; e é verdade, diz Amor, que essa Alma não se importa nem ama as coisas temporais, que ganharia ao recusar à natureza o que ela pede. E mais, teria escrúpulos de privar-lhe do que lhe pertence. Contudo, tais criaturas têm tal excelência que não se ousaria falar abertamente sobre elas, especialmente sobre suas práticas, por meio das quais estão em condições de ter bom entendimento; mas poucos provam de tal entendimento (Porete, 2008, p.59).⁴⁴

⁴³ <Amour>: Qui demanderoit a telles franchises Ames, seures et paisibles, se elles vouldroient estre em purgatorie, elles diroient que non; se elles vouldroient estre en ceste vie certifiees de leur salut, elles diroient que non; ou s'elles vouldroient estre em paradis, ele<s> diroient que non. Mais aussy de quoy le vouldroient eles? Elles n'ont point de voutenté. Et se elles vouloient aucune chose, elle<s> se despartiroient d'Amour. [...] Ou, pour plus brefment parles, prenons une Ame pour toutes, dit Amour, laquelle Ame ne desire ne ne desprise pouvr<e>té ne tribulation, ne messe ne sermon, ne jeune ne oraison, et donne a Nature tout ce qui'il luy fault, sans remors de conscience; mais telle nature est si bien ordonne par transformacion de unité d'Amour, a laquelle la voutenté de cest Ame est conjointe, que la nature ne demande chose qui soit deffendue. Telle Ame n'a soing de chose qui luy faille, si non en l'eure qu'il le lui fault; et ce soing ne peut nul perdre, se il n'est innocent (Porete, 1986, p. 32,34).

⁴⁴ <Amour>: Ceste Ame donne a Nature quanqu'elle luy demande; et est vray, dit Amour, que ceste Ame n'a mie tant de cure ne d'amour aux choses temporelles, qu'elle sceust gaigner em retuser a Nature sa demande; ainçois, feroit conscience de luy tollir ce qui est sien. Mais telles creatures sont si excelentes, que on n'en ose mie appertement parler, especialement de leur usage, par lequel usage ces Ames ont estre a bom entendement; mais pou en y qui goustent de tel entendement (Porete, 1986, p. 68,70).

As duas passagens destacadas continuam a discussão anterior acerca das práticas de conduta. Ao “não desejar nem recusar” tais práticas “sem remorso de consciência”, Porete propõe um novo modelo de salvação fundamentado na teologia negativa e na união entre alma e Deus sem intermediários, que valoriza o nada pensar, selado pelo aniquilamento da alma. Por se reconhecer numa posição de privilégio em relação ao Clero, não à toa, Marguerite se refere à Igreja como Santa Igreja, a Pequena e nomeia a Santa Igreja, a Grande, como o conjunto de almas aniquiladas, que não dependem de qualquer pastoreio para se unir à divindade, desconsiderando como mediador de salvação rituais da Igreja como o batismo, a penitência, a confissão e a convivência com a comunidade.

Por um lado, é curioso notar como as passagens acusadas de heresia se relacionam diretamente com as práticas de conduta propostas pelo poder pastoral. Por outro lado, várias passagens, como as que descrevem a união da Alma com Deus, que poderiam ser consideradas problemáticas, foram deixadas de lado pelos inquisidores. *O espelho das almas simples* tem como objetivo transmitir a mensagem de Amor: o aniquilamento é o único caminho para a união direta com Deus. Ao reconhecer que Deus é, a Alma reconhece que ela não é, aniquilando-se.

Alma: - Ah, por Deus, diz essa Alma, por que eu faria algo que meu Amado não faz? Nada lhe falta, portanto, por que me faltaria alguma coisa? Na verdade, eu estaria enganada se alguma coisa me faltasse, pois a ele nada falta. Nada lhe falta, portanto, nada me falta. E esse ponto me toma o amor a mesma e assim me dou a ele, sem intermediário e sem reserva. Eu disse, diz essa Alma, que nada lhe falta, portanto, por que me faltaria alguma coisa? Ele nada quer, portanto, por que eu quereria alguma coisa? Ele nada pensa, portanto, por que eu pensaria? [...] Alma: - [...] esse livro é de tal ordem, que assim que Amor o abriu, a Alma soube tudo, e assim tem tudo, e toda obra de perfeição é nela realizada pela abertura desse livro. Essa abertura me fez ver tão claramente que me fez restituir o que é dele e retomar o que é meu, ou seja, ele é por isso tem sempre a si mesmo; eu não sou, e por isso é de fato certo que eu não me tenha. E a luz da abertura desse livro me fez encontrar o que é meu e nisso permanecer. Por isso, só tenho ser à medida que ele pode ser em mim. Assim Justiça, por justiça, restituiu o que é meu, e mostrou claramente que não sou (Porete, 2021, p.167).

À luz dos projetos foucaultianos acerca da genealogia do sujeito, que entende a mística como contraconduta, o aniquilamento proposto por Porete pode ser lido como uma espécie de “esvaziamento” do “eu”. A Alma funciona como interlocutora e cenário do texto, que nos ajuda a compreender a transformação de sua própria consciência. McGuinn descreve este processo como uma des-criação da pessoa em aniquilamento, que produziria uma identidade mística, fenômeno que Paul Mommaers chamou de “emergência de “um ‘eu’ sem ‘mim’” (Mommaers *apud* McGuin, 2017, p. 368).

Embora *O espelho das almas simples* seja uma espécie de manual, muitas vezes não se esclarece *como*, ou por meio de que *práticas* a alma se aniquila, detalhando o processo de transformação mística. Porém, é justamente nessa ausência, na *lacuna*, que a prática acontece,

já que o objetivo da obra é negar qualquer estrutura ou qualquer espécie de mediação com o divino: “introduzir fortes doses de confusão e vertigem no leitor é central para a terapia mística de *O espelho das almas simples*” (McGuinn, 2017, p. 369).

Se quisermos extrair qualquer tipo de *prática* no sentido foucaultiano do termo, talvez seja interessante ler *O espelho*, alinhado aos acontecimentos históricos da vida de Porete. Enquanto seus escritos⁴⁵ afirmam que a Alma aniquilada não se abala, nem se inquieta, pois já está em união com Deus, sua postura enquanto ré, condizia com o comportamento de uma alma aniquilada: não se retratou, nem se defendeu.

Mas esta Alma está acima da lei,
 Não contrária à lei.
 Verdade é testemunha:
 Ela é plena e realizada,
 Deus está em sua vontade. (Porete, 2021, p. 197)

2.5. Santa Igreja, a Pequena x Santa Igreja, a Grande

Marguerite Porete chama de Santa Igreja, a Pequena aquele grupo de pessoas que estão sob o julgo da razão. Ela assim define: “tem pés sem caminho, e mãos sem obra, e tem boca sem palavras, e olhos sem claridade, ouvidos sem audição, e tem razão sem razão, e corpos sem vida, e coração sem entendimento” (Porete, 2021, p. 149). Ironicamente, ela ainda afirma que a Santa Igreja, a Grande (o conjunto de almas no caminho da aniquilação) é quem sustenta a fé da pequena Igreja.

Para compreender os motivos que levam Porete a afirmar a instituição eclesial como “servos da razão” é interessante remontar os fundamentos do que se chamou de Igreja desde as primeiras gerações que já apresentam traços dos problemas das comunidades eclesiais. Os textos disponíveis sobre o tema indicam a maneira como a Igreja era vivida por seus membros e como foram, aos poucos, adquirindo valor normativo para as comunidades seguintes (Thion em Sesboüe, 2013, p. 296).

⁴⁵ A partir de uma perspectiva medievalista da escrita feminina, Sílvia Schwartz mostra que as mulheres do século XIII que escreveram sobre questões espirituais enfatizam a eucaristia, com a exceção de Porete. Se apoiando no estudo de Michel Sells, Schwartz acrescenta ainda: “Segundo Sells, em sua linguagem apofática, que ele chama de “linguagem de desdizer”, Marguerite supera três formas de essencialismo. Ela “desdiz” o ser, a substância, ou essência da realidade transcendente; desdiz o Ele-Deus masculino, monotípico, abrindo a deidade para uma poderosa dinâmica de gênero e ao mesmo tempo desdiz a relação de gênero também monotípica entre a deidade e o humano; por fim, desdiz os essencialismos de gênero, os papéis prescritos, sempre correndo o risco de serem essencializados, para os “escritores masculinos” e escritores femininos”, pois Marguerite claramente não se enquadrava nas categorias validadas de “escritora feminina” (Schwartz, 2003, 121-122).

As regras que os escritos dos evangelhos e as cartas de Paulo prescreviam já tratavam das práticas que fizeram a Igreja tomar corpo: profissão de fé, batismo, eucaristia, comunhão, disciplina, ministério e escritura. As comunidades primitivas tinham consciência viva da originalidade de sua mensagem e eram vistos como “cristãos” pelo povo judeu, nome que os diferenciava dos outros. Os discípulos de Cristo formavam o grupo “eleito”, o “templo de Deus”, a “nação santa”, um só corpo, que estava ligado à pessoa de Jesus Cristo, à sua morte e ressurreição (Thion em Sesboüe, 2013, p. 297).

O modo de definir a Igreja estava diretamente relacionado à metáfora imagética: se definida como “rebanho”, designava o pastor, se considerada “esposa”, se referia ao Esposo, se vista como “templo do Espírito”, evocava a pedra angular. A salvação desejada pelos convertidos se exprimia no batismo, inaugurava uma linguagem mútua de identificação e permitia dizer que “Cristo vive em mim”, fundamentando o sentimento de comunidade e pertença, expresso pelas práticas sacramentais do batismo e da eucaristia, que constituía uma realidade viva da Igreja relativamente unitária (Thion em Sesboüe, 2013, p. 297).

“Igreja” nos primeiros séculos era a acolhida da mensagem de Cristo, o mistério do Reino de Deus, a vida, a morte e a ressurreição de Jesus vivida a partir dos sacramentos. Já neste período é possível identificar a atuação pastoral nas comunidades, e a formulação dogmática da realidade eclesial. A intenção dos pastores era evitar desvios e heresias, que, timidamente, já aparecem nas obras de Inácio de Antioquia, Ireneu, Tertuliano, Clemente de Alexandria, Orígenes e Cipriano (Thion em Sesboüe, 2013, p. 298-299).

A partir da leitura dos Padres sobre a Igreja é possível perceber um novo movimento que reúne aqueles que creem na mensagem do Evangelho e se percebem repletos do Espírito, ligados entre si pela caridade, constituindo uma única Igreja. Segundo Thion, o termo grego *ekklèsia* tem origem política e designa a assembleia de um povo. Desde o século II, o termo começou a ser utilizado como nome técnico bastante difundido, sendo transposto para o latim sem tradução, *ecclesia* e passou a designar “comunidade local” e “conjunto de comunidade”. Apenas no início do século IX, encontram-se textos em que a palavra *ecclesia* designa, principalmente o clero. No século II, contudo, mesmo que a Igreja ainda não se percebesse enquanto instituição, já oferecia sinais de institucionalidade, percebidos como sentimento de pertença produzido pelas práticas sacramentais que carregava consigo uma missão universal de transmitir a mensagem de Cristo. Nesse contexto, a *ecclesia* era definida como o conjunto de batizados, percebidos como beneficiários dos bens da salvação e portadores da mensagem, responsáveis pelo testemunho diante dos pagãos e dos judeus. Era “missão da Igreja revelar aos

seres humanos essa unidade nativa perdida, restaurá-la e completá-la.” (Thion em Sesboüe, 2013, p. 301).

Em seus aspectos visíveis (gestos e liturgias), a consciência eclesial era sentida como a manifestação de uma essência invisível e celeste, aproximando-se da cultura grega e, principalmente platônica, que entendia o modelo de perfeição da realidade como sendo uma ordem ideal, espiritual, imutável, eterna e celeste. Segundo Thion, o culto cristão seria uma espécie de reflexo da liturgia celeste celebrada pelos anjos no céu, e pelos ministros na terra. Nesse sentido, os sacramentos seriam manifestações terrestres da verdade eterna do céu. O entendimento daquilo que se chamava “Igreja” englobava, portanto, o céu e a terra, sua organização visível e invisível, como uma representação da ordem divina que produzia o sentimento de pertença adquirido após os rituais litúrgicos (Thion em Sesboüe, 2013, p. 302).

