



Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Centro de Educação e Humanidades

Instituto de Letras

José Carlos de Lima Neto

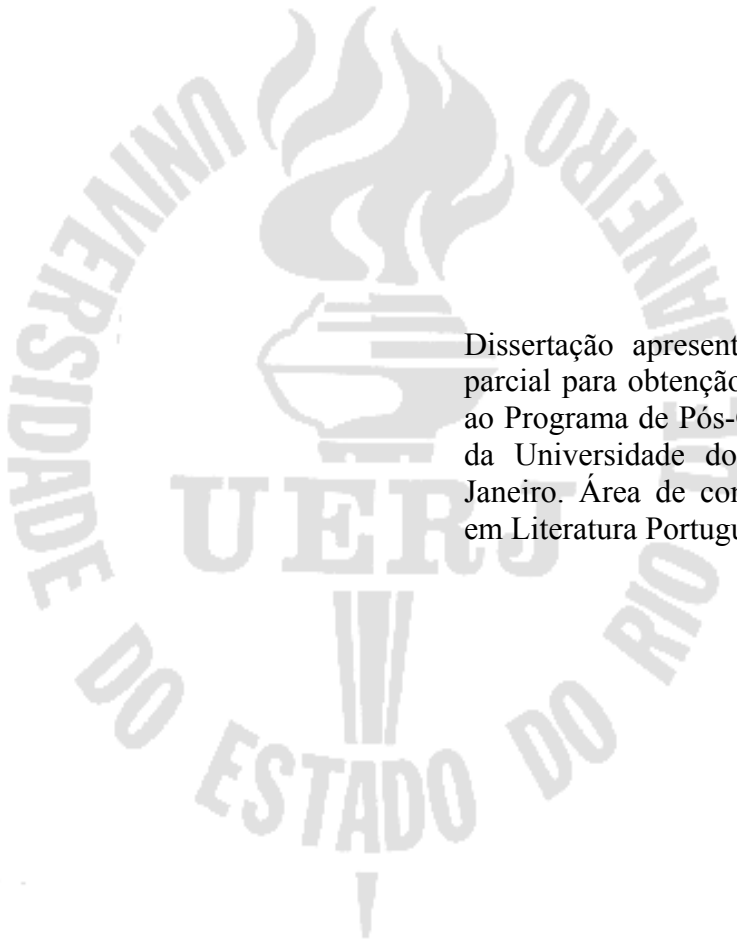
A mística no Boosco Deleitoso

Rio de Janeiro

2014

José Carlos de Lima Neto

A mística no *Boosco Deleitoso*



Dissertação apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Mestrado em Literatura Portuguesa.

Orientadora: Prof^ª. Dra. Nadiá Paulo Ferreira

Rio de Janeiro

2014

CATALOGAÇÃO NA FONTE
UERJ/REDE SIRIUS/CEHB

L732	<p>Lima Neto, José Carlos de. A mística de Boosco deleitoso / José Carlos de Lima Neto. – 2014. 97 f.</p> <p>Orientadora: Nadiá Paulo Ferreira. Dissertação (mestrado) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Instituto de Letras.</p> <p>1. Literatura portuguesa – História e crítica – Teses. 2. Literatura medieval – História e crítica – Teses. 3. Espiritualidade na literatura – Idade Média, 600-1500 – Teses. 4. Misticismo – Igreja Católica – História – Idade Média, 600-1500 – Teses. 5. Gozo – Teses. 6. Psicanálise e literatura – Teses. 7. Mulheres místicas – Teses. 8. Boosco deleitoso. I. Ferreira, Nadiá Paulo, 1946-. II. Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Instituto de Letras. III. Título.</p> <p>CDU 82"04/14": 248.2</p>
------	--

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

Assinatura

Data

José Carlos de Lima Neto

A mística no *Boosco Deleitoso*

Dissertação apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-Graduação em Letras, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Mestrado em Literatura Portuguesa

Aprovada em 31 de março de 2014.

Banca Examinadora:

Prof^a. Dra. Nadiá Paulo Ferreira (Orientadora)
Instituto de Letras - UERJ

Prof^a. Dra. Marina Machado Rodrigues
Instituto de Letras - UERJ

Prof^a. Dra. Denise Maurano Mello
Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro

Rio de Janeiro

2014

DEDICATÓRIA

Dedico este trabalho à minha família: Ana, Cleia, Romulo e Nilson (*in memoriam*); sem o apoio de vocês, esta realização seria impossível.

AGRADECIMENTOS

Primeiramente, agradeço a Deus, força que me impulsionou chegar aqui. Agradeço a minha família, pela solidez: ao meu pai Nilson (*in memoriam*) e minha mãe Cleia, que plantaram em meu jardim a semente dos valores, proporcionando-me grandeza interior; sou eternamente grato a vocês por aquilo que sou; ao meu irmão Romulo, pelo companheirismo e amizade que tornam a vida menos dura; à Ana Lúcia, minha noiva, que me ensinou a trilhar novamente o caminho do amor e que acreditou no sonho deste mestrado, num momento em que eu já não mais acreditava, devido às dificuldades da vida. Com grande carinho, agradeço à Dona Adneia, que me acolheu como filho e que também acreditou que eu poderia chegar aqui.

Agradeço à Prof^ª. Nadiá Paulo Ferreira, que me orientou e sempre esteve à disposição, auxiliando-me nas dúvidas referentes à psicanálise, indicando-me livros que seriam importantes para esta pesquisa: obrigado pela oportunidade de poder aprender mais sobre literatura com a senhora. Gostaria de lembrar os mestres que fizeram parte da minha vida, influenciando-me com seus exemplos: Lourdes, Elen Taboada, Albertina Cunha, professores que imprimiram em mim o desejo de ir além, de estudar, pesquisar. Um carinho especial pela Prof^ª. Marina Machado Rodrigues, que conheci somente no penúltimo semestre do mestrado: obrigado pelas nossas poucas, mas instigantes conversas sobre a literatura portuguesa. Agradeço imensamente à Prof^ª. Maria do Amparo Tavares Maleval, pela solicitude.

Agradeço aos funcionários da biblioteca do ITF (Instituto Teológico Franciscano), pela diligência. Agradeço à diretora da Escola Estadual Marechal Rondon, Michelle Santos da Silva Sousa, que me permitiu algumas ausências para que eu pudesse realizar o processo seletivo para o Mestrado em Literatura Portuguesa da UERJ.

Finalmente, agradeço ao Francisco de Souza Gonçalves, meu mestre e exemplo de pesquisador: sem seu apoio, não teria iniciado este percurso; e à Bárbara Kreischer, sempre solícita em ajudar nas correções. Muito obrigado a todos que de alguma forma me ajudaram a concluir esta etapa da vida acadêmica.

Abençoada é a boca que despeja, ó Amor Divino, tuas palavras reconfortantes, doce como o mel e seu favo. Ó quando, quando minha alma será alimentada com a gordura nutritiva da tua divindade e embriagada pela abundância do teu deleite?

Gertrudes de Helfta

Ali me deu seu peito
e me ensinou a ciência saborosa;
e dei-me de tal jeito,
a mim toda, ditosa:
ali lhe prometi ser sua esposa.

São João da Cruz

Essa expressão apaixonada da relação com Deus, na qual a alma busca-o, vorazmente, constitui aquilo que ficou conhecido como amor místico.

Ario Borges Nunes Junior

RESUMO

LIMA NETO, José Carlos de. *A mística no Boosco deleitoso*. 2014. 97 f. Dissertação (Mestrado em Literatura Portuguesa) – Instituto de Letras, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2014.

O misticismo na Idade Média pode ser entendido como uma prática de espiritualidade que confirma a legitimidade da experiência íntima do ser humano com a divindade e desempenha uma função importante neste período histórico: ser um modo para se alcançar a relação direta e individual com Deus, num momento em que a instituição religiosa buscava a uniformização da fé, extirpando muitas práticas heterodoxas (heresias). Todavia, a mística se impõe como uma evolução natural da espiritualidade cristã no medievo ocidental, que estava submergida na razão (teologia), possibilitando ao indivíduo uma expressão mais livre e sensível da fé. O *Boosco Deleitoso*, classificado por estudiosos como uma obra mística, expressa esta condição emotiva da fé. O objetivo deste estudo, portanto, concentra-se em observar a mística na referente obra portuguesa. Para isso, foi preciso sustentar este trabalho em dois alicerces: a história e a psicanálise. No primeiro momento, far-se-á um estudo da espiritualidade medieval e a evolução da mística neste ambiente sociopolítico; em seguida, será traçado pontos de identificação entre o *Boosco Deleitoso* e os autores e autoras da mística medieval. No segundo momento, a partir de um estudo sobre a mística sob o olhar da psicanálise, buscar-se-á fazer uma abordagem literária dos discursos místicos tendo em consideração as contribuições teóricas de Freud e Lacan sobre o assunto. O *corpus* desta pesquisa se encontra entre os capítulos 118 e 153 do *Boosco Deleitoso*, parcela da obra que perceptivelmente foi influenciada pela mística medieval.

Palavras-chave: Literatura Portuguesa. Mística Medieval. Psicanálise. Gozo. *Boosco Deleitoso*.

ABSTRACT

LIMA NETO, José Carlos de. *The mystic in the Boosco deleitoso*. 2014. 97 f. Dissertação (Mestrado em Literatura Portuguesa) – Instituto de Letras, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2014.

The mysticism in the Middle Age can be understood as a spirituality that confirms the legitimacy of the close experience of the human being with the deity and plays an important function in this historical period: to be a way to reach the direct and individual relation with God, at a moment where the religious institution searched the standardization of the faith, excising many practical heterodox (heresies). However, the mystique if imposes as a natural evolution of the Christian spirituality in medieval occidental person, who was submerged in the reason (theology), making possible to the individual a freer and sensible expression of the faith. The *Boosco Deleitoso*, classified for studios as a mystique, express workmanship this emotional condition of the faith. The objective of this study, therefore, is concentrated in observing the mystique in the referring Portuguese workmanship. For this, she was necessary to support this work in two foundations: history and the psychoanalysis. At the first moment, a study of the medieval spirituality and the evolution of the mystique in this sociopolitical environment will become; after that, it will be traced points of identification between the *Boosco Deleitoso* and the authors and authors of the medieval mystique. At as the moment, from a study on the mystique under the look of the psychoanalysis, one will search to make a literary boarding of the mystics speeches having in consideration the theoretical contributions of Freud and Lacan on the subject. The *corpus* of this research if finds between chapters 118 and 153 of the *Boosco Deleitoso*, parcel out of the workmanship that perceivably was influenced by the medieval mystique.

Keywords: Portuguese Literature. Medieval Mysticism. Psychoanalysis. Enjoyment. *Boosco Deleitoso*

SUMÁRIO

	INTRODUÇÃO	10
1	RAÍZES HISTÓRICAS DO MISTICISMO	13
1.1	Espiritualidade e Reforma Gregoriana	15
1.2	Espiritualidade e a busca pela santidade	18
1.2.1	<u>Do monaquismo ao desejo de caridade</u>	19
1.2.2	<u>As cruzadas</u>	19
1.2.3	<u>O leigo em busca de Deus: confrarias e o grupo dos penitentes e flagelantes</u>	21
1.2.4	<u>As Ordens Terceiras e as Beguinias</u>	23
1.3	Mística medieval	25
1.3.1	<u>A mística monacal e a mística nupcial</u>	25
1.3.1.1	Bernardo de Claraval	26
1.3.1.2	Guilherme de Saint-Thierry	28
1.3.1.3	Hugo de São Vitor e Ricardo de São Vitor	29
1.3.2	<u>A mística feminina na Idade Média</u>	30
1.3.2.1	Hadewijch de Antuérpia (por volta de 1200 – 1240)	32
1.3.2.2	Matilde de Magdeburgo (1208-1282 [1294])	32
1.3.2.3	Marguerite Porète (1250-1310)	33
1.3.2.4	Ângela Foligno (por volta de 1248-1309)	34
1.3.2.5	Catarina de Sena (1347-1380)	35
2	LITERATURA E HISTÓRIA: UMA LEITURA DO <i>BOOSCO DELEITOSO</i>	37
2.1	<i>Boosco Deleitoso</i> e a Literatura Portuguesa	38
2.2	<i>Boosco Deleitoso</i> e a Tradição Mística Medieval	45
2.2.1	<u>A mística nupcial monástica e o <i>Boosco Deleitoso</i></u>	47

2.2.2	<u>A mística esponsal feminina e o <i>Boosco Deleitoso</i></u>	50
2.2.3	<u>O itinerário místico do <i>Boosco Deleitoso</i>: a via purificativa, iluminativa e unitiva</u>	54
2.3	A experiência mística com o divino e a experiência epifânica com a literatura	59
3	MÍSTICA E PSICANÁLISE	62
3.1	De Freud a Lacan: o gozo na psicanálise	63
3.2	Freud: mais além do princípio do prazer	64
3.3	O conceito de gozo em Lacan	65
3.4	O Deus dos místicos	68
4	<i>BOOSCO DELEITOSO</i>: UMA LEITURA DOS DIÁLOGOS DA ALMA ..	70
4.1	<i>O alto monte</i>	71
4.2	O real e o inefável místico	72
4.3	O erotismo e a mística	74
4.4	O aniquilamento de si	77
4.5	A passividade mística e feminina	80
4.6	<i>A alma</i> e a testemunha do discurso místico	81
4.7	O feminino, o místico e a relação com o Outro	83
4.8	O amor místico e o amor cortês	85
	CONSIDERAÇÕES FINAIS	90
	REFERÊNCIAS	92

INTRODUÇÃO

O homem é um falta a ser. Justamente por isto ele é um ser desejante. Constantemente ele se depara com o desejo: um apetite aguçado que procura a todo custo a satisfação no absoluto. A completude é uma miragem que nunca se encontra ao alcance das mãos; ela está sempre se esvaindo como fumaça. A mística é um dos caminhos a ser percorrido pelo homem em sua procura pelo Todo.

O que chama a atenção numa leitura acurada do *Boosco Deleitoso* é seu caráter místico. Obra pouco divulgada no cenário dos estudos literários, *Boosco Deleitoso* foi descoberto devido ao nosso grande interesse pela literatura medieval portuguesa.

Esta investigação possui um caráter interdisciplinar, porque se trata de uma obra escrita na Idade Média. Tal fato, inevitavelmente, conduziu a uma pesquisa que desse atenção à história da espiritualidade medieval. Em função disso, foi necessário um estudo sobre o ambiente religioso e político que influenciou, não só, o advento da mística no centro-medieval, mas, também o modo de pensar do autor português.

A história medieval irá auxiliar na compreensão deste ‘pano de fundo’ que influencia os rumos do pensamento religioso deste período. Continuando nesta interdisciplinaridade, o nosso interesse pela psicanálise também levou aos caminhos interpretativos da obra. A ‘ciência do inconsciente’ sempre andou lado a lado da literatura, possibilitando um diálogo profícuo para ambos. Cabe ressaltar que Freud sempre se interessou pela literatura, até porque acreditava que os artistas já sabiam muitos antes dele da existência dessa outra cena: a psicanálise:

(...) os escritores criativos são aliados muito valiosos, cujo testemunho deve ser levado em alta conta, pois costumam conhecer toda vasta gama de coisas entre o céu e a terra com as quais nossa filosofia ainda não nos deixou sonhar. Estão bem diante de nós, gente comum, no conhecimento da mente, já que se nutrem em fontes que ainda não tornamos acessíveis à ciência (FREUD, 1988 [1907], p. 20).

Lacan, trilhando o mesmo caminho de Freud, afirma que os escritores e os artistas “dizem as coisas na frente dos outros” (apud JORGE; FERREIRA, 2007, p. 12).

A psicanálise, com todo seu aparato teórico, cria a possibilidade de ampliação da leitura interpretativa do texto, contribuindo diretamente para uma interpretação diferenciada e evitando os lugares-comuns que as análises literárias já conferiram à obra.

O estudo da história medieval referente à mística promove a possibilidade de se entender como surge o anseio pelo divino neste pitoresco período histórico. O principal

teórico utilizado para o estudo da espiritualidade medieval foi André Vauchez, pesquisador que se dedica a compreender como se dá a relação entre o homem e a divindade, e quais são os esforços empreendidos daquele para alcançar a união com Deus.

É importante salientar que na Idade Média a Igreja é detentora de um poder exclusivo (estabelecer o elo entre a humanidade e Deus) e, aos poucos, submete o homem à sua direção. Os dois capítulos iniciais se dedicam ao estudo interdisciplinar entre literatura e história.

No primeiro capítulo, será estudado as raízes históricas da mística no período medieval, procurando observar a evolução da espiritualidade no Ocidente Medieval até o advento da mística. Em seguida, foi feito um detalhado estudo das principais personalidades que se destacaram na mística esponsal no medievo.

Deve-se destacar que há outras tipologias de vivência mística neste período histórico que não foram abordadas neste estudo porque destoam do misticismo esponsal do *Boosco Deleitoso*. Desta forma, seria desnecessário fazer uma análise de todo movimento místico medieval visto que não seria de proveito essencial para a compreensão do misticismo presente na obra.

No segundo capítulo, fez-se a comparação entre a tradição mística medieval e o *Boosco Deleitoso*. Este momento da pesquisa é de extrema importância, pois outorga finalmente à obra em estudo a classificação de texto místico, chegando-se a certificar que o *Boosco Deleitoso* está no *gérmen* do misticismo ibérico, antecipando as obras místicas de Teresa D'Ávila e João da Cruz. Este capítulo ainda se propõe a fazer uma revisão objetiva das contribuições críticas referente à obra. Por fim, empreendeu-se uma aproximação entre a experiência mística e a experiência epifânica, sensação de integralidade e de inteireza despertada pela leitura de uma obra literária. Desta forma, Deus e a arte, de maneira geral, têm a possibilidade de conduzir o indivíduo para fora de si mesmo, fornecendo meios de conectá-lo ao absoluto.

A relação entre a psicanálise e a mística é o assunto do terceiro capítulo desta dissertação. Utilizam-se como marco teórico desta pesquisa os textos freudianos sobre a pulsão e o conceito de gozo místico explanado por Jacques Lacan (2008 [1972-1973], p. 82):

O que se tentava no fim do século passado, no tempo de Freud, o que eles procuravam, toda sorte de gente brava no círculo de Charcot e dos outros, era carregar a mística para as questões de foda. Só vocês olharem de perto, de modo algum não é isto. Esse gozo que se experimenta e do qual não se sabe nada, não é ele o que nos coloca na via da ex-sistência? (LACAN, 2008 [1972-1973], p. 82)

A partir destas considerações, procurou-se estabelecer os conceitos da psicanálise sobre mística; primeiramente, abordou-se as contribuições freudianas acerca do ‘sentimento oceânico’, entendido como sensação de plenitude muito próxima da mística; mas é com Lacan, como visto no excerto acima, que a mística ganha destaque no cenário psicanalítico. É a partir da segunda tópica de Freud, *Mais além do princípio de prazer* (1920) que Lacan constrói o conceito de gozo, que será primordial para a compreensão daquilo que se entende como gozo místico.

No último capítulo, busca-se ler os diálogos da alma, personagem principal do *Boosco Deleitoso* que deseja se unir por meio da mística a Deus, a partir dos conceitos desenvolvidos no capítulo terceiro desta dissertação. Portanto, é a partir da especulação firmada no capítulo anterior que se criou um outro meio interpretativo da obra em análise. Esta leitura pretende evidenciar o inefável da experiência mística, levando o leitor a captar de maneira mais profícua a beleza e a emoção expressa no texto literário em questão, fazendo-o enxergar nas entrelinhas a força primordial que conduz a humanidade a buscar sempre a sensação extática de plenitude e totalidade.

Por este trabalho de pesquisa na área de literatura estar alicerçado na interdisciplinaridade, procurou-se clareza e objetividade nas explanações conceituais relacionadas principalmente à psicanálise. Logo, esta dissertação se destina a todo leigo na referida área, mas que aprecia uma abordagem literária diferenciada e instigante.

Por fim, a justificativa desta pesquisa reside na originalidade com a qual é apresentada. A partir da revisão de literatura, pôde-se constatar que até o momento não há um trabalho de pesquisa, relacionado ao *Boosco Deleitoso*, que procure interpretar os diálogos místicos por meio da teoria psicanalítica do gozo. Estudar a mística medieval da obra, por meio da psicanálise, é altamente interessante, pois possibilita a discussão de uma fé que atravessa os tempos e do constante desejo de união e completude que a humanidade de todas as épocas experimenta.

1 RAÍZES HISTÓRICAS DO MISTICISMO

*Ca a avondança grande das deleitações espirituaaes me fazem
assi subir e levantar, quando sento em mi a dolçura divinal¹.*

O homem de todos os tempos sempre procurou práticas espirituais, religiosas ou meditativas que a pudesse transcender de sua condição; por esse motivo, a presença do misticismo como experiência espiritual profunda é um dado constante na história das grandes religiões² (ANCILLI, 1984, p. 17). No âmbito do cristianismo, a mística está relacionada à comunhão perfeita do cristão com Deus, considerado pelo místico como o único capaz de satisfazer a sua necessidade de felicidade e de paz interior³.

Nota-se que a mística cristã está relacionada a uma experiência religiosa (*religare*) na qual se opera o contato pessoal e consciente com Deus; supõe-se neste contato passivo, pois Deus é quem vai ao encontro do místico, um longo e árduo caminho ascético, representado por muitos como um *deserto árido* (ANCILLI, 1984, p. 35). Portanto, por mais que haja a passividade no encontro com a divindade, o processo anterior a isto é cheio de renúncias a fim de alcançar a purificação espiritual (ANCILLI, 1984, p. 39).

A mística cristã tem seu fundamento ainda na Antiguidade na pessoa de Jesus Cristo. O Novo Testamento bíblico relata os diálogos pessoais de Cristo com o Deus-Pai (cf. Lc 9,28-

¹ *BOOSCO DELEITOSO*. Edição do texto de 1515 feita por Augusto Magne. Vol. 1. Texto crítico. INL: Rio de Janeiro, 1950, p. 331.

² A pesquisa se volta para os estudos sobre a mística cristã, mas cabe aqui evidenciar alguns movimentos místicos pré-cristãos no intuito de observar que o cristianismo de alguma forma dialoga com algumas destas práticas místicas. No Bramanismo (por volta de 2000 a.C.), o misticismo estava relacionado às práticas ascéticas, buscando a libertação interior através do amor. A poesia de Tâmil expressa o misticismo brâmane: “ Tu és para mim, ó Senhor, pai e mãe... / Tu és para mim o amado.../ Tu me dás vida e alegria.../ ó Pérola, ó Riqueza, tu és meu Tudo” (cf. Dicionário de Mística, p. 706). O misticismo budista (Séc. VI a.C.) busca a libertação das paixões a fim de alcançar o *nirvana*, entendido como um *nada luminoso*; pode ser considerado o alcance completo da paz interior. No Taoísmo (séc. VI a. C.), acredita-se que o homem possui duas almas: uma superior, que sobe ao céu após a morte; e outra, inferior, ligada ao corpo; o *tao* é uma energia que originou tudo, inclusive as almas humanas; o místico irá buscar o equilíbrio, afastando-se de tudo o que é considerado impuro a fim de alcançar a purificação; a partir disto, ele vivencia o êxtase, que é a união com esta força original. No Xamanismo, termo que abarca vários outros movimentos religiosos muito antigos, há grupos de indivíduos que são considerados intermediários entre o mundo dos espíritos e o mundo dos homens; eles alcançam, por meio do transe, o contato com os espíritos sempre na tentativa de conciliar os dois mundos. O misticismo no Ocidente tem início no mundo grego com Platão, o primeiro a falar do hiperurânio, local onde a alma poderia visualizar as ideias absolutas; para ele, como para o pitagóricos (anterior a Platão) o corpo era tido como uma prisão da alma. (Cf. BORRIELLO et al, p. 706-707)

³ O intuito deste trabalho não é desfazer a ‘ficção’ mística. No âmbito dos estudos literários, as pesquisas tendem a não trazer para a realidade o seu objeto, quer dizer, não se pode tratar fatos literários como verdadeiros, pois, se assim o fizesse, diminuir-se-ia o seu valor. A relevância da literatura está no verossímil; da mesma forma, entende-se que a mística está na ordem da ‘não-realidade’. Portanto, se este trabalho racionalizar a matéria mística, destrói-se o lugar da transcendência, tornando-a menor e sem valor. É importante salientar que a Psicanálise, ‘ferramenta’ interpretativa do objeto de estudo, mantém a mística na ordem do verossímil.

29), tornando-se para os futuros cristãos ‘o paradigma da intimidade com a divindade’ (BORRIELLO, et al, p. 707). Na época patrística⁴, após a confrontação do pensamento cristão com as ideias helênicas neoplatônicas, houve a busca pelo oculto e o misterioso (BORRIELLO et al., p. 708), enxergando em Deus a figura do absoluto. O neoplatonismo adequou o pensamento cristão de ‘céu’ ao lugar ideal e a figura de Deus ao absoluto. Em Agostinho, vê-se os primeiros passos de uma mística voltada para a ‘deificação’⁵; ele dirá: “Amas a terra? Serás terra. Amas a Deus? Que direi, serás Deus? Não ousou dizê-lo por mim; ouçamos as Escrituras: ‘Eu declarei – Vós sois deuses, todos vós sois filho do Altíssimo (Sl 81,6)’” (AGOSTINHO apud BORRIELLO et al, p. 708). Em seguida, apresenta-se a figura de Pseudo-Dionísio Areopagita⁶, que “descreve o desenvolvimento da consciência mística e a natureza da união com Deus, que se consegue no êxtase” (BORRIELLO et al, p. 708). Pseudo-Dionísio se tornará importante para os místicos da Idade Média Central, pois muitos teólogos, inclusive Bernardo de Claraval, procurará desenvolver o seu método de descrição dos atos externos (itinerário místico) para o alcance do êxtase⁷.