Com a expansão da Igreja, o afastamento de suas origens e o espalhamento de fiéis, as variadas formas de organização eclesial começaram a se tornar mais estáveis e passaram a produzir regras de transmissão de sua mensagem e definiram melhor o conteúdo de sua fé. A administração das comunidades continuava seguindo as epístolas pastorais, mas também começaram a produzir a ideia de um episcopado monástico, ou seja, uma constituição hierárquica da Igreja em bispos, padres e diáconos, como uma organização que tem origem nos apóstolos de Jesus e que receberam a ordem de constituir e governar a Igreja. Para permanecer, a Igreja se organizou (Thion em Sesboüe, 2013, p. 303).

A consciência eclesial dá a certeza de que ao conhecer a verdade, é preciso comunicá-la. O termo que pode caracterizar a Igreja antiga é comunhão, da qual o bispo é o centro, e as comunidades comungam entre si por meio de trocas de informações e serviços. O sentimento de pertença e comunhão católica era universal. A partir do século III, contudo, o cristianismo se transformou em um fenômeno de massa, fazendo com que, por um lado, o contraste entre os cristãos e outros grupos se amenizasse e por outro, tornasse evidente o aumento do número de pecadores no interior da Igreja, atenuando a distinção entre Igreja e “mundo”, inclusive no que se refere à consciência eclesial. Para dar conta da diversidade de pessoas com variados engajamentos e desejos, surgiu uma nova tendência: canonizar a diversidade de fiéis em forma de ordens, como por exemplo a ordens das viúvas e das virgens, cada uma com seu conjunto de obrigações e privilégios (Thion em Sesboüe, 2013, p. 304-305).

Duas imagens da consciência eclesial da Igreja primitiva se encontram em Clemente de Alexandria e Orígenes. No primeiro, a Igreja era vista como una e santa. Una porque reúne todos aqueles que foram chamados pela vontade do Senhor a tornar-se membro, e santa porque enumera suas categorias (diáconos, bispos, viúvas e presbíteros, por exemplo), segundo o

reflexo das hierarquias angélicas. A Igreja é esposa do Verbo, “é a escola onde ensina seu esposo, *Logos*.” (Thion em Sesboüe, 2005, p. 304). Nesse contexto, o *Logos* dos discípulos é o alimento que a Igreja oferece a seus filhos. Já em Orígenes, a Igreja aparece como o lugar do verdadeiro conhecimento de Deus. O Padre se refere a Igrejas, no plural, mas mostra que constitui um corpo único, porque possui um só Deus, Cristo, que encerra e contém nele sua unidade. O sacramento da eucaristia, por exemplo, visto como o “corpo místico” de Cristo possibilitou o entendimento da Igreja como o “verdadeiro corpo de Cristo”, já que é por meio da comunhão que o mistério de Cristo se realiza na Igreja (Thion em Sesboüe, 2005, p. 345). O *Logos* move a Igreja e cada um de seus membros, tornando-se o lugar da verdade de Deus, distinguindo-se de seu exterior, onde só há mistura de verdade e erro. Nesse sentido, a voz dos bispos, os “doutores da Igreja”, é reconhecida como portadora da verdade, ressaltando seu caráter apostólico (Thion em Sesboüe, 2013, p. 316).

É interessante notar o papel do *Logos* na consciência eclesial e o modo como a razão articula o sentimento de pertença entre crente e Igreja. Os sacramentos responsáveis por produzir a unidade da Igreja dependem do entendimento de Deus. O processo de *metanoia*, necessário ao batismo, a obrigação de confessar os pecados e o cumprimento da penitência são dependentes da razão na medida em que produzem uma subjetividade que se identifica ao mesmo tempo com a comunidade e com Cristo. Nesse sentido, é preciso que o sujeito cristão seja inserido na verdade de Deus para que seja salvo. Portanto, a compreensão da verdade por intermédio da razão é parte imperativa do modelo de salvação proposto pela pastoral.

A solução apofática defendida por Marguerite Porete, por outro lado, recusa o sistema racional de relação com Deus argumentando que na incompreensão de Deus se dá a união entre a Alma e o criador. A abertura do livro indica:

Teólogos e outros clérigos,
 Aqui não tereis o entendimento
 Ainda que tenhais as ideias claras
 Se não procederdes humildemente;
 E que o Amor e fé conjuntamente
 Vos façam suplantar a Razão,
 Pois são as damas da Mansão.
 [...]
 Tornai humildes as vossas ciências
 Que estão na Razão asseguradas,
 E colocai sobretudo a confiança
 Naquelas que o Amor vos pode dar
 E que a Fé sabe iluminar,
 E assim compreendereis este livro
 Que por Amor faz a alma viver
 (Porete, 2021, n.p.).

A linguagem apofática poretiana tem a intenção de abater sistemas e subverter ontologias. Não é possível chegar a um acordo com Deus, apenas o constante empenho e esforço da Alma de negar o intelecto e a vontade é o responsável por uni-los. Nesse sentido, o nada (*nihil*) é central na obra da beguina, fazendo com que sua teologia se apoie na ideia dialética de que Deus é tão perfeito e incompreensível, em termos humanos, que podemos dizer que ele é “nada”. Antes de sua criação, a Alma não é nada, e, portanto, não deve nada a Deus, mas quando se torna uma criatura, passa a ser devedora por suas constantes falhas de vontade. Por isso, a alma deve se tornar novamente nada e mortificar a vontade com o objetivo de se identificar com Deus, que é nada, e, portanto, tudo (McGuinn, 2017, p. 381).

Segundo McGuinn, a teologia mística se apresenta a partir de três binarismos: (1) binários correlativos; (2) binários opostos e (3) binários dialéticos. Os três tipos estão presentes na obra de Porete. Em primeiro lugar é preciso indicar que o livro habita a fronteira entre heterodoxia e ortodoxia a partir dos binários correlativos Amor e Razão; Santa Igreja, a Grande e Santa Igreja, a Pequena; salvação pela virtude e salvação pela fé. O processo de transição da Alma passa pelas três correlações antes de encontrar um segundo binarismo: a noção de subida e descida, que a princípio pode parecer oposta ou correlativa, mas acaba por se revelar, em última medida, dialética, ilustrada pela personagem Longeperto (McGuinn, 2017, p. 376).

Uma das primeiras etapas do processo de aniquilação é a morte da Razão. É preciso que a personagem morra para que a Alma inicie o processo de união com Deus, mas em seguida, Razão precisa reaparecer porque é necessária, juntamente com Amor, para a transformação mística. Seu retorno pela voz de Amor tem como função pedir explicações e esclarecimentos às almas humanas que não ascenderam à altura das almas simples (Hollywood, 1991, p. 146-147).

Do mesmo modo, a Santa Igreja, a Grande, não rompe completamente com a Santa Igreja, a Pequena, dominada pela Razão. O despojamento das Virtudes também é necessário ao processo de aniquilação por serem forças externas, mas permanecem coexistindo em sua nova identidade mística. É também no sentido de reunir aparentes opostos que se dá a necessidade de descer ao pecado para subir à união, invertendo a linguagem cristã da queda (McGuinn, 2017 p. 377).

Amor: [...] porque os inimigos são escravos do pecado, e essa Alma viu por longo tempo que está abaixo deles, escrava do pecado [...], em relação a isso essa Alma tornou-se nada e menos que nada em todos os seus aspectos. Por longo tempo ela ouviu dizer pelo Espírito Santo que Deus colocará o menor no lugar mais elevado por sua única e leal bondade (Porete, 2021, p. 88).

Porete parece se alinhar à ideia de pecado original, no qual a queda de Adão provocou uma mancha na humanidade. Mesmo que Deus tenha criado o corpo e a alma como bons, o pecado de Adão colocou a humanidade na prisão da correção, lugar em que, mesmo após o batismo, os defeitos da Alma desagradam a Deus (McGuinn, 2017, p. 377). Uma maneira de punir os pecados seria por meio da escritura, mas Porete discorda que tal ação seria suficiente para ter seus pecados redimidos: “são mesmo uns asnos esses que entendem isso como motivo de punição.” (Porete, 2021, p. 169). Para a autora, o pecado depende da vontade livre, e estão ligados à fraqueza do corpo, que impede a contemplação da bondade divina. O reconhecimento da fraqueza do corpo só é possível após o entendimento da posição elevada que a Alma aniquilada ocupa em relação à queda do corpo mau. No capítulo 105, a autora explica por que o justo cai sete vezes segundo à Escritura:

É preciso entender que enquanto a vontade do justo está completamente voltada, sem outro impedimento, para a contemplação da bondade divina, o corpo é fraco e pode ser levado às faltas pela herança do pecado de Adão, e, portanto, frequentemente se inclina a dar atenção para as coisas menores do que a bondade de Deus; é a isso que a Escritura chama de queda, pois assim o é. [...] Assim, tal queda, na qual o justo cai pela inclinação mencionada, é para ele mais virtuosa que errônea, por conta de sua vontade que permanece livre pela recusa de toda falta, como é dito. Agora podeis entender como o justo cai de tão alto para tão baixo, e como essa queda, por mais baixa que pareça, é mais virtuosa para ele do que errônea (Porete, 2021, p. 171).

A queda do pecado leva à Alma uma meditação mais profunda sobre sua natureza, possibilitando visualizá-lo como um afastamento da vontade de Deus. Nesse sentido, o pecado é auxiliador do processo de aniquilação da vontade. Após apresentar essa discussão, Porete invoca Jesus Cristo encarnado como um espelho, exemplo total da obediência à vontade do Pai, da própria salvação e da salvação de toda criatura. Jesus teve que compreender sua própria natureza má e a infinidade da bondade divina e, para se salvar, foi necessário ter a totalidade da bondade divina por meio da renúncia da vontade. Segundo Porete, a salvação de toda criatura é a compreensão da bondade de Deus (McGuinn, 2017, p. 377-379).

O binarismo maldade x bondade tem o objetivo de fazer a Alma reconhecer sua completa pecaminosidade em relação à Deus para se tornar bondade divina e salvação da humanidade seguindo o modelo de Jesus Cristo, como o primeiro que reconheceu a totalidade da bondade divina. A união entre Deus e Alma funda-se, portanto, na dialética entre maldade e bondade, que permite a transformação da Alma em bondade total por meio do amor, e que agora carregam a cruz de Cristo como exemplo (McGuinn, 2017, p. 379).

O termo que transforma as oposições binárias em dialéticas é o Longeperto, que exprime a fusão de dois opostos na consciência que a Alma tem de Deus e funciona como um novo nome para a trindade. O uso de dois qualificativos de Deus exprime que Deus não é uma coisa,

mas uma relação, uma presença dialética que está distante e perto da Alma simples. Porete não descreve o Longeperto, mas fala sobre seu efeito na Alma aniquilada, arrebatador e gentil no sentido cortesão, trazendo “desembaraço” para a Alma e a conduz ao nada criado (McGuinn, 2017, p. 379-380).

Os binarismos presentes do texto de Porete são essenciais para compreender o pensamento transformador da mística que pressupõe a relação entre inteligência e amorosidade correlativas ao absoluto. A experiência mística entre o “eu” e o absoluto é direta e não mediada, fazendo nascer dela a transformação do místico, diferentemente do modelo de interioridade promovido pela pastoral. A proposta de Marguerite Porete, portanto, é a aniquilação da interioridade cristã que se curva a uma exterioridade.

2.7. O espelho e a aniquilação da alma

É preciso agora pensar sobre a metáfora do espelho. Segundo Amy Hollywood, a figura do espelho nos leitores medievais e modernos, por sua natureza obscura, desempenhava um importante papel no entendimento e funcionava como uma metáfora que reflete o conhecimento de si e de Deus. O termo latino, *speculum*, foi utilizado por muitas obras que ofereciam representações de todas as categorias de cristãos e tentativas de representação da divindade (Hollywood, 1991, p. 130). Ceci Mariani mostra que tais obras eram divididas em dois grupos: (1) os “espelhos instrutivos”, que buscavam enriquecer o conhecimento através do modelo de enciclopédia; e (2) os “espelhos exemplares”, que tinham como objetivo iluminar a vida espiritual, e apresentavam a ideia de progresso humano pela fé e pela virtude. Os espelhos exemplares no âmbito religioso evocavam a experiência de Deus, na medida em que a alma era vista como sua semelhante (Mariani, 2008, p. 58-59).