Termina-se estas considerações iniciais compreendendo a origem semântica da palavra mística. De acordo com Anselm Grün (2012), o substantivo *mística* provém do adjetivo grego *mystikos*, que, por sua vez se origina dos verbos *myeo* (penetrar no mistério) e *myo* (fechar os sentidos para gerar mistério). A partir dos *étimos* propostos, mística e misticismo, que durante o trabalho serão empregados de forma sinônima, estão relacionados com a tentativa humana de se afastar do mundo sensível (fechar os sentidos) a fim de vivenciar experiências que vão além dos limites físicos, buscando o transcendente.

⁴ Entende-se por patrística a filosofia cristã dos primeiros séculos responsável pela elaboração doutrinal do cristianismo nascente.

⁵ É importante salientar que a deificação ou divinização do homem em Santo Agostinho não está relacionada ao pensamento neoplatônico da alma humana como parte da essência divina. De acordo com sua teologia, a humanidade perdeu pelo pecado a sua identidade criada de imagem e semelhança de Deus. Desta forma, a alma não tem origem divina porque foi criada pela divindade; é basicamente nisto que a doutrina de Santo Agostinho diverge do neoplatonismo. A deificação do homem, segundo ele, se dá quando Cristo, por meio da Encarnação, assume o caráter mortal da humanidade a fim de fazê-la coparticipar do sua divindade. Portanto, a divinização do homem se dá quando se estabelece o elo entre Cristo e a humanidade, representada fisicamente pelo seu Corpo místico, que é a Igreja. Mas, de alguma forma, sua doutrina de deificação contribuirá para o desenvolvimento ousado da mística do ser no século XIII, figurando, como expoente importante, a doutrina de Mestre Eckhart. (Cf. MCGINN, Bernard, 2012, p. 360-361).

⁶ Dionísio Areopagita foi visto, durante muito tempo, como o discípulo do apóstolo Paulo convertido em Atenas, pois assim ele se apresentava em seus livros; na Idade Média, muitos viam nele um dos primeiros teólogos e místicos cristãos da primeira geração depois dos apóstolos. Mas, depois de vários estudos, chegou-se a conclusão de que o autor das obras não era o ateniense, mas, provavelmente, um monge da Síria, que vivera no início do século VI. A partir desta descoberta, passou-se a denominá-lo Pseudo-Dionísio Areopagita.

⁷ O êxtase pode ser compreendido como o momento máximo de prazer e encantamento pela união da alma com o divino, podendo, ainda, ser relacionado com o alargamento da sensibilidade e do intelecto, ocasião em que o místico se sente unido a toda criatura.

1.1 Espiritualidade e Reforma Gregoriana

Para se compreender como se desenvolveu a mística medieval, procurou-se traçar o percurso histórico da espiritualidade, observando quais foram as situações propícias para o homem do Centro-Medieval desenvolver o desejo de encontro com Deus. Le Goff (1989, p.9) afirma que a Idade Média traz em sua essência a religião como norteadora do pensamento e da ação humana, não podendo excluir o cristianismo da prática política e da produção intelectual da época. Desta forma, não há Ocidente Medieval sem Cristianismo, pois existem entre estes dois elementos um imbricamento indissociável.

André Vauchez (1995, p.7) explicita que falar de *espiritualidade* na Idade Média é cometer anacronismo, pois o termo não era conhecido pela sociedade da época; o vocábulo foi instaurado somente no século XIX, significando, em linhas gerais, um sistema de leis e práticas capazes de conduzir o indivíduo religioso a estabelecer uma relação pessoal com Deus. Na Idade Média, havia duas palavras para designar o termo espiritualidade: *doctrina* e *disciplina* (VAUCHEZ, 1995, p.7). A *doctrina* se relacionava à dimensão dogmática e normativa da fé; a *disciplina* se associava à perspectiva da realização desta fé, normalmente a partir de uma regra religiosa. Não há espiritualidade separando o conceito de doutrina religiosa e sua prática.

A espiritualidade, responsável pelo aparecimento da mística que influenciou o *Boosco Deleitoso*, está intimamente ligada ao Cristianismo do século XII. A Igreja anterior a este século era uma instituição sem muito poder de decisão nos assuntos relacionados à fé. A cultura religiosa da época enxergava na Realeza⁸ a fonte do poder divino, deixando o clero e os bispos em segundo plano. Em suma, o poder religioso não estava centrado ‘nas mãos’ da Igreja, pois, segundo a mentalidade, o rei tinha um dom sagrado, deixando a instituição religiosa, muitas vezes, com o papel coadjuvante nas questões referentes a Deus (LE GOFF, 2007, p.103).

A mudança radical do Cristianismo se dá com a Reforma Gregoriana. De acordo com Le Goff (2007, p. 91), ela pode ser compreendida como o meio pelo qual o papado consegue

⁸ A realeza era uma forma de governo da Idade Média formada a partir dos Estados sucessores do Império Romano no Ocidente. O rei era investido da autoridade militar, civil e religiosa, conforme as ideias políticas romanas e cristãs, seguindo o modelo dos imperadores romanos. A realeza, em todo o seu poder, era o paradigma da suprema Realeza cósmica de Deus. A Igreja, em certa medida, via com bons olhos a sua relação com a realeza, pois esta protegia as suas riquezas em âmbito militar; mas isto restringia o seu domínio religioso, que, após a Reforma Gregoriana, foi fortificada. É importante salientar que, mesmo após a conquista da Igreja sobre o poder religioso, a realeza continuava, em menor escala, a nomear bispos; de alguma forma ainda existia o imbricamento entre o Estado e a Igreja, relação que perdurou em muitas partes da Europa até o fim da Idade Moderna. (Cf. LOYN (Org.), 1997, p. 312-314)

subtrair a Igreja da dominação e das intervenções dos leigos, como também permite retirar o papado romano das pretensões do imperador. A Reforma Gregoriana chegou ao seu ápice com Gregório VII⁹, pondo em prática, primeiramente, a reparação moral da Igreja (LOYN (Org.), 1997, p. 417). O problema da simonia¹⁰, a violação do celibato clerical e o provimento dos altos cargos da Igreja por leigos eram problemas cruciais para este papa e deveriam ser resolvidos com certa urgência. Através de vários conflitos, Gregório VII consegue assumir o controle hierárquico da Igreja, tomando-o das mãos do rei; este foi o passo principal de toda a Reforma (LOYN (Org.), 1997, p. 418). A partir deste momento, o papa tem a supremacia do poder no âmbito das questões religiosas e acontece a grande divisão entre os leigos e os clérigos: aqueles devem se preocupar com as questões do século e estes com as da Igreja (LE GOFF, 2007, p. 91), deixando claro que os clérigos deveriam conduzir os leigos a ter uma vida santificada. Com isso, vê-se que a ordem dos clérigos ‘adquire’ um poder que até aquele momento não detinha por completo: fazer com que o homem entrasse em contato direto com Deus, pois eram, a partir desta Reforma, os verdadeiros intermediários entre as coisas terrenas e celestiais. Com o andamento da Reforma Gregoriana, percebe-se uma Instituição renovada, tanto no sentido temporal (a Igreja com destaque no âmbito secular) como no religioso:

A restauração da independência e da autoridade moral e espiritual do papado foi somente uma faceta de uma explosão de sentimento religioso que assumiu muitas e variadas formas. Comunidades existentes foram reformadas e revigoradas, novas ordens e casas monásticas foram fundadas; houve uma proliferação de eremitas virtuosos e o desenvolvimento de novas formas de vida religiosa (cônegos, frades). (RICHARDS, 1993, p. 17)

Por volta do século XI-XII, a partir da Reforma Gregoriana, a Igreja reforça a instituição de uma fé que evidencia o pecado.

O mundo do pecado está, mais do que nunca, dominado pelas agressões do diabo, esse ‘inimigo do gênero humano’, que está solto durante esse período em que atinge uma grande popularidade e desperta temores aumentados. (...) O diabo apavora e tortura o homem através de aparições, de alucinações, de metamorfoses, por exemplo em animais, em fantasmas, que buscam constantemente fazer com que ele caia no pecado e o torna uma presa do inferno. Certamente, a Igreja organiza a luta contra o diabo e o inferno; exorcismo, orações e purgatório fazem parte desse arsenal de defesa contra satã. Mas, nesse mundo em que o poder tem sempre formas

⁹ A Reforma foi iniciada pelo papa Leão IX, levada a cabo por Gregório VII e seus sucessores. Este papa denominou-a de Reforma Gregoriana, atribuindo sua elaboração a Gregório Magno, cujo pontificado se situa entre o ano de 590 a 604.

¹⁰ Entende-se por *simonia* a venda de cargos eclesiásticos e proteção divina em geral. Etimologicamente, a palavra *simonia* está relacionada com a figura de Simão o Mago, personagem bíblico que procurou adquirir, mediante uma quantia em dinheiro, a imposição das mãos do Apóstolo Pedro a fim de conseguir poderes divinos de curas e milagres. (Cf. At 8,18-19)

imperiais, satã se torna aquilo que Dante chamará '*I' imperador Del regno doloroso*'. (LE GOFF, 2007, p. 93)

A Igreja formula todo o arcabouço doutrinário que irá nortear a sua administração das 'coisas espirituais'. Com a conquista do poder religioso, ela cria meios de manutenção deste controle, submetendo o homem medieval à sua proteção contra o mal diabólico. A perdição da alma pelo pecado era o artifício pelo qual a Igreja conseguia conservar o domínio do seu poder e se percebe que o homem medieval é constantemente torturado em relação à dualidade que a Igreja instaurou na sua consciência: a salvação (tida como o bem) só pode ser alcançada quando o indivíduo rejeitar o prazer temporal (tido como pecado, o mal). Desta forma, uma das facetas da espiritualidade medieval está particularmente interligada à rejeição, a todo custo, do pecado e do diabo, sob pena, caso isto não aconteça, de perder a salvação.

Régine Pernoud (1997, p. 91) irá afirmar que a fê medieval está alicerçada no medo de ir para o inferno:

Não deixa de ter interesse, estudando a Igreja na Idade Média, consagrar alguma atenção às características da fê medieval, sobre a qual muitos juízos errôneos foram feitos. Vemos facilmente nela uma época de 'fê ingênua', de 'fê do carvoeiro', em que se aceitam em bloco e cegamente preceitos e prescrições eclesiásticas, em que o Inferno mantém no pavor populações crédulas, e por isso mais facilmente exploradas, em que, enfim, o rigor das disciplinas e o medo do pecado excluem todo o prazer temporal.

A Igreja incutiu em muitas áreas da sociedade medieval a valorização da vida espiritual a partir de valores terrestres (LE GOFF, 2007, p. 214). Isto quer dizer que, mesmo com uma consciência de que a salvação só poderá ser obtida com o auxílio de Deus, intermediado pela Igreja, e rejeitando o pecado, havia virtudes terrestres que também eram salvadoras, por exemplo, o trabalho, que, segundo Le Goff (2007, p. 211), pelo século XIII perdia suas feições negativas de penitência para assumir um caráter positivo de colaboração na obra criadora de Deus. Mesmo assim, com a elaboração de uma moral cristã que enxergava em várias práticas do cotidiano um modo de salvação, a Igreja conseguiu ainda manter uma soberania no que dizia respeito à condenação ou absolvição da alma.

É interessante perceber que em muitos cristãos da Idade Média o nascimento de uma consciência que deseja o encontro com Deus tem surgimento a partir de uma espiritualidade que se foca peremptoriamente em vencer o pecado (RICHARDS, 1993, p. 15). E esta condição era muito mais evidenciada em quase toda a população nos períodos em que se imaginava a iminência do fim do mundo; o possível encontro com Deus, após a morte, deveria ser marcado com uma pureza espiritual para se obter a salvação. Com o

desaparecimento desta iminência do fim apocalíptico, a população tinha surtos de espiritualidade penitencial quando iniciava momentos de crises e catástrofes naturais (RICHARDS, 1993, p. 15).

Ainda abordando as questões de poder da Igreja, porque isto incide diretamente no modo em que se desdobra a espiritualidade medieval, considerando que esta reflete as normas doutrinárias da Igreja em sua *práxis*, observa-se que a confissão pode ser compreendida como um ato de regulação das práticas cotidianas. No Concílio Lateranense de 1215, fica expresso que a confissão anual era requisito mínimo para todos os membros da Igreja (RICHARDS, 1993, p. 18); com este decreto moral, a Igreja tinha livre acesso, ao menos anualmente, à vida particular de seus membros e isto, de alguma forma, outorgava a ela o direito de direcionar a vida de seus fiéis. O acesso a Deus estava totalmente nas mãos da Igreja.