O espelho das almas simples, de Marguerite Porete se insere na segunda categoria de textos, que tem por objetivo instruir a respeito da espiritualidade, mas compartilha elementos seculares e profanos aos olhos da Igreja, como por exemplo, traços da literatura cortesã. Mariani também mostra outros modos de compreender a figura do espelho: (1) inspirado em traços da tradição neoplatônica, que se funda a partir da ideia de que a realidade é criada a partir do uno. Nesse sentido, os Padres propunham a compreensão do espelho como um instrumento ofertado por Deus como meio de voltar até ele; (2) Cristo também seria considerado uma espécie de espelho sem manchas, de modo a fazer ver o mistério de Deus, que é inacessível; (3) num

terceiro sentido, o homem também seria espelho, como aquele que vê a alma que reflete a imagem de Deus em sua alma pura (Mariani, 2008, p. 59-60).

É interessante notar a ênfase no prólogo do *espelho* que Porete dá à questão da imagem. Antes de apresentar a mensagem que possibilita a aniquilação e o encontro com Deus, a personagem Amor dá um exemplo de amor mundano que funciona como uma metáfora para o amor divino. Dama Amor conta a história de uma donzela, filha de um grande rei que vivia num reino distante que certa vez escutou falar da cortesia e nobreza do Rei Alexandre e passou amá-lo em virtude de seu renome e de sua gentileza. A distância entre ela e seu amado, porém, a impedia de vê-lo. Na tentativa de aplacar sua melancolia, a jovem mandou pintar uma imagem que representasse o semblante de seu amado, “a mais próxima possível daquela que se apresentava a ela, em seu amor por ele e no afeto amoroso que a havia capturado” (Porete, 2021, p. 32). Era por esta pintura e alguns outros artefatos que ela sonhava com o rei.

Hollywood chama atenção para uma questão: como é possível que a donzela mandasse pintar uma imagem de alguém que nunca foi visto? A autora afirma que tal pergunta está implicitamente respondida pela afirmação de que a imagem produzida pelo pintor era inspirada na imagem interior presente no coração da donzela, pela qual a passou a amar o rei.

A implicação é clara de que é a imagem e a reputação do rei que a princesa ama e não o rei em si. Ainda assim, isso não deve descreditar a realidade do amor sentido pela princesa, porque no *ethos* cortesão, a imagem e a reputação são importantes extensões do próprio homem (Hollywood, 1991, p. 132, tradução minha).⁴⁶

A Alma que escreve o livro, então transpõe os valores seculares para o escopo do sagrado. Diz que ouviu falar de um rei de grande poder, gentil cortesia, nobreza e generosidade. A distância entre ela e seu amado era tão inconsolável que esse rei lhe deu um presente:

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 permanece (Porete, 2021, p. 32).

Assim como a donzela, a Alma nunca viu seu amado, mas ao contrário da princesa, que teve a imagem de Alexandre pintada segundo sua imaginação, o rei da Alma dá a ela a imagem de seu amor, representada pelo livro (Hollywood, 1991, p. 134). Nesse sentido, é possível compreender o livro *como* o espelho, que reflete a imagem da Alma e evoca uma experiência

⁴⁶The implication is clear that it is the image and reputation of the king that the princess loves, not the king in himself. Yet this should not discount the reality of the princess’s love, for in the courtly ethos image and reputation are important extensions of the man himself. (Hollywood, 1991, p. 132)

com Deus, um espelho exemplar. A diferença entre os diversos textos exemplares cristãos e o *espelho das almas simples*, é que o de Porete não possui imagem, mas pelo contrário, a nega. É pela aniquilação da alma, ou seja, fora da imagem refletida no espelho que se dá a união com Deus.

Amy Hollywood aponta que as duas representações presentes no prólogo - a pintura e o livro – se referem ao amor sentido pela donzela e pela Alma, já que o próprio amado (rei Alexandre e o rei da Alma), está distante, fora do alcance. A autora indica ainda que a expressão francesa “l’amour de lui memes⁴⁷” utilizada por Marguerite designaria tanto o amor que a Alma sente por Deus quanto o amor que Deus sente pela Alma, dimensão que não estaria presente no caso da donzela com o rei Alexandre. Em relação à Alma, ela está certa de que o amor de seu amado é recíproco, já que deu a ela uma imagem de seu próprio amor, evocando mais uma vez um binarismo dialético. Essa leitura se sustenta tanto pela teologia mística de Porete como pelo pensamento tradicional cristão, no qual Deus se identifica com o Amor. Nesse sentido, a representação do amor de Deus é a representação do próprio Deus. Tal interpretação aproxima o próprio Deus da teologia proposta por Porete, já que ele dá à alma simples uma imagem exteriorizada em forma de livro, de modo a garantir que a imagem formada no interior da Alma seja a verdadeira imagem divina (Hollywood, 1991, p. 134-135).⁴⁸

Diante desta possibilidade de interpretação – o espelho como uma representação de Deus -, é possível montar um esquema de oposição entre o poder pastoral e a teologia mística da aniquilação de Marguerite Porete. Como vimos, o modelo eclesial transforma o indivíduo por meio dos sacramentos. Todos os dispositivos pastorais que se colocam como o intermediário entre o indivíduo e Deus através da figura de Cristo são responsáveis por produzir um *certo* sujeito, que responde a um modelo identitário que o aproxima de Deus, que o salva, mas ainda o difere do criador. Isto é, a identidade cristã produzida pela pastoral não permite, mesmo após a morte, a identificação do cristão com Deus, promovendo uma subjetividade linear e vertical do sujeito em relação à divindade.

Por outro lado, o esquema apofático proposto por Porete que pressupõe a aniquilação da alma, promove uma identidade horizontal com Deus. A criatura, entendida por Marguerite como alma simples (aquela que não está dominada pela Santa Igreja, a Pequena), recebe a

⁴⁷ Mais si loing estoit de moy et moy de luy, que je ne savoie prandre confort de moy memes, et pour moy souvenir de lui il me donna ce livre qui represente en aucuns usages l’amour de lui memes (Porete, 1986, p. 12).

⁴⁸ Segundo essa leitura, o problema da autoria (quem fala? Porete, Amor ou Alma?), discutido por diversos estudiosos, estaria descartado. De todo modo, não é intenção desta pesquisa se deter nesse tema.

mensagem de amor, o *espelho*⁴⁹, que possibilita uma experiência mística com Deus, mas, ao contrário do poder pastoral não produz um sujeito, e sim, uma aniquilação da imagem de si mesma. Nesse sentido, o *espelho* é o único intermediário entre Deus e a Alma, que se torna dispensável quando a alma atinge seu objetivo de ser amada e se unir a Deus.

Tendo estabelecido até aqui uma relação de oposição entre o poder pastoral e a teologia de Porete, todos os elementos analisados sustentam a possibilidade da leitura do *espelho* como uma contraconduta, em termos foucaultianos. Seria, agora, interessante pensar no potencial político subversivo que a linguagem mística de Porete pode oferecer como uma oposição não só ao poder pastoral, mas também ao poder simbólico, pensando suas personagens femininas como alteridades capazes de atravessar horizontalmente o espelho, desarticulando as imagens dominantes refletidas.

⁴⁹ Espelho aqui possui dois sentidos: o livro de Porete e o artefato como metáfora.

3 O “EU” SEM “MIM”

3.1. A linguagem mística

Se nos primeiros séculos do cristianismo o termo “mistério”, de onde deriva a “mística” designava a revelação daquilo que estava escondido em Deus, como vimos no primeiro capítulo, nos séculos XVI e XVII o adjetivo “místico” se estende a todas as espécies de coisas que compõem as imagens dos segredos da experiência com o sagrado e não mais se relaciona aos “mistérios” das vontades divinas. O uso do termo possibilita tornar visível as viagens indizíveis da vida interior. Segundo Michel de Certeau, “mais do que uma inteligência teológica dos Desígnios divinos inscritos nos acontecimentos, ela remete a um processo didático ou poético, a uma ‘maneira de falar’. A um ‘estilo’” (Certeau, 2015, p. 147). É interessante notar como o adjetivo utilizado antes para tratar dos mistérios ou do desconhecido passa a ser incorporado pelas instituições eclesásticas e orienta uma certa hermenêutica daquilo que não pode ser dito, mas performado a partir do discurso.

Esse embaralhamento linguístico e lógico proposto pelo adjetivo “místico” marca o limite entre a descrição do visível e a nomeação do oculto, funcionando como uma chave universal (Certeau, 2015, p. 149). É também nesse sentido que a percepção e diferenciação entre corpo místico e corpo político oriunda do fim da Idade média passa a ser reforçada na Idade moderna, a partir do século XVI. De um lado estão as instituições políticas, de outro, um “estado místico”, silencioso, representante de um “reino interior” em que a realidade escapa à inteligência e à visão (Certeau, 2015, p. 143).

O adjetivo “místico”, portanto, guarda um segredo em torno de um objeto real ou ideal cuja significação escapa ao conhecimento imediato e que designa um jogo entre atores que escapam ou se revelam ao saber. Aquilo que é considerado “místico” circunscreve relações estratégicas entre aqueles que o procuram e aqueles que o escondem, isto é, aqueles que o conhecem ou aqueles que o ignoram. Nesse sentido, o segredo do objeto místico depende de sua enunciação, como uma habilidade que afasta ou atrai interlocutores (Certeau, 2015, p. 149-150).

É o segredo que refina a ordem lógica e retórica em torno do qual regem as operações da língua e criam as condições de possibilidade de uma hermenêutica que funciona a partir de outros jogos de sentidos. Segundo Certeau, a expansão e a multiplicação do adjetivo “místico” produziram na/pela linguagem um equivalente artificial da interpretação capaz de decifrar as vontades divinas. Dessa maneira, o aparelho hermenêutico se desenvolveria num campo verbal

ou literário, ou seja, produziria artificialmente um segredo para desenvolver uma interpretação, tal como os romances policiais, que compõe roteiros ou ficções de hermenêutica:

Cada termo conotado por “místico” se torna, com efeito, um romance policial em redução, um enigma; ele obriga a procurar outra coisa além daquilo que ele diz; ele induz mil detalhes que têm valor de indícios. Uma virtuosidade aí encontra como se exercer. Esse isolamento linguístico permitiu um desenvolvimento da retórica e da lógica. Ele se traduz também por uma hermenêutica barroca ou “flamboyante” que se inscreve, aliás, na sequência dos retóricos do século XV e que se torna uma “maneira de falar” – um “estilo” (Certeau, 2015, p. 152-153).

A partir dessa perspectiva, a mística passa a ser compreendida como uma linguagem que designa uma experiência, um estilo, um gênero literário, distinguindo-se da teologia, o discurso de/sobre Deus, que por sua vez, produz um efeito espiritual e contemplativo (Certeau, 2015, p. 179-180).

Se por um lado a linguagem teológica mantém um sistema de contemplação, por outro, a mística acaba por redefini-lo. A transição do latim para as línguas vernáculas, que marcou o fim da Idade Média, pode ser considerada um dos elementos importantes para a formação de uma linguagem mística, já que desde o século XIII, o latim era uma língua conservadora e funcionava como instrumento de cientificidade. As línguas vernaculares eram utilizadas apenas por uma elite laica na intenção de aperfeiçoar uma literatura narrativa ou realista, podendo ser cortês, amorosa, especulativa ou crítica, que acabou florescendo em comunidades de beguinhas flamengas, repúblicas femininas independentes ou conventos italianos de pregadores, fazendo aparecer, por exemplo, a autobiografia de Beatriz de Nazareth (1200-1268), os poemas de Hadewijch de Antuérpia (século XIII) e o *Espelho* de Porete (Certeau, 2015, p. 183).

Certeau entende que o bilinguismo modifica a prática da linguagem, quebra uma identidade e produz um alcance metafísico, já que o falar místico é tradutor, transportador e opera a partir de palavras estrangeiras por meio de deslocamentos, camuflagens e citações léxicas. O falar místico funciona, nesse sentido, como um exercício de translação dependente de uma operação itinerante que não possui um lugar próprio (Certeau, 2015, p. 188-189).

Para além do movimento, esse tipo de discurso trabalha também como restaurador de uma unidade dialógica que supera a diversidade de experiências possíveis daquilo que se chama de mística. Há muitas maneiras de ordenar essas agitações discursivas: diálogo, relatos, construção de itinerários fictícios ou normativos e esquemas de ascensão espiritual, lista de regras, entre outras (Certeau, 2015, p. 190-191).

Se pensarmos no discurso místico como uma contraconduta, podemos compreendê-lo com uma subversão de meios e fins que coloca em questão o próprio limite da representação, e que possui fim em si mesma, buscando restaurar uma fissura por meio da invenção de uma

linguagem comum a todos e qualquer um em função de suas condições de possibilidade e da conversão da língua em discurso, em “performance”.

Certeau aponta três aparelhos de enunciação que produzem o texto místico: (1) o *volo*, uma vontade inicial; (2) o lugar “vazio”; e (3) a representação desse lugar por uma imagem narrativa, como por exemplo, a alma, um castelo ou uma ilha. Sob esse aspecto, os três elementos seriam capazes de desenhar uma “maneira de andar” que responde à pergunta: “como falar ou ser falado é constitutivo da existência?” (Certeau, 2015, p. 259-260).

Como vimos no capítulo anterior, o texto místico de Porete encontra no diálogo uma maneira de se constituir e ordenar sua alma a partir da aniquilação e da conseqüente ascensão espiritual que a alma simples percorre para se tornar aniquilada sem fornecer nenhuma solução imagética de tal rota. O recurso ao sistema de progressão e ascensão em estados ou graus é bastante comum na literatura mística e pode aparecer a partir de diversas combinações e definições. Uma ocorrência bastante comum nos textos místicos é a de “país interior”, que se refere às viagens místicas e tem a função de conduzir o autor e o leitor em sua jornada progressiva pela ascensão organizando o espaço e desenhando paisagens que modelam um espaço “entre-dois”.

Estranha região esse país “interior”, lugar invisível e silencioso onde revoluções se produzem antes de virem à luz. Retirados da história manifesta, acontecimentos a determinam sem ruído. [...] Como o céu onde se efetuavam as ações dos deuses antigos, a “região do interior” é um lugar de movimentos - decisões, vitórias, derrotas etc. - que não se inscrevem ainda nas conjunturas da vida social. O mesmo acontece na vida intelectual. Um “pensamento” pode formar-se “de repente”, antes que se inicie a empresa de formulá-lo em fonemas ou de lhe traçar um caminho numa escrita. Esse “acontecimento interior” é, às vezes, tão intenso que ele torna irrisória ou impossível sua produção verbal ou escriturária (Certeau, 2015, p. 271).

O “país-interior” constitui algo da ordem do indizível, que marca uma diferença da vontade em relação à lei ou à escrita que não está ligado a nada e transcende toda a ordem para afirmar um (não) lugar de começo (Certeau, 2015, p. 272 - 273).

3.2. **Teresa de Ávila: uma breve caminhada pelo *Castelo interior***

Um caso de discurso místico que se utiliza do lugar “interior” é o de Teresa de Jesus, Teresa de Ávila ou Santa Tesa D’Ávila (1515-1582), que viveu na Espanha durante o século XVI e passou a integrar a ordem das Carmelitas em 1532. Alguns anos depois, abandonou o convento para tratar de uma doença misteriosa e em 1562 reiniciou uma nova vida monástica no mosteiro de São José, em Ávila (Teresa de Ávila, 2021, p. 27).

Na tentativa de traçar um paralelo com o texto de Marguerite Porete, faremos uma rápida leitura do texto de Teresa de Ávila para compreender como habitar a fronteira do discurso pode produzir rupturas e novas maneiras de falar a partir do “interior”.

Dentre os diversos textos escritos por Teresa de Ávila, dois se destacam por seu caráter didático: o *Caminho da perfeição* e o *Castelo interior*, obras de formação espiritual destinados às suas monjas (Teresa de Ávila, 2021, p. 32). Nos deteremos aqui apenas ao *Castelo*. O texto foi escrito em 1577, fruto de sua jornada terrena e de sua reflexão sobre a vida espiritual como o cumprimento de uma ordem de Padre Gracián (1545-1614) e Doutor Velázquez (1533-1587), seu diretor espiritual e seu confessor, respectivamente.

O texto utiliza três recursos que organizam a estrutura do Castelo: (1) um suporte biográfico, que se funde com um plano doutrinal para oferecer uma lição de vida espiritual; (2) uma inspiração bíblica, que funciona como uma substância de seu saber; e (3) a utilização de símbolos como recursos literários e doutrinários que possuem função pedagógica. Além disso, o texto possui um ritmo linear que se bifurca e ao mesmo tempo se transforma em um só: interiorização e união, desenvolvidos através de um caminho de oração. O processo espiritual descrito no castelo está dividido em sete moradas e em dois tempos: as moradas I, II e III se situam no primeiro tempo, o ascético, enquanto as moradas V, VI e VII fazem parte do segundo tempo, místico. Entre os dois tempos se encontra a quarta morada, que guarda o vínculo entre o natural e o sobrenatural (Teresa de Ávila, 2021, p. 319-320).

O texto de Teresa de Ávila constrói uma ficção de mundo onde um sujeito – também fictício – fala e atua no limite do espaço místico, embaçando as fronteiras entre o real e o imaginário. A espacialidade construída pelo texto de Teresa é o que permite a possibilidade da fala, é o que dá lugar ao que não tem lugar. A ficcionalidade do discurso também tem a função de representar uma interioridade indizível e possibilitar seu deslocamento. Apenas por meio da espacialidade fictícia é possível dizer, na medida em que o imaginário é o espaço que permite a representação e a enunciação (Certeau, 2015, p. 297-298).

Nas palavras de Certeau, “o imaginário fornece a esse espírito um lugar metafórico – uma ‘morada emprestada’” (Certeau, 2015, p. 299), comparando a alma ao eco, transportada para fora de si nesse espaço onde ela é incapaz de se articular com o sujeito. “Assim, a imagem que lhe oferece um espaço de enunciação não pode ser senão uma ficção – um efeito e um artefato -, ou, como dizia Diego de Jesús, um “rodeio”, uma maneira de “transformar” o silêncio do interior, uma “frase mística” (Certeau, 2015, p. 299).

Sobre a escrita de Teresa, Certeau chama a atenção para o fato de o texto ter sido encomendado por homens e escrito à custa de uma dor corporal. Após várias tentativas de

recusa, Teresa sê vê obrigada a escrever sobre a oração. O prólogo do *Castelo* se inicia da seguinte maneira:

Poucas coisas das que me tem sido ditadas pela obediência se tornaram tão difíceis para mim quanto a de escrever agora sobre coisas de oração. Em primeiro lugar, porque não me parece que o Senhor me dê espírito nem desejo para fazê-lo; em segundo, por ter a cabeça já há três meses com um zumbido e uma fraqueza tão grandes que mesmo os negócios indispensáveis escrevo a custo (Teresa de Ávila, 2021, p. 323).

Certeau entende que, embora inserida num cenário masculino, há no texto de Teresa um espaço para o discurso feminino, “uma linguagem entre mulheres que o amor faz compreender”. (Certeau, 2015, p. 303) Entre a encomenda e a apreciação da escrita pelos homens se desdobra a fala feminina, se insinuando dentro de uma circunscrição masculina. “Teresa oferece a essa autoridade seu corpo em trabalho e o texto que ele produz: *é para elas*. Mas a palavra, circulação coletiva, *é entre elas: entre nós*.” (Certeau, 2015, p. 304). Vale apontar que até o diálogo entre elas parece também ser encomendado pelos homens, que afirmam que “as mulheres entendem melhor a linguagem uma das outras” (Teresa de Ávila, 2021, p. 323). Apesar disso, os superiores de Teresa fizeram inúmeras interferências após a escrita do texto, como é possível observar na oitava edição das *Obras Completas* publicada pelas Edições Loyola, tradução baseada na Edição Crítica feita por Padre Silverio de Santa Teresa (1878 – 1954). Os ajustes, visíveis no original feitos por Gracián e Velazquez se referem, na maioria das vezes, a afirmações teológicas consideradas imprecisas.

Ao longo de todo o século XVI as instituições eclesiásticas ampliaram as advertências e os cuidados com sua “maneira de falar”, evitando palavras “perigosas”, a partir de uma nova epistemologia que se impunha e provocava uma mudança de terreno. Para Certeau, “a mística é uma guerra de 100 anos na fronteira das palavras. Ela é ainda o objeto das mesmas acusações quando essa guerra acaba, no fim do século XVII” (Certeau, 2015, p. 170-171).

As interferências feitas por seus superiores evidenciam, por exemplo, a diferença entre a linguagem da mística não letrada e a linguagem escolástica utilizada por Padre Gracián. Na Terceira Morada do *Castelo*, Teresa de Ávila afirma: “Sem dúvida, é com razão que chamamos de bem-aventurado quem teme o Senhor, pois, se não retrocede, percorre – a nosso ver – o caminho seguro de sua salvação” (Teresa de Ávila, 2021, p. 336). A nota que acompanha tal passagem informa:

por escrúpulo teológico, Gracián riscou *seguro* e escreveu *reto*. Todo este capítulo foi salpicado de correções por Gracián, que temia que a Santa afirmasse uma certeza do estado de graça, ou uma segurança da própria salvação, contrária à doutrina do Concílio de Trento e semelhante a certas teorias de iluminados e quietistas.

Certeau observa que a ampliação do uso do adjetivo místico colocou um problema para a “linguagem dos homens”, não apenas para a linguagem masculina, mas para a linguagem dominante de maneira geral. O “estilo” místico, extravagante obscuro e singular tem dificuldade de se fazer inteligível e precisa ser justificado inúmeras vezes por seus autores contra seus examinadores, como podemos observar no caso de Teresa. É interessante avaliar tal necessidade, uma vez que a mística moderna permanece afirmando “as mesmas coisas” que a mística situada na antiguidade cristã. A diferença está na erudição exacerbada do século XVII que vigia todos os movimentos desse tipo de escrita (Certeau, 2015, p. 175).

Ao aceitar a ordem de seus superiores e escrever sobre a oração de modo pedagógico, Teresa de Ávila compara a alma a um castelo, levando em conta a nobreza de Deus:

Falo de considerar a nossa alma como um castelo todo de diamante ou de cristal muito claro onde há muitos aposentos, tal como no céu há muitas moradas. A bem da verdade, irmãs, não é outra coisa a alma do justo senão um paraíso onde Ele disse ter Suas delícias. Pois não achais que assim será o aposento onde um Rei tão poderoso, tão sábio, tão puro, tão pleno de todos os bens se deleitaria?

Não encontro outra coisa com que comparar grande formosura de uma alma e a sua grande capacidade. De fato, a nossa inteligência - por aguda que seja - mal chega a compreendê-la, assim como não pode chegar a compreender a Deus; pois Ele mesmo disse que nos criou à Sua imagem e semelhança (Teresa de Ávila, 2021, p. 325).

Para Certeau, o castelo-cristal funciona como uma ficção que faz andar em direção ao centro, onde a alma (figurada pelo castelo) representa o lugar da alteridade, se oferecendo como um espaço que é, ao mesmo tempo, o outro e interior dela mesma e que não remete ao gesto masculino de lançar para fora um fragmento de si, como que ejaculado. Sem expulsar para fora, o Castelo representa uma totalidade infinita de estranheza interior (Certeau, 2015, p. 309-310). O castelo-cristal não é uma imagem, mas um discurso próprio. Assim como o *Espelho* de Porete, o *Castelo* é a alma que caminha por ele.