De todo modo, é importante entender que com a Reforma Gregoriana a Igreja reforça normas de condutas morais que irão influenciar diretamente na maneira como o cristão medieval enxergava o pecado; assim, para o indivíduo ter uma vida sem mancha, ponto crucial para que ele seja no mínimo ‘aceito no céu’, ele deve praticar rigidamente a moralidade cristã, redefinida e reforçada neste período.

1.2 Espiritualidade e a busca pela santidade

Antes de haver um aprofundamento de algumas e específicas correntes místicas que apareceram na Idade Média, cabe observar como se deu a busca pela santidade, isto é, a perfeição moral ditada pela Igreja (PARENTE et. al., 1955, p. 326), tendo o intuito da santificação, que é o prêmio final do encontro com Deus. No âmbito da religião cristã, a busca pela santidade é também um ideal místico. Entretanto, evidencia-se uma diferença entre o cristão e o místico: a busca pela santidade no cristão convencional está relacionada à recompensa do encontro com Deus na vida eterna; já com o místico, a vivência da moral cristã é um caminho (*via*) para a união ainda em vida com Deus.

Por conta de toda uma doutrina baseada no medo do inferno (PERNOUD, 1997, p. 91), há um desejo de santidade no homem medieval. Isso explica as várias correntes de espiritualidades que nasceram neste período. Dentre elas, pode-se destacar o monaquismo, as Cruzadas, as confrarias e as ordens terceiras. Intenta-se traçar um paralelo, primeiro demonstrando as práticas de espiritualidade medieval e as transformações decorrentes das múltiplas necessidades religiosas da época, para, em seguida, observar a mística como acontecimento concorrente a esta evolução.

1.2.1 Do monaquismo ao desejo de caridade

Até o século XII, o monaquismo era considerado a via régia para se alcançar a perfeição espiritual (VAUCHEZ, 1989, p. 218), mas algo se transformara no âmbito dos assuntos relacionados à santificação: a partir daquele momento, a ideia de santidade estava contida na imagem de Cristo. De acordo com Vauchez (1989, p. 218), não bastava ter uma vida contemplativa, pois, o que realmente começava a importar, era vivência da caridade evangélica, ver o Cristo nos mais pobres. Nota-se, a partir deste século, um movimento de expansão e abertura para vários tipos de experiência religiosa, inclusive a mística, justamente porque perceberam que não era somente a vida enclausurada capaz de favorecer a santificação. Após o monaquismo, inicia-se o desenvolvimento das ordens mendicantes, capaz de suprir esta necessidade de ajudar ao ‘Cristo sofredor’. Entretanto, deve-se reparar que a busca pela santidade ainda estava confinada às ordens religiosas.

1.2.2 As Cruzadas

Após os primeiros movimentos da Reforma Gregoriana, no fim do século XI, sobreveio o Concílio de Clermont¹¹, que favoreceu na ampliação da presença dos fiéis leigos na participação efetiva nos assuntos da fé. Neste momento, estes fiéis eram convidados a favorecer a expansão da fé católica por meio das cruzadas. Vauchez entende que os leigos medievais, do século XII, começaram a jornada rumo à santificação a partir de pregadores itinerantes que propagavam as ideias do Concílio de Clermont, incitando o povo de Deus a evoluir em seu aspecto espiritual sem deixar de lado o seu estado de vida:

A difusão do ideal apostólico pelos cônegos, assim como a influencia de eremitas e pregadores errantes, que propagavam pelo seu caminho temas evangélicos, contribuíram para fazer nascer nos fiéis o desejo de elevar-se até o nível espiritual dos clérigos e conquistar a salvação sem renunciar ao seu estado. É nessa perspectiva que se deve situar o sucesso impressionante que teve, em todas as classes da sociedade, o apelo à cruzada, lançado por Urbano II (VAUCHEZ, 1995, p. 91).

As Cruzadas, que tiveram início em 1096, podem ser consideradas como um dos primeiros movimentos de busca para um aprofundamento espiritual. Apesar de muitos

¹¹ O Concílio de Clermont é conhecido pela convocação de Papa Urbano II para uma expedição militar contra os mulçumanos em Jerusalém, chamada de Primeira Cruzada. A pregação do papa foi recebida com ímpeto pelos presentes, que, a partir disto assumiam os votos de cruzados.

aventureiros terem se favorecido financeiramente com as conquistas na Palestina e em outros lugares alvos das Cruzadas, a maioria dos cruzados viam nestas expedições uma oportunidade de pôr em prática as suas devoções religiosas (LOYN (Org.), 1997, p. 274). Inicialmente, essas expedições militares de cunho religioso eram direcionadas a cavaleiros e nobres imbuídos de certo fervor devoto, mas o que se vê na história é uma plebe persuadida de alcançar a salvação espiritual ao se expor a vários perigos para salvar os lugares santos.

O fato de que milhares de homens e mulheres se tinham posto em movimento, aceitando duros sofrimentos por amor a Deus, comprova uma sensibilização profunda das massas para os grandes temas espirituais do cristianismo. (VAUCHEZ, 1995, p. 91)

É com o movimento das Cruzadas que se vê pela primeira vez a existência de uma espiritualidade popular (Vauchez, 1995, p. 93); entre os elementos constitutivos desta forma de busca por Deus estão: a devoção ao Cristo, aspiração à purificação individual e coletiva e, por fim, os aspectos penitenciais da cruzada com sua dimensão messiânica (LOYN (Org.), 1997, p. 93).

Pode-se dizer que o ápice da busca de uma espiritualidade leiga através das Cruzadas se dá no século XII, com o apelo de Bernardo de Claraval a uma procura intensa pela santidade por meio do combate contra os infiéis¹². É importante salientar que a convocação feita por Bernardo era direcionada aos cavaleiros aristocráticos leigos que formariam as ordens militares (Templários, Hospitalários), comparáveis à monges guerreiros. Estes cavaleiros, mesmo sendo considerados leigos, mas com a importante missão de salvar a Cristandade¹³ do domínio mouro, deveriam viver o celibato (VAUCHEZ, 1995, p. 140), pois suas vidas seriam consideradas diferentes das dos demais leigos.

Franco Júnior (1989) afirma que as Cruzadas testaram os limites da doutrina cristã, pois todo cavaleiro que nela estivesse teria o seu pecado contra o 5º mandamento anulado quando precisasse matar um infiel; todavia, no que tange à vivência de uma espiritualidade como prática de alcançar a Deus, as Cruzadas inauguram uma corrente onde não somente a

¹² O termo infiel na Idade Média se referia ao muçulmano.

¹³ Entende-se por cristandade, o conjunto de territórios cristãos do Ocidente Europeu. Este termo foi cunhado por volta dos fins do século XI. O termo possui abrangência geográfica, já que se tratava de um conceito civilizacional que não se confundia com o termo *Europa*; antes, englobava territórios muito bem determinados, dentro do que, hoje, denomina-se continente europeu. Era marcado por uma conotação religiosa, por agrupar aqueles escolhidos, que militavam sob a égide do Cristianismo, diferenciando-os dos “infiéis”. Além de tudo, estabelecerá a crescente tomada de consciência de uma identidade coletiva ocidental, que se desenvolve a partir do Ano Mil. E, finalmente, pode-se dizer que demarcará, étnica e sociologicamente, a fronteira entre os habitantes de tais regiões e aqueles que habitavam áreas “externas”, como os muçulmanos e os bizantinos. (Cf. FRANCO JR, 2006, p. 182)

ordem dos clérigos poderia alcançar um contato mais íntimo com Deus, mas, todo leigo que desejasse encontraria nas Cruzadas um modo de acesso à divindade, capaz de satisfazer os seus anseios de salvação.

1.2.3 O leigo em busca de Deus: confrarias e o grupo dos penitentes e flagelantes

No século XIII, vê-se uma notável movimentação leiga no intuito de alcançar a santidade e o encontro mais pessoal com Deus através do surgimento das confrarias (VAUCHEZ, 1995, p. 142). De acordo com André Vauchez (1995, p. 142), as confrarias podem ser consideradas como grupos de leigos que buscavam praticar a ajuda mútua e exercitar a procura da paz na fraternidade, a exemplo das associações sacerdotais. Reforça-se a importância do Espírito Santo, pois as confrarias frequentemente se colocavam sob a sua proteção (LE GOFF, 2010, p. 44). Neste período se percebe a ascensão da Terceira Pessoa da Santíssima Trindade no seio da sociedade medieval, obtendo o papel daquele que vai auxiliar com seu poder divino aqueles que procuravam, em suas confrarias, fazer caridade; deve-se salientar que praticar a caridade estava relacionado mais a busca do amor mútuo do que as práticas caritativas aos necessitados, que também existiam, mas em quantidade inferior (VAUCHEZ, 1995, p.142).

A base bíblica para a instituição da vivência medieval das confrarias está na passagem da carta de São João: “Se não amas teu irmão, que tu vês, como podes amar a Deus, que tu não vês? (IJo 4, 11)” (VAUCHEZ, 1995, 142).

Vauchez (1995, p. 143) ainda coloca que:

(...) as modalidades de constituição e os objetivos dessas associações, em que homens e mulheres e até clérigos e leigos se encontravam em pé de igualdade, variaram sensivelmente: certas confrarias permaneciam ligadas a mosteiros ou a conventos que as admitiam em sua ‘sociedade’; outras, mais autônomas, só recorriam a padres ou religiosos para celebrar missas ou para uma pregação excepcional. Mas todas tinham em comum a autogestão e a livre eleição de seus dirigentes.

De maneira geral, as confrarias, no século XIV, passam a ser um importante movimento leigo na Igreja, pois, de alguma forma, retratam que o homem da Idade Média caminhava para uma religiosidade que o deixaria mais próximo de Deus sem tanto necessitar da intervenção de religiosos. Em linhas gerais, as confrarias são os gérmenes da individualização da vivência espiritual que terá seu ápice com a fase dos místicos medievais.

Ainda no século XIII, houve o afloramento de outros grupos laicos que igualmente expressaram o caráter individual da busca pela experiência religiosa com Deus: o grupo dos penitentes e dos flagelantes. Os penitentes organizavam um programa de vida e todos os aliados à associação procuravam observá-lo minuciosamente (VAUCHEZ, 1995, p. 143). É interessante observar que as comunidades de penitentes

reuniam leigos de ambos os sexos, casados ou não, exercendo ou não uma atividade profissional, desejavam ‘fazer penitência’ continuando no mundo, honrando as obrigações de seu estado. Não usavam hábitos, mas sua roupa devia ser de tecido comum e sem cor, o suficiente para distingui-los dos outros leigos, e observavam jejuns mais longos e mais frequentes do que estes. Eram obrigados a ler todos os dias as sete horas canônicas, mas aqueles que não soubessem latim podiam substituí-las pela recitação de um certo número de *Pater Noster*, *Ave Maria*, *Credo* e do salmo *Miserere*. Deviam confessar-se e comungar pelo menos três vezes por ano. (...) Os esposos podiam continuar a viver o seu casamento, mas deviam abster-se de relações sexuais na véspera de certas festas e durante certos tempos litúrgicos, o que explica o nome de ‘continentes’, (...). Suas reuniões eram em geral mensais; realizavam-se em uma igreja ou oratório, onde um padre ou um religioso vinha-lhes falar das coisas de Deus. (VAUCHEZ, 1995, p. 143-144)

Por meio da flagelação, leigos buscavam a purificação espiritual ou a misericórdia divina para que esta afastasse as catástrofes naturais ou as pestes que dizimavam a população. Estes leigos eram denominados de *flagelantes*. A flagelação, na Alta Idade Média, já era conhecida pela Igreja, comumente praticada por monges mais aplicados. Também se utilizava a prática de flagelação em grandes pecadores públicos que queriam se reconciliar com a Igreja. Mas, as primeiras flagelações praticadas em público por um grupo leigo, a fim de se conquistar um contato mais íntimo com Deus, por meio da penitência, aconteceram no século XIII (VAUCHEZ, 1995, p. 145).

Os leigos, ao se apropriarem das práticas de flagelação, apossaram-se de uma expressão espiritual, denominada ascetismo¹⁴, exercida, também, até então, pelos monges; é importante considerar que somente os religiosos tinham acesso aos benefícios espirituais das práticas ascéticas, pois estas não eram difundidas entre leigos até aquele momento. Além da purificação espiritual e busca pela misericórdia divina, provavelmente o grupo dos *flagelantes* fustigavam seus corpos procurando se identificar com as dores de Cristo, no intuito de demonstrar o desejo de acompanhar Jesus na Paixão Redentora.