Voltando, pois, a nosso formoso e agradável castelo, temos de ver como entrar nele. Pode parecer que digo algum disparate; porque, se esse castelo é a alma, claro está que não se trata de entrar, pois, se é ele mesmo, pareceria desatino dizer a alguém que entrasse num aposento estando já dentro. Mas deveis saber que há grande diferença entre os modos de estar. [...] Certamente já vistes alguns livros de oração aconselharem a alma a entrar em si mesma; pois é assim que penso (Teresa de Ávila, 2021, p. 326).

Por ser, ao mesmo tempo, uno e múltiplo, o *Castelo* é clivado e se apresenta, às vezes, como cristal fornecendo um itinerário até o seu interior, seu centro: “deveis [...] pôr os olhos no centro, que é o aposento ou palácio onde está o rei, e considerá-lo como um palmito, que tem muitas coberturas que cercam tudo o que é saboroso, aquilo que se destina a comer” (Teresa de Ávila, 2021, p. 329). As imagens produzidas pelo castelo e pelo cristal criam o movimento que

torna impossível estabelecer uma identidade ou uma imagem fixa, elas são um jogo entre-dois. “Alteração em abismo: ela vai-se repetindo de imagem em imagem, de espelho em espelho” (Certeau, 2015, p. 312). Diante da pergunta “quem eu sou?”, a ficção construída pelo espaço emprestado produz o êxtase místico que suprime a discursividade do sujeito que não é mais nem um, nem outro, mas um terceiro, o outro do outro, um entre-dois, essencial à alma (Certeau, 2015, p. 313-314).

Essa posição do sujeito também se dá por meio do esquecimento e pela perda da identidade, pelo retorno a forma a priori do “eu”, que retoma o puro querer, uma intenção, proporcionado pelo êxtase. Desse modo, ele se traça por um lugar vazio. É por meio do querer que o sujeito atravessa a linguagem, tornando-se o outro dela, o esquecimento que a língua articula (Certeau, 2015, p. 275-276).

Neste ponto, podemos observar como a perda da identidade produzida pelo discurso místico se opõe à produção da identidade gerada no batismo que organiza a identidade cristã, inaugura sua iniciação em Deus e configura a vida na fé a partir do modelo trinário. Se, num primeiro momento, o sacramento do batismo e os procedimentos de *exomologeses* rompem com uma identidade anterior ao batismo instaurando um corte no tempo, no segundo momento, esses mesmos procedimentos tratam de reintegrar o sujeito crente a partir de um conjunto de rituais litúrgicos, reestabelecendo um *novo* sujeito, capaz de ser salvo. Já no discurso místico, a perda da identidade é permanente e produz um *outro* sujeito.

A movimentação implementada pela linguagem mística impossibilita uma arquitetura única da teologia, provocando uma espacialização do saber que se relaciona à percepção visual de um universo geográfico, atribuindo um valor diferente daquele considerado comum ou hierarquizado. Nesse sentido, um princípio de unicidade não é legível nos moldes da mística, já que o que a determina é justamente o movimento que reorganiza o saber (Certeau, 2015, p. 164).

Como vimos no capítulo dois, a partir dos escritos em línguas vernáculas, surgiu uma outra espécie de teologia medieval que compreendia a fé desarticulada das escolas profissionais e da clausura, e que oferecia alguma unidade a partir da mensagem bíblica que fosse capaz de unir o crente mais humilde ao estágio espiritual mais elevado. Diante dessa perspectiva, é possível pensar como a partir dos séculos XVI e XVII, a mística não pode mais ser lida como uma *contraconduta*, como viemos discutindo com base nos textos de Foucault e Porete, já que ela passa a ser incorporada à instituição eclesiástica a partir da ideia de uma nova ciência.

Certeau mostra como o adjetivo “místico” passou a substantivar uma espécie de movimento que especializa a mística e se organiza em fatos extraordinários compreendido

como uma “ciência”. Diferente do contexto do século XIII, analisado anteriormente a partir do caso de Porete, era comum que os místicos dos séculos XVI e XVII se tornassem santos mais por sua linguagem desconhecida do que por seus milagres. Figuras como Dionísio o Aeropagita e Teresa de Ávila, por exemplo, eram qualificados por suas “coisas interiores e espirituais” (Certeau, 2015, p. 157).

Diante desse cenário, o santo que se torna místico recebia uma função escriturária, e podia ser proclamado como doutores e professores de “teologia mística”, como no caso de Teresa de Ávila. A autoridade desses místicos está circunscrita na formação de uma disciplina que fornece um referencial linguístico e teórico. Essa “língua artificial” e embaralhada passa a apresentar o modelo de uma ciência mística que representa sua própria condição de possibilidade e uma utopia (Certeau, 2015, p. 162-163).

Diante desse movimento de incorporação institucional e de sua forma de reconhecimento, a teologia mística passou a ser diferenciada da “mística”, termo que voltou a ser utilizado por aqueles que se distanciavam da Igreja e readquiriu os contornos de acusação (Certeau, 2015, p. 168-169). Nesse momento é possível observar os diferentes traços e contornos que a instituição eclesial conferiu à mística nos contextos de Porete e Teresa. Interessante perceber como essas instituições, e, em última instância, o poder, em termos foucaultianos, se utilizou dessa *nova* linguagem para atender a seus próprios interesses. Desse modo, é possível perguntar: o que há de subversivo na mística que poderia ser lido, no primeiro contexto, como uma *contraconduta* e no, segundo contexto, como uma espécie de “ética da linguagem”?

3.3. *Do espelho das almas simples ao espelho da outra mulher*

A despeito da tentativa de incorporação da mística pela teologia ou pela Igreja, como vimos, mesmo na linguagem de Teresa de Ávila, aquela que foi santificada por sua linguagem, permanece uma potência crítica a certa estrutura do simbólico. Após compreender alguns aspectos da linguagem mística podemos imaginar como suas características subversivas podem oferecer contribuições para vislumbrar a possível habitação de uma fronteira entre-dois, lida como uma crítica a *certa* estrutura simbólica que sustenta o patriarcado e propõe pensar a apropriação do feminino como alteridade. Como é possível pensar uma espécie de resistência linguística e política frente à essas estruturas a partir dos textos místicos de Maguerite Porete e Teresa de Ávila a partir da ocupação de um não-lugar?

Para dar um passo em direção a esse projeto de tentativa análise de uma potência subversiva da mística, gostaria de propor uma articulação com o pensamento de Luce Irigaray. Em *Speculum de l'autre femme*, a autora pretende desconstruir o sujeito masculino, figurando a possibilidade de um sujeito feminino a partir de uma relação de intersubjetividade que respeite a diferença sexual, que segundo ela, não é um sistema de dominação a ser superado, mas uma prática a ser nutrida. Direcionando sua crítica principalmente à psicanálise, Irigaray afirma que a atual relação de dominação e subordinação é sustentada, na verdade, pela indiferença sexual, que nos leva a nos entendermos como cidadãos/irmãos iguais que não se preocupam com a auto divisão da natureza, sua diferença sexual imanente (Zakin, 2023, n.p.).

Para Irigaray, a indiferença sexual produz uma “metafísica da substância na qual a identidade sexual acaba se tornando algo da ordem do ser fixo e pré-determinado, de essências subjacentes ou de propriedades comuns, ao contrário de uma forma de devir e autogeração”⁵¹ (Zakin, 2023, n.p., tradução minha). Irigaray rejeita o projeto de igualdade sexual porque ele só pode significar a igualdade com homens. Afirmar o outro com referência no mesmo como uma diferença genérica, é aceitar somente seu complementar oposicional, sem promover a existência de *outro* sujeito, com sua própria história. Desse modo, o espelho do sujeito (universal) reflete na mulher a subjetividade do homem e a ilusão de completude e unidade (Zakin, 2023, n.p.).

Por outro lado, a diferença sexual abre a possibilidade para o devir, propondo duplicar a noção de subjetividade, afirmando uma autodivisão do próprio sujeito. Vale dizer que Irigaray não se alia ao projeto da diferença se isso significar a afirmação de especificidades sociais e/ou biológicas enquanto atributos essenciais, já que esses elementos também estão enquadrados na ordem patriarcal, simbólica e imaginária. Ela não é uma essencialista que entende a biologia da mulher como seu destino, mas pelo contrário, ao entender a diferença sexual como um devir, Irigaray desafia a relação entre natureza e cultura (Zakin, 2023, n.p.).

Seu estilo de escrita mimético tenta reestabelecer um contato com o discurso. Sem se estruturar em proposições, apresentar teses ou argumentações, seus textos não formulam explicações lineares convencionais. Suas conclusões são feitas a partir do espelhamento do texto analisado, permitindo a exposição de suas tensões e contradições. Dito de outro modo, Irigary coloca o texto no divã e faz aparecer no ato falho, as brechas, rupturas e lacunas, revelando suas fantasias subjacentes e desestabilizando sua estrutura de forças (Zakin, 2023

⁵¹ a metaphysics of substance in which sexual identity is a matter of fixed and pre-determined being, of underlying essences or common properties, rather than a form of becoming and self-generation (Zakin, 2023, n.p.).

n.p.), que em muitos momentos nem sabemos qual é, uma vez que, no lugar de apresentar as referências bibliográficas de sua tese de doutorado, ela argumenta:

As referências precisas em forma de notas ou entre parênteses para indicar as citações foram eliminadas sumariamente. Como a/uma mulher ocupa em relação à elaboração teórica uma função de exterioridade muda que sustenta toda sistematicidade e, ao mesmo tempo, de solo materno (ainda) silencioso do qual se nutre todo fundamento, não há necessidade de referir-se àquela de uma forma já codificada pela teoria. Confundindo-se assim, uma vez mais, o imaginário do “sujeito” - em suas conotações masculinas - com aquele que seria, que talvez será, o do feminino. Que cada um(a), seja vivo ou morto, pois venha a se reconhecer a si (como) mesmo, aqui, de acordo com seu desejo, com seu prazer, inclusive, se assim o quiser, com letras maiúsculas. Mas se, na resistência a reconhecer-se aqui, se dará qualquer distorção incômoda, quem sabe, algo da diferença entre os sexos se terá produzido também na linguagem (Irigaray, 1978, p. 397, tradução minha).⁵²

A partir dessa metodologia, o objetivo de Luce Irigaray é desmobilizar o controle masculino do simbólico e propor uma nova linguagem que tenha como fundamento a diferença sexual. Se os sacramentos e o poder pastoral instituem uma identidade cristã a partir das lacunas, como vimos anteriormente no capítulo 1, o projeto de Irigaray também atua a partir das brechas expostas por seu recurso linguístico. Para tanto, é preciso voltar ao discurso dominante, pois é nele que se encontram os espaços que fazem aparecer o devir da diferença sexual (Zakin, 2023, n.p.).

Ao comentar sobre a mística, no capítulo *Lá Mistérique* em seu *Speculum*, Irigaray sugere que assim como a mulher, pensada como o negativo masculino, Deus também “é aquilo que foi suprimido, apropriado, negado ou simplesmente domesticado por uma ordem simbólica patriarcal” (Schwartz, 2003, p. 122). Nesse sentido, a alteridade da mulher estaria aprisionada no escopo do sujeito único, masculino, no campo da indiferença sexual, que tem por função refletir a masculinidade, impossibilitada de aparecer como ela mesma nessa ordem simbólica estabelecida.

Diante da perspectiva de um sujeito único e universal que é refletido no espelho, o homem associado ao logos é o único sujeito passível de representação, colocando a mulher sempre em oposição. Enquanto a ele são atribuídas características como clareza e racionalidade,

⁵² Las referencias precisas em forma de notas o entrecorillados para indicar las citas se han eliminado a menudo. Como la/una mujer ocupa em relación com la elaboración teórica a la vez una función de exterioridade muda que sostiene toda sistematicidade y de suelo materno (aún) silencioso del que se nutre todo fundamento, no tiene necesidad de referirse a aquella de una forma ya condificada por la teoría. Confundiendo así, una vez más, lo imaginario del <<sujeito>> - em sus connotaciones masculinas – com aquel que sería, que tal vez será, el de lo <<feminino>>. Que cada uno(a) pues, vivo o muerto, se reconosca aquí a sí (como) mismo de acuerdo com su deseo, com su placer, incluso, si así lo quiere, em paródicas mayúsculas. Mas si, em la resistencia a reconocerse aquí, se diera cualquier incómoda distorsión, entonces, quién sabe, algo de la diferencia entre los sexos se habría producido también em le lenguaje (Irigaray, 1978, p. 397).

às mulheres é reservada a incoerência e o mistério. Portanto, questionar o lugar da mulher permite repensar a construção de uma ordem social fundada pelo sistema patriarcal e o monopólio da linguagem masculina (Irigaray, 2017, p. 9). Essa economia da composição especular do discurso é o que mantém a autorreflexão do sujeito e o que permite a ruptura entre o sensível e o inteligível e, conseqüentemente, a submissão, subordinação e exploração do feminino (Irigaray, 2017, p. 92). Para Irigaray é a negação a uma subjetividade feminina que garante o estado dessa ordem simbólica, aquilo que funciona como fundamento da existência do sujeito.

É inútil, portanto, tentar colocar armadilhas para que as mulheres definam exatamente o que querem dizer, fazê-las se repetirem para que tudo fique esclarecido; elas já estão longe dessa maquinária discursiva na qual vocês gostariam de surpreendê-las. Elas se voltaram para elas próprias. O que não pode ser entendido assim como vocês entendem. Elas não têm a interioridade de vocês, e que talvez vocês lhes atribuam. Nelas mesmas, isso quer dizer: na intimidade desse tato silencioso, múltiplo, difuso. E se vocês insistirem em perguntar sobre o que pensam, só poderão responder: em nada. Em tudo. Assim, o que elas desejam não é precisamente nada, e ao mesmo tempo é tudo. Sempre mais, e outra coisa que esse *um* – de sexo, por exemplo – que vocês dão a elas, ou emprestam. O que frequentemente é interpretado, temido como uma espécie de fome insaciável, uma voracidade que vai engoli-los inteiros. Então trata-se sobretudo de uma outra economia, que desvia a linearidade de um projeto, confunde o objeto-meta de um desejo, faz explodir a polarização sobre um único gozo, desordena a fidelidade a um único discurso... (Irigaray, 2017, p. 39 - 40).

Irigaray argumenta que a revolução copernicana ainda não produziu efeitos na imaginação masculina, gerando apenas um descentramento do homem em relação a si mesmo resultando na ideia do sujeito transcendental que fabrica uma perspectiva que domina a totalidade e que esconde seu fundamento material, a subjetividade feminina. Se afastando cada vez mais dela, o sujeito masculino transcendental se converte no sol em torno do qual giram todas as coisas, o polo de atração mais forte da terra, sob o qual se fundamenta a ilusão de inércia do objeto (Irigaray, 1978, p. 150).

Nesse sentido, o objeto central que se reflete no espelho como um sujeito universal masculino é, na verdade o vazio, um objeto que se perde no abismo de ilusão imagética refletida no espelho (Irigaray, 1978, p. 150). Para Irigaray, o encontro com o abismo da imagem se dá a partir do espelho côncavo, leitura que pode se tratar de uma referência ao *Estádio do espelho* pensado por Lacan.

O *Estádio do espelho*, conferência proferida por Jacques Lacan em 1949 trata do reconhecimento da imagem do espelho pela criança e da transformação produzida no sujeito quando o bebê, por volta dos 18 meses de idade, se identifica como outro num estágio anterior à linguagem. O termo “estádio do espelho” foi emprestado do psicólogo Henri Wallon, que desenvolveu uma experiência na qual uma criança colocada diante de um espelho passa

progressivamente a distinguir seu corpo da imagem refletida. Segundo Wallon essa distinção se daria por meio de uma compreensão simbólica do espaço imaginário onde se produziria a unidade (Cavalcanti, 2014, p. 45-46). O jogo de espelho descrito por Lacan foi também inspirado em um experimento de ótica, que consiste num espelho côncavo representante do olhar da mãe, diante do qual está o corpo real da criança que seria suplementado por uma ilusão imagética de unidade que o bebê ainda não possui. Frente a essa imagem, o estágio do espelho divide-se em três tempos: (1) a imagem aparece como algo estranho, como um outro bebê; (2) a imagem se alterna entre o bebê o outro do espelho a partir de uma relação de indeterminação levando a criança a se perguntar: “eu estou lá ou estou aqui?”, fazendo aparecer a fragmentação do eu. A imagem é então reconhecida como a representação simbólica do eu, e tem-se aí a formação do eu e seu duplo, que pode ser compreendido como a constituição da função do eu no sujeito; e (3) a inversão da posição do olhar permitiria perceber, a partir de um segundo espelho plano (equivalente ao outro simbólico que integra a imagem fragmentada e difusa), como a ilusão de unidade é produzida pelo espelho côncavo, permitindo que o sujeito se reconheça como efeito de uma alienação e de um jogo de espelhos.

A partir do reposicionamento do espelho côncavo seria possível um *falar-mulher*. Não um falar *da* ou *sobre* a mulher nem a produção de um discurso no qual a mulher seria vista como objeto ou sujeito, mas a possibilidade de um lugar para o *outro* feminino (Irigaray, 2017, p. 155). A proposta de Irigaray em torno do falar-mulher tem como objetivo “emperrar a máquina teórica” e “suspender sua pretensão à produção de uma verdade”, em última instância, “retirar a questão da economia do logos”, possibilitando um discurso disruptivo do lado feminino (Irigaray, 2017, p. 90-91).

Esse novo modo de escrita ou estilo da mulher faz com que ela se *re-toque* sem nunca constituir uma unidade, sem nunca se deter na identidade possível de si, habitando sempre a fronteira entre-dois, estabelecendo uma dinâmica, já que é impossível habitar fora do imaginário masculino (Irigaray, 2017, p. 91). Desse modo, o trabalho da linguagem do falar-mulher tenta desmontar o falocentrismo para abrir espaço a outra possibilidade para a linguagem, descentralizando o masculino do “todo” (Irigaray, 2017, p. 93). Irigaray parece compreender o feminino também com um entredito, que se estabelece nos signos e nos significados das entrelinhas no contexto de uma linguagem fálica (Irigaray, 1978, p. 19).

Sob a perspectiva de Irigaray, o *espelho das almas simples* parece oferecer uma alternativa ao modelo simbólico masculino. Segundo Sílvia Schwartz, Porete estabelece uma modalidade feminina que se subterfoge ao patriarcado e propõe uma nova ordem simbólica,

segundo a qual masculino e feminino são representados a partir da reinvenção da deidade como princípio duplo e a possibilidade de uma subjetividade múltipla.

Uma nova concepção de subjetividade surge de sua obra onde os polos sujeito/objeto da tradição masculina são substituídos pela visão de uma troca amorosa, onde o eu e o tu se unem permitindo que cada um continue sendo o que ele/ela são, simultaneamente, o mesmo e outro, sem hierarquia ou distinção (Schwartz, 2003, p. 123).

Ao atravessar o espelho, Marguerite permite modificar sua perspectiva e a subjetividade passa a ser não-determinada por critérios da ordem simbólica masculina, mas ainda mantém o diálogo com ela, expressando uma alteridade impossível de ser refletida diante do espelho. (Schwartz, 2003, p. 124)

Embora o atravessamento do espelho possibilite uma verdadeira relação com a alteridade, não é possível afirmar a formação de uma *nova* identidade a partir de um *novo* campo simbólico. O que surge atrás do espelho é um *devoir*, que se dá, principalmente, por meio da linguagem. A construção de uma ética da diferença sexual, portanto, se daria por meio do que Irigaray chama “ser-dois”, que se desdobraria numa relação “entre-dois”. Se por um lado, a neutralidade política só reconhece sujeitos sem corpos, por outro, os sujeitos não podem ser entendidos como meras abstrações. Desse modo, o não-neutro universal permite o aparecimento de sujeitos femininos e masculinos reconhecíveis politicamente (Zakin, 2023, n.p.).

A ideia do entre-dois não expressa um caminho singular partilhado pelos dois, mas um caminho ético para a relacionalidade intersubjetiva que permite apreciar e valorizar um ao outro. Se o entre-dois se fundamenta no ser-dois, na auto-diferenciação, é o cultivo da diferença sexual que possibilita uma relação ética a partir da diferença (Zakin, 2023, n.p.).

A indiferença sexual atua por mecanismo de trocas familiares, sociais e simbólicas que negam à feminilidade suas próprias imagens e linguagens produzindo uma simetria aparente e falsa no escopo de uma linguagem única e monótona (Zakin, 2023, n.p.). A partir dessa perspectiva, é possível observar como a proposta de Irigaray busca superar os mecanismos simbólicos masculinos e entender como uma nova forma de linguagem partindo da fundamentação de uma diferença sexual, pode desarticular a abstração da figura do sujeito masculino universal ao atravessar o espelho sem imagem poretiano. A intenção dessa travessia não é a de produzir uma nova imagem, mas de perceber como a produção de uma subjetividade que habita na fronteira pensada a partir do sintagma proposto por Paul Mommaers: “um ‘eu’ sem mim”, pode propor uma *outra* forma de subversão ética e política (Mommaers *apud* McGuin, 2017, p. 368).

CONCLUSÃO: UM ESPELHO PARA OUTROS SUJEITOS

Após compreender como o espaço entre-dois possibilita uma *outra* forma de linguagem, é preciso retomar alguns aspectos do texto poretiano para observar a relação entre o feminino e seu discurso. Nesse sentido, uma pergunta poderia ser colocada: poderia a personagem Longeperto funcionar como um espaço entre-dois?

A proposta de Irigaray acaba se alinhando à das místicas que instauram fraturas e rupturas na linguagem a partir da fala/escrita, provocando um curto-circuito em seu funcionamento. Contudo, é importante notar que essas estratégias não têm como objetivo alimentar, em oposição à ordem simbólica masculina, um imaginário feminino que estabelece traços da identidade da mulher ou forjar um meio de falar *como* um homem, mas de abalar o próprio registro simbólico fundamentado na lei do Pai (Irigaray, 2017, p. 11-12). É justamente esse movimento que observamos no texto de Porete a partir da proposta de uma *outra* deidade que se apresenta fora da imagem.

Sílvia Schwartz observa que, para além do uso geral de personagens femininas, a protagonista do diálogo, Dama Amor, reflete o jogo de espelhos presente no texto de Porete. A personagem cumpre a função de três elementos: como o duplo da própria; duplo com Cristo, seu amado, e como o Absoluto, permitindo enxergar uma segunda configuração da trindade: Dama Amor, Longeperto e Alma aniquilada (Schwartz, 2011, n.p.). Dessa maneira há, nas entrelinhas, a possibilidade de uma atribuição feminina à deidade, visto que Dama Amor e a Alma aniquilada aparecem indiscutivelmente como personagens femininas. Nessa configuração, Dama Amor seria Deus, a Alma aniquilada cumpriria a função do filho e Longeperto, a do Espírito Santo. Dessa nova trindade, apenas Longeperto apresenta um caráter masculino, mas silencioso, o que nos possibilitaria compreender a trindade poretiana inserida na fronteira *entre-dois* (Schwartz, 2011, n.p.).

Nesse sentido, o “feminino” na obra de Porete surge quase como uma “teologia” do feminino divino e como a voz de um sujeito feminino, um período histórico e cultural em que a prática literária hegemônica era determinada pelas tradições masculinas de escrita. Embora sua teologia mística não esteja ancorada na materialidade e nas experiências do corpo, como a teologia de outras místicas medievais, nem seja particularmente afetiva, extática, visionária ou ascética, ela é profundamente enraizada no gênero feminino, ainda que, paradoxalmente, em função de sua linguagem apofática, ela desdiga os essencialismos de gênero, tanto medievais como modernos, que ligam o caráter do texto ao sexo biológico do autor (Schwartz, 2011, n.p.).