¹⁴ O termo ascetismo, primeiramente, estava relacionado ao treinamento para exercícios atléticos; foi incorporado ao âmbito cristão tomando significação espiritual, onde a mortificação pelo ascetismo é aceita como uma subordinação dos ‘apetites inferiores’ à vontade de Deus. Em linhas gerais, o ascetismo pode ser entendido como sucessão de práticas espirituais a fim de alcançar um bom costume que pode conduzir o homem a alcançar a santidade.

Evidencia-se, com a instauração laica dos movimentos penitentes e flagelantes, a larga evolução das práticas espirituais, outorgando autonomia ao leigo de buscar Deus sem grandes intervenções do poder religioso, irrestrito somente no âmbito da celebração da missa.

1.2.4 As Ordens Terceiras e as Beguinias

O século XIII é o período em que se consuma mais uma emancipação espiritual leiga (VAUCHEZ, 1995, p. 121). Juntamente com este círculo das confrarias e o desenvolvimento dos vários grupos penitenciais, iniciam-se os fundamentos das Ordens Terceiras¹⁵. Estas Ordens de certa forma propiciavam aos leigos o acesso a uma espiritualidade vivida pelos monges, considerada, inicialmente, a única via que de fato levaria o homem a ter uma experiência com Deus. DUBY irá afirmar que as Ordens Terceiras

(...) convidava os laicos a orarem eles próprios, a pronunciarem eles próprios as palavras dos textos sagrados e, se disso eram capazes, a lerem-nas sozinhos e compreendê-las. Abria-lhes a liturgia dos claustros e dos capítulos catedrais, mas transportando-as para o quotidiano da vida e para a intimidade do coração (DUBY, 1978, p. 221).

Concomitantemente aos grupos laicos que procuravam vivenciar uma espiritualidade, apareceu um grupo, principalmente formado por mulheres, denominado *beguinias*. Eram leigas que optaram por viver em comunidades sob a direção de uma delas, mas não pronunciavam votos perpétuos (VAUCHEZ, 1989, p. 54), e este aspecto é o que as diferenciavam dos grupos de penitentes e principalmente das Ordens Terceiras; vivam de seus trabalhos manuais, dedicando boa parte do tempo em assistência aos mais necessitados.

O grupo das beguinias nunca foi aceito como uma ordem leiga e, por isso, a Igreja não via com bons olhos a vida comunitária destas mulheres, pois entendia que elas eram um perigo para a instituição; constantemente eram acusadas de heresia (LOYN (Org.), 1997, p. 105). Muitas beguinias escreviam textos espirituais e os divulgavam, colocando a público suas ideias sobre Deus e os ideais que dirigiam o seu grupo. A língua oficial da Igreja era o latim e, portanto, os doutores eclesiásticos, ao redigirem sobre doutrina religiosa, o utilizavam em seus escritos; as beguinias, ao contrário, escreviam seus textos espirituais em sua língua vernácula, demonstrando, com esta atitude, que o acesso a Deus deveria ser mais aberto, e não

¹⁵ Ordens Terceiras são grupos de leigos pertencentes a alguma família religiosa, onde juntos desenvolvem algumas devoções e práticas espirituais. A Ordem Terceira Franciscana é a mais conhecida. Fundada pelo próprio Francisco de Assis, inicialmente recebeu o nome de Ordem dos Penitentes; São Francisco tinha a ideia de desenvolver com os leigos algumas características da vida religiosa franciscana.

somente a uma camada letrada da sociedade, em geral representada por alguns clérigos e em grande número por monges. Outro ponto que se deve considerar, de acordo com Vauchez (1995, p. 157), é que os monges, aos escreverem sobre a doutrina, eram imbuídos de cultura bíblica, ao passo que as beguinias falavam da busca de Deus a partir da cultura e do modelo literário profano da época expressados no *amor cortês*¹⁶.

Expôr as ideias e a espiritualidade por escrito rendeu às beguinias a suspeita de heresia, como foi o caso de Marguerite Porète, acusada por causa da publicação de seu livro *Espelho das almas simples e aniquiladas*, obra que procura conduzir o leitor, através da alegoria mística, à união perfeita com o Criador (VAUCHEZ, 1995, p. 157). Marguerite Porète foi julgada culpada por heresia em Paris, condenada a morrer queimada na fogueira em 1º de junho de 1310.

De acordo com Vauchez (1995, p. 158), em 1312, vários bispos alemães, que eram adversos às ordens mendicantes e aos leigos que se filiavam a elas, obtiveram do Concílio de Viena a condenação das beguinias. O eminente estudioso reescreve uma parte do decreto conciliar *Cum de quibusdam mulieribus* que as condenava; a partir do trecho abaixo, nota-se o que a Igreja pensava destas simples mulheres:

(...) certas mulheres geralmente chamadas beguinias, que (...), como que levadas por um desvio do espírito disputam e dissertam sobre a Santa Trindade e a essência divina (...) e cometem, sob um véu de santidade, muitas outras coisas que põe, as almas em perigo. (VAUCHEZ, 1995, p. 158)

As comunidades beguinias foram perseguidas, pois a existência destes grupos questionava o papel mediador dos clérigos entre o homem e Deus e, para que pudessem continuar pertencendo à Igreja, tiveram que se filiar a alguma Ordem Terceira (VAUCHEZ, 1995, p. 158).

A Igreja temia perder a hegemonia nos assuntos relacionados a Deus e todos aqueles que questionavam seu poder eram considerados por ela como hereges (LE GOFF, 2007, p. 120). Uma das definições de heresia diz respeito a atitudes contra a ortodoxia da Igreja (LOYN [org.] 1997, p. 392), mas não é raro perceber que durante a Idade Média algumas heresias eram respostas ao mundanismo e à corrupção da instituição religiosa (RICHARDS, 1993, p. 54).

¹⁶ O amor cortês pode ser entendido como um código literário em voga no século XII onde as imagens e a linguagem refletiam o ambiente feudal e palaciano. O amante se submetia à dama da mesma forma que o cavaleiro ao senhor feudal, jurando-lhe fidelidade e lealdade (Cf. LOYN (Org.), 1997, p. 21). No item 4.8 deste trabalho, abordar-se-á o amor cortês e sua relação com o amor místico.

Mesmo diante de toda a pressão da Igreja contra o progresso da espiritualidade individual, a história legou a mística medieval, entendida aqui como uma faceta desta busca pessoal por Deus. Regine Pernoud (1997, p. 93) afirma que o amor é a força essencial da fé medieval e é este sentimento que irá reger todo o misticismo desta época, outorgando à Literatura Medieval textos que demonstram com requinte beleza a felicidade humana diante do encontro consumado com Deus.

1.3 Mística medieval

Concorrentemente à evolução da espiritualidade medieval que se deu a partir da Reforma Gregoriana, inicia-se o desejo de transcendência, considerado como o modo de alcançar a intimidade com Deus na vida presente pelo misticismo. A mística cristã na Idade Média se coloca como um caminho individual de acesso a Deus intimamente, em contraponto com as espiritualidades, que, de alguma forma necessitava do aval institucional para existir. Inicialmente, a mística está ligada à Igreja, pois nasce em âmbito monástico com Bernardo de Claraval, mas demonstrando já indícios de uma prática individual para encontro com a divindade; no decorrer dos séculos, a intervenção da Igreja na mística é quase nula. Quando esta situação chega ao ápice, muitos místicos são considerados hereges, pois a Igreja percebe que está perdendo autonomia no ato de religar a humanidade a Deus.

O misticismo medieval que se inicia a partir do século XII é denominado de mística especulativa, pois os místicos procuravam redigir obras que, além de descrever suas experiências com o absoluto, buscavam ensinar a ‘via mística’ aos seus leitores a fim de que pudessem vivenciar o mesmo encontro com Deus (Cf. LIMA VAZ, 2000, p. 30). A partir da mística especulativa se desenvolveram algumas possibilidades de conhecer intimamente a Deus, entre elas, destaca-se a mística esponsal ou nupcial, considerada importante para o desenvolvimento da presente pesquisa. Desde já, fica explícito que a obra medieval portuguesa *Boosco Deleitoso* ecoa em sua literatura o misticismo esponsal, onde se expressa o amor a Deus em sentido erótico como forma de manifestação de grande intimidade entre a alma do crente e a divindade.

1.3.1 A mística monacal e a mística nupcial

A mística monacal do Centro Medievo está em consonância com as transformações históricas relacionadas à Igreja da época. O período relacionado com a Reforma Gregoriana

contribuiu para o crescimento da vida monástica, que via neste revigoramento institucional um novo ânimo religioso. A fim de fixar uma fé mais emotiva do que racional, nasce a mística dos monges, que, aproveitando-se desta nova força espiritual da Igreja, desenvolve um misticismo nupcial, baseado no simbolismo das bodas de Cristo com a Igreja (Cf. 2Cor 11,2 e Ef ,5,25), tendo como referência bíblica a interpretação alegórica de *Cântico dos cânticos*. Apesar do componente afetivo da mística monástica, havia por parte dos monges certo rigor teórico que buscava indicar o caminho para a experiência íntima com Deus (LIMA VAZ, 2000, p. 38); devido esta característica pedagógica, o misticismo monástico é conhecido também pelo seu caráter especulativo. A mística medieval está fundamentada no misticismo monacal. Os principais expoentes são Bernardo de Claraval, Guilherme de Saint-Thierry, Hugo de São Vitor e Ricardo de São Vitor.

1.3.1.1 Bernardo de Claraval

São Bernardo de Claraval é considerado o fundador da mística medieval (GILSON, 1995, p. 362), misticismo este alicerçado no amor (GRÜN, 2012, p. 57). O movimento místico suscitado pelo santo abade, e que vai se desenvolver no decorrer dos séculos seguintes, de certa forma é um contraponto com a teologia escolástica de sua época, centrada no conhecimento de Deus a partir da prática racional¹⁷ (GILSON, 1995, p. 363). Portanto, o misticismo do Centro Medieval se torna um meio sensível de conhecer o divino, proeminência da teologia até aquele momento, cuja apreensão de Deus estava centrada no intelecto.

Ainda jovem, Bernardo ingressou no mosteiro de Cister, vivendo em muita austeridade (GRAEF, 1970, p. 171). Após o início da vida monástica, o abade de Cister Esteban Harding, observando a grande personalidade de Bernardo, enviou-o a Claraval a fim de fundar outro mosteiro, tornando-se, com apenas vinte e cinco anos de idade, abade desta nova comunidade (GRAEF, 1970, p. 171). Bernardo de Claraval teve uma vida intensa, seja no âmbito político, seja no meio religioso:

realizó sesenta y tres nuevas fundaciones, arregló muchos conflictos políticos, asistió a diversos sínodos y dietas, mantuvo una inmensa correspondencia, predicó la segunda cruzada, reformó diversas casas religiosas pertenecientes a otras órdenes y actuó como consejero de papas, reyes y príncipes. (GRAEF, 1970, p. 172)

¹⁷ O famoso confronto teológico entre Abelardo, grande teólogo que procurou evidenciar a racionalidade nos assuntos relacionados à fé, e Bernardo, que se preocupava com uma teologia capaz de levar o cristão a vivenciar Deus intimamente, retrata perfeitamente o embate entre a teologia escolástica e a mística.

Apesar de suas abundantes atividades, desenvolveu vários escritos espirituais voltados para o aperfeiçoamento da vida mística. O misticismo de Bernardo de Claraval está fundamentado na divina imagem e semelhança do homem (GRAEF, 1970, p. 172).

O homem (...) é a imagem do mundo por seu corpo, e é a imagem de Deus por sua alma. Por causa do pecado original, o elemento divino no homem foi ocultado pelo mal. Mas Deus restaurou essa semelhança pela Encarnação: Maria, nova Eva, é não só instrumento da nova criação, mas também um modelo para os cristãos de todos os tempos. A alma-esposa à procura de Deus deve tentar assemelhar-se à Virgem e, como ela, tornar-se mãe, para dar nascimento ao espírito divino. Assim sendo, o homem se eleva acima de sua condição carnal e pecadora, para reencontrar a pátria celeste, à qual aspira do fundo do coração. (VAUCHEZ, 1995, p. 171)

Além da Virgem, Cristo também é o modelo para o homem abandonar a ‘não-semelhança’ imposta pelo pecado original; Bernardo convida a seguir não o modelo do Cristo glorioso dos sermões dos primeiros Padres da Igreja, mas o Cristo indefeso, seja na figura do menino Jesus, ou na aparência do *Ecce Homo*¹⁸ (GRAEF, 1970, p. 173). Através destas duas figuras, Bernardo de Claraval destaca a importância da humildade em sua via mística: a humildade do Menino-Deus que assume a forma humana e segue obediente à Sua Mãe; e a humildade do Cristo Crucificado, que é obediente até a morte (Cf. Bíblia Sagrada: Fl 2, 7-8). Os sermões de Bernardo sobre o livro bíblico *Cântico dos cânticos* são suas principais reflexões sobre a via mística; em princípio, este livro exalta o amor humano entre um homem e uma mulher, através de imagens eróticas; Bernardo faz uma releitura da obra, enxergando, na relação afetuosa do casal, a união místico-amorosa de Cristo com a alma humana. É importante dizer que foi por meio destes sermões que o abade de Claraval reforçou a imagem de ‘Jesus sofredor’, colocando as feridas de Cristo como o centro da mística medieval (GRAEF, 1970, p. 174). Portanto, Bernardo inicia uma escola mística que perdurará por toda a Idade Média, influenciando desde o misticismo institucional, constituído principalmente por monges, e a mística praticada fora do âmbito da instituição, isto é, não controlada pela Igreja, como é o caso das beguinhas, que será estudado posteriormente.