Schwartz comenta ainda que o interesse por parte de autoras feministas e teólogas no estudo das místicas medievais fez aparecer as estratégias de resistências presente nos textos de

mulheres místicas, onde é possível observar um “*parler-femme*”, como definido por Luce Irigaray, aquele que surge a partir da subjetividade feminina entrevista pela diferença sexual. Nesse sentido, a escrita das místicas estaria na contramão das estruturas masculinas que pensam Deus a partir de um espelho que reflete o imaginário masculino, de modo a excluir a mulher do escopo divino. (Schwartz, 2011, n.p.) Ao redesenhar os contornos da deidade em outros termos, as místicas possibilitariam imaginar um Deus que se reflete para além dele.

A trindade descrita por Porete no *espelho* estabelece uma nova ordem de símbolos que representa tanto o masculino como o feminino e substitui a lógica tradicional de pais e filhos por uma relação entre mães e filhas. Esses dois deslocamentos possibilitam imaginar um sujeito que carrega uma subjetividade múltipla que não se reporta a um sujeito absoluto centralizado e unificado. Além disso, o jogo de ausência-presença da personagem Longeperto, possibilita seu aparecimento como “disfarce” de Deus, que guarda uma dialética a partir de dois opostos e parecem sugerir que Deus não é uma coisa, mas um relacionamento, que aparece distante e próximo em decorrência de seu desconhecimento (Schwartz, 2011, n.p.).

O esforço da teologia e da tradição apofática em buscar um discurso que dê conta do indizível acaba por inaugurar um novo tipo de linguagem que, na maioria das vezes, não encontra um lugar fixo, e que se rompe na tentativa de se utilizar da linguagem tradicional. Segundo Schwartz, o discurso apofático reconhece o silêncio que está no perímetro da linguagem, respeitando os limites daquilo que não se pode dizer. Por isso, o discurso apofático se apresenta de maneira fragmentada, contraditória e paradoxal para evidenciar suas dificuldades. “Em última análise, o místico usa uma linguagem que busca não funcionar, que busca se desfazer para falar – sem falar – o que não pode ser falado” (Schwartz, 2011, n.p.).

Nesse sentido, seria possível compreender a proposta poretiana da negação de si como uma atitude ascética e passiva que reorganiza e unifica essa *outra* identidade, aniquilada. Desse modo, é possível compreender a negação dos desejos como algo da ordem libertária, evidenciada pelos pontos de conflito entre a Porete e seus inquisidores. É por meio da negação e da subversão de uma linguagem já estabelecida pela ordem simbólica que se dá o aniquilamento da vontade e, conseqüentemente, o enfrentamento poretiano.

Em seu *Speculum*, Irigaray comenta a mística a partir de uma escrita mimética e feita pelas brechas. É possível observar o aparecimento da figura do espelho côncavo na epígrafe.

Pegue um espelho côncavo e aproxime-o de uma matéria seca e inflamável, em seguida, exponha o espelho aos raios solares; a matéria seca se incendiará e queimará

por causa do calor do sol e da concavidade do espelho (Ruysbroek el Admirable *apud* Irigaray, 1978, p. 209, tradução minha).⁵³

Irigaray afirma que a imagem do espelho côncavo e *ardente* é o único artefato que permite um lugar na história do ocidente em que a mulher fala e atua publicamente, por e para ela e em que o masculino se mostra condescendente. A mística seria, portanto, uma linguagem em que *ela* fala, ou seja, um discurso que se vale do feminino:

Aceitou-se o recurso, o desvio de tais metáforas que só a duras penas conseguem a consideração de figuras. Renunciou a seu saber para se colocar à escuta de suas loucuras, Caindo – diria sem dúvida Platão – na armadilha de imitá-las, de pretender gozar como “ela”. Até o ponto de parar de descobrir a si mesmo como “sujeito” e de deixar-se levar para onde menos queira ir: para sua perda neste mistério atípico e atópico. Onde já teria se dado conta – para assombro (dos) comuns – de que os mais pobres em ciências, os mais ignorantes, foram os mais eloquentes, os mais ricos em revelações. Quer dizer, historicamente, as mulheres. Ou, ao menos, o “feminino” (Irigaray, 1978, pág. 209-210, tradução minha).⁵⁴

O texto de Irigaray parece sugerir que é o êxtase aquilo que possibilita a perda da identidade a partir da escapada da alma para fora de si mesma, provocando uma abertura e uma (re)penetração. Seria então, neste momento que o encontro com uma subjetividade feminina *outra* seria possível (Irigaray, 1978, p. 210-211). Desse modo, o êxtase, e, portanto, a linguagem gerada em consequência dele, funcionam no texto de Irigaray, como um *mistério, minha histeria* que não possui um começo nem um fim atribuível, que é apenas um íntimo da alma, uma cripta do repartimento recíproco entre *ela* e Deus. (Irigaray, 1978, p. 219). Apesar do texto de Porete não apresentar nenhuma descrição de êxtase, é possível compreender o percurso da aniquilação como uma perda de identidade que permite o reencontro com Deus e consigo mesma na forma de um “‘eu’ sem ‘mim’”.

É no abismo proporcionado pela aniquilação da alma que desaparecem todos os nomes responsáveis por sua identidade. Para (re)penetrar-se a si mesma, para acessar seu interior, é preciso desfazer-se de todas as propriedades: amor, desejo, carinho, deleite, interesse e benefício que possibilitam a se referir a um “eu” como si mesmo. É por meio do abismo

⁵³ Tomad un espejo cóncavo y acercadlo a uma matéria seca e inflamable a continuación expone el espejo a los rayos de sol; la matéria seca se incendiará y arderá a causa del calor de sol y de la concavidade del espejo.” (Ruysbroek el Admirable *apud* Irigaray, 1978, p. 209)

⁵⁴ Há aceptado el recurso, el rodeo de tales metáforas que sólo a duras penas conseguem la consideracion de figuras. Há renunciado a su saber para ponerse a la escucha de sus locuras. Cayendo – diría sin duda Platón – em la trampa de imitarlas, de pretender gozar como <<ella>>. Hasta el punto de cessar de descubrirse a sí mismo como <<sujeto>> y de dejarse llevar allí a donde menos queria ir: a su perdida em esta atípica y atópica misteria. Donde ya os habréis dado cuenta – para assombro (del) común – de que los mpas pobres em ciências, los más ignorantes, fueron los más elocuentes, los más ricos en revelaciones. Es decir, historicamente, las mujeres. O, al menos, lo <<feminino>>. (Irigaray, 1978, p. 209-210)

identitário que *acontece* o “'eu' sem 'mim'” e que se inverte toda a economia conhecida até então.

Essa inversão também pode ser pensada a partir de um olhar para o sujeito feminino, que, ao contrário do sujeito universal, interioriza, introjeta o eu de fora para dentro, como podemos analisar a partir do texto de Teresa de Ávila. Nesse mesmo sentido, aproximando as duas místicas, o *espelho* poretiano funciona também como um processo de aniquilação e interiorização do eu. Tal movimento tem como alvo o fundo e o centro, lugar interior escondido que se encontra com a alma nua, acessado somente após a aniquilação de todo poder, de toda posse e de todo ser (Irigaray, 1978, p. 214).

A metáfora do espelho ardente da epígrafe mostra que ele se (re)conjugua em suas profundidades como uma fonte de luz que queima tudo e faz aparecer uma brecha, refletindo a duplicação virtual da alma, mostrando, ao mesmo tempo, a impossibilidade da representação divina (Irigaray, 1978, p. 215-216). O objetivo de Irigaray é desconcertar a montagem da representação que segue parâmetros exclusivamente masculinos (Irigaray, 2017, p. 82). Desse modo, a impossibilidade da representação divina presente no texto poretiano pode ser lida como um desarranjo da ordem simbólica falocrática, uma alteração a partir da fronteira entre-dois.

Desmanchar a ordem falocrática é, para Irigaray, questionar e desarticular o próprio discurso filosófico, já que ele também é o estabelecedor da lei para qualquer outro discurso, que se deriva de uma dominação do *logos* e que reduz qualquer outro à economia do mesmo, consequentemente, eliminando a diferença dos sexos nos sistemas auto representativos do sujeito supostamente universal (Irigaray, 2017, p. 87 - 88).

Nesse sentido, a proposta de Irigaray é a de *reabrir* as figuras do discurso (conceitos como os de *ideia, substância, sujeito, subjetividade transcendental e saber absoluto*) para fazer aparecer os elementos emprestados pelo feminino. Esse movimento pode ser feito a partir do questionamento das condições de possibilidade da própria sistematização na intenção de verificar o que o discurso oculta em suas condições de produção: qual cenografia torna possível a representação? Qual a arquitetura de seu teatro? Seu enquadramento no espaço e no tempo? Seus atores, suas posições e seus diálogos? Qual *espelho* permite ao *logos* e ao sujeito se refletir e se reduplicar? (Irigaray, 2017, p. 87 – 88).

Trata-se de interrogar o funcionamento dessa gramática, de suas leis, suas configurações imaginárias, suas metáforas e, principalmente seus silêncios, na intenção de desarticular o funcionamento discursivo (Irigaray, 2017, p. 88). Em última instância, trata-se de compreender aquilo que o ele não representa, como faz a mística de Porete ao produzir um espelho que reflete um “'eu' sem 'mim'”. A relação entre os espelhos de Porete e Irigaray se conjugam como uma

estrutura circular fechada que se retroalimentam. A mística poretiana pode funcionar como um instrumento de desarticulação da linguagem simbólica masculina, na medida em que o projeto de Irigaray possibilita uma nova perspectiva sobre a teologia da mística.

O questionamento da dominação especular e especulativa da história permite pensar a relação da mulher consigo mesma a partir da curvatura ou do dobramento do espelho, mas sem a possibilidade de reintegrar seu *interior* ou sua subjetividade, tarefa impossível aos olhos de Irigaray. A inversão da posição do olhar a partir da curvatura do espelho côncavo apenas perturbam a montagem representativa masculina (Irigaray, 2017, p. 173-174).

Essa mudança de perspectiva possibilita a dobra do espelho sobre si mesmo que produz também um “reatraversamento do espelho que subjaz a toda especulação” (Irigaray, 2017, p. 90). É nesse sentido que o *espelho* de Porete imagina um outro dispositivo linguístico para dar conta da figuração de um espelho que não formula imagens positivas, um espelho negativo, ele mesmo apofático, a partir de um gênero mimético, representativo, para dar conta, paradoxalmente, da impossibilidade da representação. É pela ausência da imagem que se dá a prática mística de Porete e que esse *outro* sujeito se (re)encontra em um (não) lugar de afeição. Tal atitude se alinha à proposta de Irigaray, que poderia ser compreendida como uma espécie de teologia negativa, já que em uma linguagem de mulheres, o conceito não encontraria um lugar ou uma forma estática de ser representado, sendo também impossível elaborar um conceito de feminilidade ou encontrar uma resposta à pergunta “o que é uma mulher?”, uma vez que dizer “a mulher é”, seria retomar o sistema de representações masculinos (Irigaray, 2017, p. 142-143).

A ausência de um lugar próprio faz com que a linguagem mística opere a partir de um exercício de translação itinerante sem ocupar um espaço. É justamente esse jogo de ausência-presença que apresenta o potencial subversivo e revolucionário da mística e que incentiva “o/a” místico usar uma linguagem desarticuladora da ordem.

Se por um lado a tentativa de incorporação de aspectos da mística buscaram produzir uma ciência nova na modernidade, por outro lado, o movimento institucional eclesial acabou por conferir, em alguma medida, a “legitimidade” dos místicos antigos, uma vez que os aspectos linguísticos presentes nos místicos dos dois tempos buscam restaurar uma unidade da “mesma coisa” (Certeau, 2015, p. 177). Dessa maneira, é possível afirmar que, mesmo tendo recebido tratamentos diferentes da mesma instituição, a mística antiga e moderna guardava algo de subversivo à ordem simbólica a partir da relação com a alteridade.

Do mesmo modo, enquanto o poder pastoral organiza, a partir da obediência, uma estrutura permanente que configura a existência dos convertidos, dirigidos pelo outro, o pastor,

como aquele que *governa* o sujeito, a linguagem mística de Porete e Teresa propõe um deslocamento desse *outro* a partir de si mesmo, como podemos compreender, diante de uma perspectiva foucaultiana, a partir da leitura de entrevista concedida ao *Le Nouvel Observateur*.