Em suma, a mística bernardina afirma que pela busca da humildade o homem recupera a sua imagem e semelhança divinas, perdidas com o pecado original; essencialmente, a reconquista da imagem e semelhança se centra no “acordo perfeito das vontades” (GILSON, 1995, p. 365), isto é, a conformação do desejo humano com o querer divino. A partir desta

¹⁸ *Ecce Homo* (Eis o Homem) é a frase dita por Pôncio Pilatos no momento da apresentação de Jesus flagelado ao povo judeu. Deve-se recordar aqui, além do aspecto da humildade, ressaltada por Bernardo de Claraval, a tendência da mentalidade religiosa medieval em observar e cultuar devocionalmente o Cristo sofredor.

união das vontades, há o enlace místico, alegoricamente representado por uma união erótica, expressa em uma linguagem contida e recatada.

1.3.1.2 Guilherme de Saint-Thierry

Foi contemporâneo e amigo de Bernardo de Claraval. Nasceu em Liège, no ano de 1085. Ingressou no mosteiro beneditino de Reims e em 1119 se tornou abade de Saint-Thierry. Diferentemente de Bernardo, Guilherme era filósofo e demonstrava proficiência em alguns Padres da Igreja, como Orígenes (GRAEF, 1970, p. 177).

O percurso místico de Guilherme de Saint-Thierry se inicia quando a alma tem o desejo de se reconhecer a si mesma como imagem e semelhança de Deus através do intelecto (*mens*); há na memória, lembrando as ideias filosóficas de Santo Agostinho sobre o assunto, um local em que Deus pôs a sua marca para que a humanidade pudesse sempre se recordar dele (GILSON, 1995, p. 367). A memória gera a razão e, em consequência destas duas, ocorre a vontade. Desta forma, a razão e a vontade, advindo da memória, tendem somente a desejar Deus. Percebe-se uma estrutura trinitária (memória, razão e vontade) que, de acordo com o abade de Saint-Thierry, representa o gérmen da Trindade criadora na humanidade. Vauchez (1995, p. 175) resume o percurso místico de Guilherme Saint-Thierry dizendo que

A alma humana, aos seus olhos, é a imagem criada da Trindade criadora. Imagem sem dúvida inferior e degradada, mas modelada sobre ela. Com efeito, segundo ele, a queda original não destruiu essa semelhança fundamental, apenas a perturbou. Apoiando-se na graça e no esforço pessoal, o homem ávido de perfeição poderá restabelecer essa similitude entregando a sua alma ao ritmo da Trindade. Para isso, deverá elevar-se do estado animal ao estado racional, e deste ao estado espiritual, que o faz participar, já aqui na terra, da glória da Ressurreição. Para aqueles que se estabelecem nesse nível, as três faculdades da alma se encontram na sua verdadeira função – a memória leva ao Pai, a razão conduz a Cristo, a vontade ao Espírito Santo – e resultam em um conhecimento íntimo de Deus-Trindade.

Da mesma forma que Bernardo de Claraval, Guilherme de Saint-Thierry se inspira no *Cântico dos cânticos* para expressar alegoricamente “um diálogo entre Deus, identificado com o amante, e a alma, apresentada como a amada do Todo-Poderoso” (VAUCHEZ, 1995, p. 174). Assim, o misticismo de Guilherme de Saint-Thierry segue a linha esponsal iniciada por Bernardo de Claraval, mas entendendo que o percurso da alma se inicia quando ela mesma percebe em sua essência as ‘marcas de Deus’ e, em seguida, a partir da meditação e contemplação busca externar o desejo esponsal pela divindade.

1.3.1.3 Hugo de São Vitor e Ricardo de São Vitor

Hugo e Ricardo pertenceram à ordem dos cônegos regulares de Santo Agostinho na Abadia de São Vitor, na França; em meio ao entusiasmo espiritual do século XII, iniciaram um movimento místico onde a erudição é considerada matéria importante para o alcance da contemplação divina (GILSON, 1995, p. 371), denominada de misticismo especulativo (VAUCHEZ, 1995, p. 173). Assim, pode-se fixar a diferença entre as duas escolas místicas do século XII: a cisterciense inicia um misticismo centrado no autoconhecimento, a fim de alcançar, por meio da ascese, a purificação interior para a contemplação divina; a escola de São Vitor promove a mística fundamentada na razão, onde o conhecimento intelectual concorre para a apreensão de Deus.

Hugo de São Vitor (1096-1141) nasceu na Saxonia, sendo educado primeiramente na abadia de Hamersleben, e, em seguida, em São Vitor, onde se tornou mestre, lecionando até a sua morte. É considerado um dos grandes intelectuais do século XII. Sua doutrina mística propõe o aprofundamento nas sete artes liberais¹⁹ a fim de alcançar a erudição, pois é a partir desta que o indivíduo pode contemplar Deus (LOYN (Org.), 1997, p. 195). Não há contraposição entre “a ciência profana e a ciência sagrada, a fé mística e a investigação racional; Hugo de S. Victor procura estabelecer entre elas um equilíbrio harmônico e de as coordenar num único sistema”(ABBAGNANO, 1999). Para ele, o conhecimento de Deus pode se dar por duas vias: de forma exterior, por meio da doutrina cristã, e de forma interior, por meio da iluminação mística (ABBAGNANO, 1999). Mas é importante salientar que “para Hugo, o conhecimento precede o amor, mas, uma vez que este se instala, faz calar o conhecimento. O amor é conhecimento transcendido. Se a ciência aborda o mistério, é o amor que o penetra” (CAVALCANTI, 2005, p. 124). De alguma forma, apesar da importância da razão e do conhecimento para a contemplação mística, esta só é alcançada por meio do amor. Assim, a mística racional de Hugo de São Vitor se encontra, de alguma maneira, com a mística esponsal cisterciense, iniciando o percurso ascensional pela razão.

Ricardo de São Vitor (falecido em 1173) nasceu provavelmente na Escócia; pouco se sabe sobre sua vida. Ricardo desenvolveu uma mística centrada na contemplação das três pessoas divinas; desta forma, o seu percurso místico começa pela investigação racional do

¹⁹ As artes liberais podem ser consideradas a educação básica da Idade Média; ela é dividida em *Trivium* e *Quadrivium* (respectivamente, caminho de três e quatro vias). O *Trivium*, composto pela gramática, retórica e dialética, está relacionado ao domínio estrutural da língua e a capacidade de escrever e discursar com eficiência. O *Quadrivium*, composto pela aritmética, geometria, astronomia e música, relaciona-se com um estudo mais aprofundado sobre o abstrato, a estética e a moral. De alguma forma, para Hugo de São Vitor a abertura intelectual proporcionava um encontro com Deus, que é a própria sabedoria.

mistério trinitário (VAUCHEZ, 1995, p. 176). A partir disto, inicia-se a contemplação procedente das Sagradas Escrituras, sustentada pelo amor (VAUCHEZ, 1995, p. 176). Ainda segundo Vauchez (1995, p. 176), em consequência deste caminho preliminar,

Deus faz nascer na alma humana um desejo lancinante e insaciável, que leva a criatura a fundir-se nele em um *excessus mentis*, que, para Ricardo, é uma iluminação mais do que um êxtase propriamente dito. Se o objetivo perseguido é, como para São Bernardo, a união íntima com Deus, esta parece antes de tudo, para os vitorinos, como uma visão do sentido profundo das coisas e dos seres.

Pode-se compreender o misticismo de Ricardo de São Vitor como uma associação perfeita das realidades cognoscitivas do homem em relação a Deus com o seu desenvolvimento espiritual pela oração e ascese, que culmina na contemplação mística da divindade.

A mística da Escola de São Vitor, como se pôde analisar, esforça-se para conciliar fé e razão; em meio à Escolástica²⁰, os mestres de São Vitor, no que tange ao misticismo, assumem uma atitude diferente da doutrina cisterciense, harmonizando o *logos*²¹ com o *translógico*²².

1.3.2 A mística feminina na Idade Média

Para a compreensão da mística feminina, torna-se indispensável conhecer como era entendida a posição da mulher na Idade Média. No período medieval, o homem controlava o poder e a riqueza, seja na vida religiosa ou na secular (VAUCHEZ, 1995, p. 153). A Igreja era dominada pelos homens; até mesmo na área intelectual, raramente uma mulher se destacava no círculo das pessoas eruditas da época. A teologia e a pregação da Palavra estavam destinadas igualmente aos homens. A manifestação da fé pela mulher, através do desapego material, por exemplo, não teria sentido algum, pois o homem detinha os bens; a privação sexual para elas em muitos casos não era sacrifício, pois os matrimônios eram arrançados, não existindo verdadeiro afeto para com o esposo; a única forma de viver o desapego era por meio da alimentação (VAUCHEZ, 1995, p. 153), pois este era o único ramo que de alguma forma elas controlavam. Assim, o jejum era a prática espiritual mais realizada por elas.

²⁰ Escolástica é a filosofia medieval iniciada por volta do século X nas universidades europeias; tinha como intenção principal a conciliação da fé com a razão.

²¹ *Logos* no sentido de racional, conceitual.

²² *Translógico* no sentido de alcançar uma realidade que está além do lógico. (Cf. LIMA VAZ, 2000, p. 30)

A relação dessas mulheres com Deus é apresentada por seus biógrafos – ou por si mesmas nos raros casos em que seus escritos autobiográficos chegaram até nós – como um corpo a corpo tensionado para a procura da união mística e daquilo que os textos da época chamam de ‘consolações espirituais’. Mas antes e a fim de chegar a isso, elas se dedicavam a práticas ascéticas e a mortificações extremas, indo às vezes até a mutilação voluntária, de modo a associar o seu corpo exaurido e às vezes martirizado ao do Cristo sofredor. Atinge-se então uma forma paroxística da *imitatio Christi*, na qual se tenderia a ver uma procura mórbida da autodestruição, mas que pode ser compreendida quando situada nas estruturas sociais da época (VAUCHEZ, 1995, p. 154).

Desta forma, a espiritualidade feminina tem sua primazia no corpo, diferente do homem, cuja vivência religiosa está centrada na razão. Levando a corporeidade da religiosidade feminina medieval em consideração, é fácil entender porque a mística produzida pelas mulheres é predominantemente esponsal, isto é, a pessoa de Jesus é entendida como o esposo capaz de satisfazer seus anseios (BORRIELLO et al., 2003, p. 767). O misticismo masculino pode ser considerado como um constante passo em direção ao aperfeiçoamento da alma, opondo-se a mística feminina, que traz uma característica fortemente marcada pelo emocional.

(...) uma nova dicotomia se instalou no domínio da vida religiosa: para o homem, as atividades do espírito, o discurso teológico e a pregação, que visavam transmitir o conhecimento das verdades necessárias à salvação sob a forma de proposições racionais e inteligentes; para a mulher, que os clérigos situavam ao lado da matéria e da sensação, a visão e a sua difusão através de um imaginário espiritual, que fazia do seu corpo um verdadeiro ícone e uma ‘mídia’, no sentido forte desse termo atual (VAUCHEZ, 1995, p. 155).

A literatura mística pode trazer marcas da diferença sexual, pois há pontos em que a produção masculina e a feminina divergem sobre o assunto²³. As obras místicas femininas são facilmente identificadas com o corpo e a emoção; imagens referentes à alimentação, ao desejo e à eucaristia, juntamente com a descrição de práticas ascéticas levadas ao extremo são típicas da literatura mística produzida por mulheres, sendo que os textos místicos masculinos evidenciam a razão, com seu caráter especulativo, e a elevação do espírito (BEATTIE, 2002, p. 75).

²³ Esta afirmação é generalizadora, mas há casos de muitos textos místicos masculinos em que a expressão do desejo é colocada da mesma forma que as mulheres, como São João da Cruz, no século XVI; este assunto será abordado posteriormente nesta pesquisa, principalmente no item 4.6.

1.3.2.1 Hadewijch de Antuérpia (por volta de 1200 – 1240)

Há poucas fontes históricas sobre sua vida; sabe-se que nasceu na primeira metade do século XIII (BORRIELLO, 2003, p. 490). Foi uma beguina e, provavelmente, superiora de um beguinário²⁴. Demonstra, em sua obra, ser uma mulher muito culta, conhecedora da literatura cortês, que muito influenciou a seus textos místicos (MARIA BERNARDO, 1989, p. 8).

Sua doutrina, sem se constituir como tal, pois ela não tinha a intenção de sistematizar a sua ‘via mística’, está alicerçada no misticismo nupcial, que pretende demonstrar o caminho de ascensão até Deus por meio do despojamento e das práticas ascéticas. (BORRIELLO et al., 2003, p. 491). Mas além da vida contemplativa, como beguina, Hadewijch ensinava a grande importância do serviço aos necessitados (CIRLOT; VEGA, 2008, p. 75). A autora utilizou a linguagem do *Cântico dos cânticos* para descrever a sua união com Deus:

Naquele momento o apelo do amor me assolou de forma tão poderosa e dolorosa que meus membros pareciam se quebrar sozinhos e todos os meus nervos distendiam desordenadamente (...). Então, Ele veio a mim em pessoa; tomou-me por completo em seus braços e apertou-me junto a si. Com todos os meus membros senti a plena bem-aventurança de seu corpo, indo de encontro ao desejo humano do meu coração (HADEWIJCH apud GRÜN, 2012, p. 71).

Sobre o erotismo de Hadewijch, Grün (2012, p. 72) termina dizendo que “a sexualidade não exclui o relacionamento com Deus, mas, pelo contrário, integra-o”. Assim, Hadewijch de Antuérpia é um dos grandes nomes da mística feminina na Idade Média, pois exprime belamente através da linguagem erotizada o seu grande amor por Deus.

1.3.2.2 Matilde de Magdeburgo (1208-1282 [1294])

Provavelmente tenha nascido por volta de 1208, em uma família abastada, recebendo, por causa disso, uma boa educação. Por volta dos treze anos, teve uma experiência por meio do Espírito Santo, passando, a partir disso, a ver Deus em todas as coisas, enxergando, também, todas as coisas em Deus. Tornou-se beguina, em Magdeburgo, e, em seguida, ingressou na Ordem Terceira Dominicana. Escreveu sobre suas experiências místicas em baixo alemão, a pedido de seu confessor Henrique de Halle. Em alguns momentos de sua vida foi perseguida pelo clero da época, pois enxergavam heterodoxias em seus textos. Em idade

²⁴ Um convento de beguinas.

avançada, ingressou no mosteiro de Helfta, morrendo entre 1282 a 1294 (Cf. BORRIELLO et al., 2003, p. 682).

O misticismo de Matilde de Magdeburgo está fundamentado na mística nupcial. De acordo com Graef (1970, p. 197), os diálogos frequentes entre a alma de Matilde e Cristo estão permeados de erotismo; em certo momento, ela se lamenta da ausência de Jesus, da mesma forma que uma jovem se queixa pela ausência do amado, evidenciando, nestes diálogos, intertextualidade com o *Cântico dos cânticos*. Graef (1970, p. 197-198) ainda relata outra passagem onde Deus diz a Matilde que ela é o seu desejo e, neste encontro místico, Jesus acaricia sua boca de forma altamente erótica.

Matilde de Magdeburgo se torna referência no misticismo feminino, pois suas imagens ousadamente eróticas do encontro místico não encontram antecedentes na Idade Média.

1.3.2.3 Margarite Porète (1250 – 1310)

Sabe-se muito pouco sobre a vida de Marguerite Porète; nasceu por volta de 1250, no Condado de Hainaut, em Valenciennes. Escreveu, por volta de 1290, um livro de conteúdo místico chamado *O espelho das almas simples e aniquiladas*, de grande difusão na época (MIETH, 2011, p. 116). Estudiosos da obra são unânimes em afirmar a cultura teológica e letrada de Marguerite Porete, concluindo uma provável pertença a origem aristocrática (TEIXEIRA, 2008, p. 17 – introdução do livro de Porete). Por volta de 1306, sofreu a primeira condenação pelo bispo diocesano, sendo seu livro queimado publicamente como sinal de reprovação eclesiástica (MIETH, 2011, p. 116), mas continuou a pregar a doutrina, difundindo amplamente sua obra, chegando a enviar exemplares a três autoridades em teologia da época, que a aprovaram, apesar de algumas ressalvas (TEIXEIRA, 2008, p. 19). Iniciou-se um segundo processo em 1308, quando foi presa e mandada para Paris a fim de ser julgada; de acordo com os autos, ela deveria confessar os erros teológicos de sua obra, mas não quis se retratar, a fim de manter coerência com aquilo que pregava (TEIXEIRA, 2008, p. 20). Por fim, foi queimada no dia 31 de maio de 1310, sendo declarada ‘herege relapsa’ (TEIXEIRA, 2008, p. 21).

Basicamente, sua obra é um tratado místico de caráter iniciático, procurando conduzir o leitor a vivenciar uma experiência íntima com Deus por meio do amor. “Através da personagem Alma, Porète sinaliza que a compreensão do livro só é acessível para aqueles que estão regidos pelo Amor Cortês” (TEIXEIRA, 2008, p. 22). É interessante salientar que Porète, no decorrer do livro, afirma que somente aqueles que não estão presos às formas

preestabelecidas de mediação podem alcançar a experiência mística (TEIXIERA, 2008, p. 22); de alguma forma, Marguerite Porète busca comunicar a possibilidade de uma união com Deus sem intervenções, evidenciando a verdadeira liberdade que a mística proporciona, em comparação com a religiosidade institucional da Igreja. Percebe-se que sua obra é regida pela mística da essência²⁵, notando-se o desejo de unidade com todas as criaturas em Deus, antecipando a mística de Mestre Eckhart e outros.

Marguerite Porète é, sem dúvida, um dos grandes nomes da mística feminina; se as mulheres místicas são consideradas como aquelas que procuraram uma individualização da experiência com Deus, não buscando mediação com a instituição religiosa, Marguerite Porète é o exemplo máximo desta procura, pois não se eximiu de entregar a própria vida em favor de seus ideais.

1.3.2.4 Ângela Foligno (por volta de 1248 – 1309)

Não há registros da data de seu nascimento; sabe-se que casou, teve filhos e que sua conversão se deu por volta de 1285. Ingressou na Ordem Terceira Franciscana em 1291. Após a morte do marido, vivia em penitência, até que, durante uma peregrinação a Assis, teve uma experiência mística, onde começou a gritar de amor (BORRIELLO et al., 2003, p. 58). A pedido de seu confessor, ela iniciou a revelação de todas as suas experiências místicas; estas foram compiladas, surgindo assim o livro denominado *Memoriale*. Ângela Foligno morreu no dia 4 de janeiro de 1309.

A sua *via mística* está embasada na penitência como forma de alcance do conhecimento perfeito de si e início do conhecimento de Deus²⁶ (GRAEF, 1970, p. 224). A partir da penitência, a alma se abre à revelação divina; segundo Ângela, todos os mistérios relacionados a Deus, como a Trindade, a eucaristia, a Paixão de Cristo, começam a ser inteligíveis, a ponto de enxergar todas coisas abarcadas no absoluto divino. Em seguida, após

²⁵ A mística da essência, também conhecida como mística do ser, desenvolvida no Centro Medievo está baseada no conceito de Deus em sua pura essência (Cf. BORRIELLO et al, 2003, p. 716). Sua doutrina afirma sucintamente que a alma precisa superar seus limites materiais, representado pela corporeidade e pelos conceitos racionais de Deus (MARIA BERNARDO, 1989, p. 9); somente após transcender o corpo e a razão, a alma pode se unir a Deus, transformando-se com ele em uma única essência. O principal expoente da mística da essência foi Mestre Eckhart (1260-1327), cuja obra mística foi condenada por haver, segundo o Tribunal da Inquisição, teorias heterodoxas. De fato, o misticismo de Mestre Eckhart se aproxima da religiosidade oriental, devido o caráter panteísta de sua obra; atualmente, a Igreja considera as obras de Mestre Eckhart como importante documento da espiritualidade medieval.

²⁶ É importante observar que a atitude penitencial de Ângela Foligno provém de dois aspectos de cunho religioso: a mística feminina, centrada em um corpo que deve chegar ao extremo da ascese, e a espiritualidade da Ordem Terceira Franciscana, que previa uma vida penitencial para os seus adeptos.

a iluminação dos mistérios, sucede a união amorosa de sua alma com Deus, através da intercessão da Virgem e pela comunhão eucarística (GRAEF, 1970, p. 226). Durante algum tempo, ela experienciava a união mística e, em seguida, vivia momentos de desolação por causa dos pecados cometidos no passado; devido esta relembração, a penitência era praticada cada vez com mais intensidade. O confessor de Ângela chega a relatar que, por volta dos cinquenta anos, ela estava muito debilitada pelos hábitos ascéticos (GRAEF, 1970, p. 228). Por fim, o misticismo de Ângela Foligno chega a um estado paradoxal de um conhecimento tão profundo que se torna incapaz de ser expresso em palavras; Deus é visto de forma obscura²⁷, sendo caracterizado como o tudo e o nada. Neste estado, Ângela diz não haver alegria, tristeza ou deleite, mas somente a verdade (GRAEF, 1970, p. 228-229).

Ângela Foligno expressa em sua mística um amor a Deus igualmente erótico, contribuindo para o alargamento de sua sensibilidade, colocando-a de frente com o indizível.

1.3.2.5 Catarina de Sena (1347-1380)

Nasceu em Sena, no dia 25 de março de 1347; na juventude, consagrou sua virgindade a Deus e, posteriormente, ingressou na ordem terceira dominicana, participando do grupo de leigas pertencente a esta ordem denominada ‘Veladas’ (BORRIELLO et al., 2003, p. 214). Viveu muito tempo na solidão, desenvolvendo-se na oração e na contemplação. Em seguida, iniciou várias atividades caritativas com os pobres, presos e doentes (GRAEF, 1970, p. 252). Sua atuação foi muito importante para o retorno do papado a Roma, pois este se encontrava em Avinhão por motivos políticos. Por isso, mudou-se para a Cidade Eterna, quando o papa voltou para Roma, morrendo em 29 de abril de 1380 (BORRIELLO et al., 2003, p. 214).

Catarina de Sena não sabia escrever, na ocasião em que seu confessor, Raimundo de Cápua, pediu-lhe que registrasse seus êxtases (ALVES BASÍLIO *in* CATARINA DE SENA, 1984, p. 11). Em sua mística, evidencia-se o seu grande amor a Deus e ao próximo (BORRIELLO, 2003, p. 215), enfatizando a devoção a Cristo crucificado e a seu sangue (GRAEF, 1970, p. 253).

Casi todas sus cartas se inician com fórmulas que contienen las siguientes palabras: “Yo, Catalina, te escribo en su preciosa sangre”, y exhorta a sus lectores a “beber de la sangre del Cordero inmaculado”, a llenarse “como un vaso, con la sangre de Cristo crucificado” (GRAEF, 1970, 253).

²⁷ A obscuridade de Deus em Ângela Foligno recorda a teologia negativa de Pseudo-Dionísio, onde a negação está relacionada com a transcendência, isto é, o conceito objetivo de Deus está além das categorias de classificação do pensamento humano. A partir do século XX, a teologia negativa proporciona mais uma alternativa expressiva para o misticismo: da possibilidade de abordar o indizível da experiência mística.

O desejo é um ponto importante em sua mística; Catarina se refere como uma mulher cheia de desejo “profundo de união com o Único que pode saciar completamente o coração humano” (BORRIELLO et al., 2003, p. 215). Este desejo é expresso em uma de suas palavras: “Vós, ó Trindade eterna, sois um mar profundo, que quanto mais procuro, mais encontro, e quanto mais encontro, mais vos procuro” e ainda sobre a infinitude do desejo humano escreve “O vosso desejo é infinito... eu que sou o Deus infinito, quero ser servido por vós com algo infinito, e outra coisa infinita não tendes a não ser o afeto e o desejo da alma” (CATARINA DE SENA apud BORRIELLO et al., 2003, p. 215). O misticismo de Catarina de Sena, portanto, está assentado na prática caritativa, visando aos mais necessitados, mas sempre lembrando que estes são o reflexo do seu único amor e desejo de sua alma: Jesus.

2 LITERATURA E HISTÓRIA: UMA LEITURA DO *BOOSCO DELEITOSO*

A mística no Ocidente Medieval, entendida como método para se alcançar uma relação direta e individual com Deus, pode ser vista, dentro dos estudos da espiritualidade deste período histórico, como contraponto com a teologia, vista como a busca racional da fé. O misticismo nasce na Igreja em âmbito monacal, refletindo a ortodoxia da instituição; aos poucos foi ganhando espaço em outras ordens religiosas, chegando ao clero secular e, por fim, difundido entre os leigos; percebe-se nestas diversas etapas uma transformação do pensamento místico, que, inevitavelmente, em certos cultores, assume posição heterodoxa justamente para poder vivenciar a possibilidade de um encontro pessoal, sem mediações; esta individualização, de acordo com Le Goff (2010, p. 90), gerou a viabilidade de cultivar o ‘Deus pessoal’²⁸; como exemplo, tem-se o misticismo feminino centrado na emotividade, de Marguerite Porète; segundo consta, esta mística expressava uma relação com Deus de maneira panteísta, onde suas experiências possibilitavam a harmonia de sua intimidade com toda criação.