Em *o enigma da revolta*, Foucault comenta a Revolução Iraniana e afirma que “revoluções sem espiritualidade são a exceção” (Foucault, 2018, p. 25). Analisar a noção de espiritualidade comentada por Foucault é interessante para esta pesquisa no intuito de compreender como a mística pode ser lida não só como uma *contraconduta* em oposição ao poder pastoral, mas também como *revolta*. Sendo a espiritualidade algo que pode ser encontrada dentro ou fora da religião, Foucault a define como uma prática segundo a qual o ser humano é transformado e deslocado até a renúncia de sua própria posição de sujeito, “tornando-se o outro do que se é, o outro de si mesmo” (Foucault, 2018, p. 21).

A recusa do *assujeitamento*, do estatuto de *sujeito da história* e da identidade é, segundo Foucault, a primeira condição para recusar o mundo (Foucault, 2018, p. 35). É a partir dessa ruptura de si mesmo, dessa transformação de si e da abolição do sujeito em sua relação com as coisas, com os outros e com a morte que ele se arrisca a não ser mais si mesmo, fazendo com que esse *dever-outro* esteja no coração da atitude revolucionária (Foucault, 2018, p. 26, 29).

Diante dessa perspectiva, é possível observar nos textos de Marguerite Porete, Teresa de Ávila e Luce Irigaray essa *vontade de alteridade*, esse *dever-outro* pelos quais o sujeito se desfaz de si mesmo por meio de práticas ascéticas, linguísticas, religiosas, e, em última medida, espirituais, em termos foucaultianos, recusando o assujeitamento promovido pela imagem no espelho.

É possível agora retomar a pergunta: o que se mantém de subversivo na mística lida, no primeiro contexto, como uma *contraconduta* e no, segundo contexto, como uma espécie de *ética da linguagem*? Diante de toda a discussão apresentada, é possível imaginar uma espécie de atitude ética e política que (não) tem lugar e que habita uma fronteira *entre-dois*, um *espaço-entre*, um *dever-outro* capaz de produzir um sujeito que se identifique como um “eu’ sem ‘mim’”, como é possível observar no capítulo 135 do *espelho*, quando Porete descreve o estado final da alma aniquilada após passar por seu itinerário e se relacionar com Longeperto:

Uma única manifestação desta antiga e nova bondade eterna vale mais do que qualquer coisa que a criatura possa fazer em cem mil anos, ou mesmo toda a Santa Igreja. O distante é o mais próximo, pois, em si, a Alma reconhece melhor o mais próximo do que o distante, e o que a faz estar continuamente em união com a sua vontade, sem a interferência de qualquer outra coisa que lhe possa acontecer. Tudo para ela é uma única coisa, sem um porquê, e ela é nada no uno. Agora, ela não tem mais nada a fazer por Deus, nem Deus por ela. Por quê? Porque Ele é e ela não é. Ela não retém mais nada em si, no seu próprio nada, pois isso lhe basta, ou seja, Ele é e ela não é. Portanto, ela está despojada de todas as coisas, pois está sem ser, lá onde

estava antes de ser. Assim, ela tem de Deus o que Ele tem e é o que Deus mesmo é, por meio da transformação do amor, no ponto em que estava antes de fluir da bondade de Deus (Porete, 2021, p. 225).

O sujeito que é um eu, mas que não habita em si mesmo pode ser encontrado a partir das ausências de imagem e lugar produzidos pelos textos de Marguerite Porete e Teresa de Ávila como um jogo entre-dois e que se repete “de imagem em imagem” e de “espelho em espelho” (Certeau, 2015, p. 312), mas que a cada vez, cai um pouco mais no abismo, fazendo aparecer um terceiro sujeito, que não é o seu eu nem seu duplo, mas um terceiro, um *sujeito aniquilado*, incapaz de se identificar com uma subjetividade universal, transformado pela ausência da imagem.

REFERÊNCIAS

- ARISTÓTELES. *Obras Completas – Volume II Econômicos*. Editora WMF Martins Fontes, São Paulo, 2011.
- BÍBLIA. N.T. Epístolas. Português. *Bíblia volume II: Novo Testamento Apóstolos, Epístolas, Apocalipse*. 1ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2018
- BÍBLIA. Português. *A Bíblia de Jerusalém*. São Paulo: Paulus, 2000
- BORRIELLO, E.; CARUANA, M. R.; DEL GENIO, N. *Dicionário de mística*, Paulus: Edições Loyola, São Paulo, 2003
- CASSIANO, J. *Conferências 1 a 7*, Tradução: Aída Batista do Val, Edições Subiaco, Juiz de Fora, 2011
- CAVALCANTI, R. M. *O estádio do espelho na obra de Jacques Lacan: entre os anos de 1936 e 1949*. Dissertação (Mestrado em Psicologia) – Universidade Federal de Alagoas. Instituto de Ciências Humanas, Comunicação e Artes. Departamento de Psicologia. Maceió, 2014
- CERTEAU, M. *A fábula mística: séculos XVI-XVII*. 1ª ed. Forense Universitária, Rio de Janeiro, 2015
- CHAUVET, L. M. *Une Relecture de Symbole et Sacrement*. In.: Questions Liturgiques/Studies in Liturgy, 88(2), pp.111–125, 2007
- DERRIDA, J. *O perdão, a verdade, a reconciliação: qual gênero?* In: NASCIMENTO, Evandro (org.). *Pensar a Desconstrução*. São Paulo: Ed. Estação Liberdade, 2005
- ELDEN, S. *The Problem of Confession: The Productive Failure of Foucault's History of Sexuality* In.: Journal for Cultural Research, 9:1, 23-41, DOI: 10.1080/1479758042000331925, 2005
- FOUCAULT, Michel. *A Arqueologia do Saber*. 7. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.
- FOUCAULT, M. *Do Governo dos Vivos: curso no Collège de France (1979-1980)*; Tradução: Eduardo Brandão. Editora WMF Martins Fontes, São Paulo, 2014
- FOUCAULT, Michel. *Eu, Pierré Rivière, que degolei minha mãe, minha irmã e meu irmão*. Tradução: Denize Lezan de Almeida. 3ª edição – Editora Graal, Rio de Janeiro, 1984
- FOUCAULT, M. *História da Sexualidade 2: o uso dos prazeres*; Tradução: Maria Thereza da Costa de Albuquerque – 6ª ed. Paz e Terra, São Paulo, 2019
- FOUCAULT, M. *História da Sexualidade 4: As confissões da Carne*. Frédéric Gros; Tradução: Heliana de Barros Conde Rodrigues, Vera Portocarrero – 1ª ed. – Paz e Terra; São Paulo, 2020
- FOUCAULT, Michel. *O enigma da revolta: entrevistas inéditas sobre a Revolução Iraniana*. São Paulo: n-1 edições, 2018.
- FOUCAULT, M. *Segurança, território, população: curso dado no Collège de France (1977-1978)*; Tradução: Eduardo Brandão. Editora Martins Fontes, São Paulo, 2008

- FOUCAULT, M. *Vigiar e Punir: Nascimento da prisão*. Tradução: Raquel Ramallete. Editora Vozes, 42 ed. Petrópolis, 2014
- FOUCAULT, M. *Qu'est-ce que la critique? suivi de la culture de soi*. Paris: Vrin, 2015
- HOLLYWOOD, A. *The Soul as Virgin Wife: Meister eckhart and the beguine mystics Mechtild of Magdeburg and Marguerite Porete* (PhD) Notre Dame: University, Chicago, 1991
- IRIGARAY, L. *Espéculo de la otra mujer*. Tradução: Baralides Alberdi Alonso, Editorial Saltés, Madri, 1978
- IRIGARAY, L. *Este sexo não é só um sexo: sexualidade e status sociais da mulher*. Editora Senac, São Paulo, 2017
- IRIGARAY, L. *Speculum de l'autre femme. d'outre femme*. Les Éditions de Minuit, 1974
- LACAN, J. *O estádio do espelho como formador da função do eu tal como nos é revelada na experiência psicanalítica*. In.: Escritos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, p. 96-103, 1998
- MARIANI, C. M. C. B. *Marguerite Porete, teóloga do século XIII: experiência mística e teologia dogmática em O Espelho das Almas Simples de Marguerite Porete*. 2008. 219 f. Tese (Doutorado em Ciências da Religião) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2008
- MCGUINN, B. *As Fundações da mística: das origens ao século V: 1*. Tradução: Luís Malta Louceiro. São Paulo, Paulus, 2012
- MCGUINN, B. *O florescimento da mística: homens e mulheres da nova mística: 1200-1350*. Tradução de Pe. José Raimundo Vidigal. 1. ed. São Paulo: Paulus, 2017 (Coleção História da mística cristã ocidental)
- NÉRON, J. *Foucault, l'histoire de la Sexualité et l'occultation de l'oppression des femmes*. In.: *Nouvelles Questions Féministes*. Vol. 17, No. 4, Momies et Mommies: Misogynie de Foucault et Politique Maternelle. Pp. 45-95 Novembro, 1996.
- NOCK, A. D. *Mysterion*. Harvard Studies in Classical Philology, 60, 201. doi:10.2307/310892, 1951
- PADRES APOSTÓLICOS. *Clemente Romano, Inácio de Antioquia, Policarpo de Esmirna, O Pastor de Hermas, Carta de Barnabé, Papis, Didaqué*. Paulus, Coleção Patrística, Paulus, São Paulo, 1995
- PLATÃO, *Político*. In.: Os Pensadores, Abril Cultural, São Paulo, 1972
- PORETE, M. *O espelho das almas simples e aniquiladas e que permanecem somente na vontade e no desejo do Amor*. Tradução e notas: Sílvia Schwartz. Petrópolis: Vozes, 2021
- PORETE, M. *Le Mirouer des Simples Ames. Maargaretæ Porete Speculum animarum*. Edição de Romana Guarnieri e Paul Verdeyen, Corpus Christianorum, Continuatio Medievalis LXIX, Turnhout, Brepols, 1986
- SAMUDIO, J. M. P. *Os quatro erros de Santa Teresa: reflexões para uma escrita mística feminista*. Revista Estudos Feministas, Florianópolis, v. 30, n. 3, e80403, 2022

SESBOÛE, B.; BOURGEOIS, H. TIHON, P. *História dos Dogmas: Tomo 3 Os sinais da salvação (séculos XII-XX)*. Tradução: Margarida Oliva. 2 ed. Edições Loyola, São Paulo, 2013

SCHWARTZ, S. *Marguerite Porete: Mística, Apofatismo e Tradição de Resistência*. Numem (UFJF), Juiz de Fora, v. 6, n.2, p. 109-126, 2003

SCHWARTZ, S. *Marguerite Porete e a “teologia” do feminino divino*. Entrevista concedida a Moisés Sbardelotto Revista do Instituto Humanitas Unisinos, edição 385, 2011. Disponível em: [IHU Online - Marguerite Porete e a “teologia” do feminino divino \(unisinos.br\)](http://www.unisinos.br)

TELL, D. *Rhetoric and Power: Na Inquiry into Foucault's Critique of Confession* In.: *Philosophy & Rhetoric*, V. 43, v. 2, pp. 95-117, 2010

TERESA DE ÁVILA. *Obras completas de Teresa de Jesus*. 8. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2021.

TERTULIANO. *La Penitence*. Les Éditions di Cerf, Paris, 1984

TIERNEY, T. F. *Foucault on the Case: The Pastoral and Juridical Foundation of Medical Power* In.: *Journal of Medical Humanities*, Vol. 25, No. 4, Winter 2004.

TURY, L. *Da Confissão Cristã à Confissão Jurídica: O Caso Rivière*. *Revista Interfaces*, v. 12, p. 64-73, 2021.

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

ZAKIN, E. *Psychoanalytic Feminism*. In.: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 1ª ed. 2011, 2ª ed. 2023. Disponível em: [Psychoanalytic Feminism \(Stanford Encyclopedia of Philosophy\)](https://plato.stanford.edu/entries/psychoanalytic-feminism/) Acesso em: 29 fev. 2024.