O *Boosco Deleitoso* dialoga com a tradição mística medieval. Nota-se isto desde o elogio à vida solitária, como a única possibilidade de encontro com Deus, solidão esta, como já visto, muito problemática, mas necessária aos místicos, ao discurso erótico esponsal, compartilhado por quase todos os místicos da Idade Média.

A seguir, serão traçadas as considerações da história da literatura portuguesa sobre o *Boosco Deleitoso* a fim de se reconstituir o ambiente político de Portugal propício à escrita e publicação da insigne obra. Após estas preliminares de cunho histórico, analisar-se-ão tópicos considerados importantes na elaboração do misticismo da obra; para isso, serão observados os pontos de contato do *Boosco Deleitoso* com os autores místicos abordados nesta pesquisa, a fim de demonstrar concretamente a relação entre eles, reafirmando a característica mística da obra portuguesa. Este vínculo se evidencia na mística nupcial iniciada por Bernardo de Claraval e seus continuadores, como também na mística feminina, considerada uma nova faceta do misticismo esponsal de cunho monacal. Além disto, far-se-á a reflexão sobre o itinerário místico da obra, percebendo a sua univocidade com a tradição mística do Ocidente Medieval. Por fim, avaliar-se-á as relações entre a experiência mística e a experiência

²⁸ Havia na Idade Média um embate entre o Deus cultuado de forma coletiva e o que se mostra individualmente ao homem. A individualidade da fé é bastante problemática para a Igreja, pois ela via nesta abertura de culto individual a possibilidade da heresia. A mística medieval estava na linha limítrofe entre o ortodoxo e a heterodoxia justamente por essa particularidade de vivenciar Deus de forma mais solitária, por meio da contemplação; alguns místicos medievais foram perseguidos, pois expressavam sua fé de maneira livre, não a enquadrando em fronteiras preestabelecidas, gerando, em consequência disto, a heresia.

epifânica produzida pela literatura, procurando estabelecer, a partir de excertos do *Boosco Deleitoso*, uma aproximação entre estas duas realidades focadas no transcendental.

2.1 *Boosco Deleitoso* e a Literatura Portuguesa

Há poucas informações sobre o *Boosco Deleitoso*; sabe-se que a obra foi impressa no primeiro quartel do século XVI, precisamente no dia 24 de maio do ano de 1515 por Hermão de Campos (BOOSCO DELEITOSO, 1950, p. 344), a pedido da “reinha dona Lianor, molher do poderoso e mui manífico rei dom Joam segundo de Portugal” (BOOSCO DELEITOSO, 1950, p. 1). Contudo, vários estudiosos da Literatura Portuguesa e filólogos, entre os quais se destaca a figura de J. Leite de Vasconcelos, são unânimes em afirmar que a redação da obra pode ser situável entre fins do século XIV e início do subsequente (PINTO-CORREA, 1999, p. 17). Esta afirmativa é verificável em decorrência das características linguísticas encontradas na obra, onde se percebe a utilização de uma linguagem pretérita à do século XVI. Magne (BOOSCO DELEITOSO, 1950, p. II), na introdução de sua recompilação do *Boosco Deleitoso*, utilizada para este trabalho, chega a levantar a questão de que talvez a obra de 1515 não passasse de uma reprodução de alguma criação do século XV que já não se conhecia nenhum exemplar, justificando, assim, a conservação da linguagem arcaica presente na edição do século XVI.

De toda forma, esta não seria a única pergunta a ficar por ser respondida. Há, ainda, a questão da autoria, caso bastante discutido quando se trata de algumas produções artísticas ou intelectuais na Idade Média²⁹. Além de não se conhecer o autor do *Boosco Deleitoso*, o mesmo ‘se apropria’ do *De vita solitária*, de Francesco Petrarca, compondo mais da metade da obra portuguesa com traduções do texto humanista do célebre italiano. Spina (1974, p. 74) afirma que os quinze capítulos iniciais, como também do capítulo cento e dezoito até a última parte da obra, a autoria é portuguesa; o entremeio disto, portanto, está composto, em grande parte, pela obra italiana supracitada.

Inicialmente, muitos estudiosos da literatura portuguesa não aceitavam bem esta questão do plágio que o autor do *Boosco Deleitoso* ‘cometeu’ ao elaborar a obra portuguesa; Saraiva e Lopes (1996, p. 151), ao terminarem suas considerações sobre a discutida obra, afirma que cumpre “averiguar até que ponto se trata de uma produção original”; Fidelino de

²⁹ Por não haver o conceito de autor e autoria, o anonimato era comum na Idade Média. É importante considerar, também, o tema da originalidade neste período histórico; atualmente, o termo apresenta significado relativo à singularidade, mas, na Idade Média, a originalidade estava relacionada a focalização de uma ideia comum, compartilhada entre os autores. Portanto, ser original era repetir modelos já preestabelecidos.

Figueiredo (1960, p. 104) salienta igualmente a falta de originalidade do *Boosco Deleitoso* e outras obras medievais, mas atentando para a contribuição que deram ao idioma português a fim de que este aos poucos ganhasse a sua “original virtuosidade” no período renascentista; Massaud Moisés (1973, p. 46) questiona o valor literário da obra, ressaltando, porém, o auxílio que propiciou para o “progresso na expressão de sentimentos para os quais a Língua ainda não estava preparada”. Percebe-se com estes exemplos que a opinião da crítica acerca da tradução do *De Vita Solitaria* para o português do século XV e sua inserção em boa parte no *Boosco Deleitoso* contribuiu para que o juízo a respeito da obra em estudo fosse praticamente negativo justamente pela sua pretensa ‘falta de originalidade’.

Entretanto, a crítica atual tem procurado dissipar este conceito. Ao analisarem atualmente o *Boosco Deleitoso*, estudiosos conseguem perceber um todo significativo nas partes onde foram acrescentadas as traduções do *De Vita Solitaria*, enxergando nelas certa singularidade; assim, o autor da obra portuguesa conseguiu manipular perfeitamente a parte traduzida, conformando-a a ideia principal do *Boosco Deleitoso*: a busca da solidão para o desenvolvimento da vida espiritual (COELHO DOS SANTOS, 1999, p. 25). Mongelli (2001) atribui este sucesso ao afirmar que a dimensão característica da obra é essencialmente espiritualista, e que o *De Vita Solitaria* serve somente para embasar as considerações do autor português sobre a qualidade da vida apartada da sociedade.

Construído de forma argumentativa – o objectivo é persuadir o pecador da justeza de uma opção – o compilador do *Boosco...* elabora o texto, aduzindo, para depois rebater as prováveis objecções à superioridade da vida apartada sobre a vida do século. Os principais testemunhos vai buscá-los ao *De Vita Solitaria*, mas como assinalaremos – se bem que de forma necessariamente breve – recupera, altera – expandindo ou reduzindo – ou pura e simplesmente omite, conforme os argumentos de Petrarca se aproximam ou afastam da concepção da vida solitária que pretende expor. (COELHO DOS SANTOS, 1999, p. 25)

O *Boosco Deleitoso*, como se notou até o momento, pode ser dividido em dois grandes segmentos: o primeiro, composto do capítulo 15 ao 117 capítulos, o autor irá se preocupar com a persuasão da personagem a fim de que ela busque a vida apartada da sociedade; para isto, se valerá de vários testemunhos de autoridade, seja na história eclesiástica, como Abraão, Elias, vários santos católicos, como são Bento, São Basílio, São Gregório Nazianzo etc., seja na história da eloquência secular, onde autores como Sêneca, Cícero, Quintiliano etc., a fim de demonstrar que a vida solitária pode ser considerada como o único modo de se buscar realmente o crescimento intelectual e espiritual. Já no prólogo da obra, fica-se expressa esta característica eloquente do *Boosco Deleitoso*:

Êste livro é chamado Boosco Deleitoso porque, assi como o boosco é um lugar apartado das gentes e áspero e êrmo, e viven enele animálias espantosas, assi eneste livro se conteem muitos falamentos da vida solitária e muitos dizeres, ásperos e de grande temor pera os pecadores duros de converter. Outrossi, em no boosco há muitas ervas e árvores e froles de muitas maneiras, que som vertuosas pera a saúde dos corpos e graciosas aos sentidos corporaaes. (...) E assi eneste livro se conteem enxemplos e falamentos e doutrinas muito aproveitosas e de grande consolaçom e mui craras pera a saúde das almas e pera mantiimento espiritual dos corações dos servos de Nosso Senhor, e pera aqueles que estam fora do caminho da celestrial cidade... (BOOSCO DELEITOSO, 1950, p. 1-2).

O segundo segmento da obra, composto do capítulo 118 até o 153, cuja intenção também se expressa no prólogo acima, pretende ser um guia espiritual, demonstrando como a personagem, após ser persuadida de viver solitariamente, busca fazer progressos na vida mística. No excerto abaixo, evidencia-se o momento em que o peregrino inicia sua vida apartada, buscando se desenvolver espiritualmente; a primeira atitude a fazer é negar o desejo como forma de renunciar os valores do *segre*³⁰; há também a figura da ‘*fremosa dona*’, personagem alegórica³¹ representando a Ciência da Sagrada Escritura, isto é, a sabedoria bíblica, que guiará a vida do peregrino, ajudando-o a avançar na vida espiritual:

(...) e a fremosa dona disse:

- Se tu queres folgar e consolar-te em tam maravilhoso campo, primeiro morarás per tempo eneste boosco nevooso. E nega logo a tua própria vontade e mortifica a tua carnalidade, que som os desejos da carne, e renuncia as cousas do mundo.

E eu assi o fize, e ele (Deus) deceu-me daquela altura e pose-me em no boosco nevooso. E ali comecei de morar fazendo vida apartada e solitária, afastado dos negócios e dos arroídos do segre (BOOSCO DELEITOSO, 1950, p. 287).

A partir deste momento, o peregrino buscará ascender na vida religiosa, culminando com as experiências místicas, objeto principal deste estudo.

Como já afirmado acima, a inserção do *De Vita Solitaria*, compondo a primeira parte do *Boosco Deleitoso*, é precisamente manipulada pelo autor português (COELHO DOS SANTOS, 1999, p. 27-28). A solidão pregada pela obra humanista irá se referir ao bucolismo clássico de Virgílio, onde o afastamento da vida social está relacionado ao ócio literário, isto

³⁰ *Segre* é a forma arcaica do português para o vocábulo *século*, que neste sentido está relacionado à vida social, fora do âmbito religioso, clerical.

³¹ Alegoria é “uma espécie de discurso inicialmente apresentado com um sentido próprio e que apenas serve de comparação para tornar inteligível um outro sentido que não é expresso” (LAUSBERG *apud* MOISÉS, 2004, p. 14). A literatura medieval é marcada pela imaginação (MARTINS, 1975, p. 7). Para dar conta desta característica imaginosa, o recurso alegórico é amplamente utilizado por muitos autores medievais. O *Boosco Deleitoso* é uma obra alegórica; fica em evidência, no decorrer da produção literária, as personagens alegorizadas (a Misericórdia, a Fé, a Justiça, etc) e a peregrinação alegórica do protagonista ao *boosco nevooso*, ao gracioso campo, etc., referindo-se ao progresso nos estágios contemplativos do místico.

é, a busca de um lugar propício para o desenvolvimento da literatura; já a solidão pregada pelo *Boosco Deleitoso*, associa-se ao eremitismo com fins espirituais; para que haja coesão entre as duas partes da obra, evidenciando, principalmente, sua característica espiritual e mística, o autor português inevitavelmente necessitou suprimir alguns capítulos do *De Vita Solitaria*, como afirma Mongelli (2001).

embora poucos, os capítulos ausentes em Petrarca são específicos o suficientes para conferir identidade ao BD (*Boosco Deleitoso*) e para plantá-lo em solo português, numa circunstância histórico-cultural fora da qual a obra perderia o sinete que o singulariza e comprometeria a lisura do juízo de valor. (...) o anônimo leu Petrarca à sua maneira, com certa independência, tendo preferido a concisão expressiva sempre que o assunto era a descrição da vida no ‘segre’ do ângulo de um ‘letrado’, contra os pormenores mais detalhistas para enfatizar as vantagens da ‘contemplação’. Desse procedimento para fazer os cortes – isentando o compilador de subserviência intelectual – é que o *Boosco* avulta como obra de ‘espiritualidade’, enquanto Petrarca privilegia a vida apartada em função do *ocium literatum*, reflexão amparada pelo amor das ‘leteras’.

Coelho dos Santos (1999, p. 29) reforça este aspecto afirmando que o autor do *Boosco Deleitoso* utilizou o discurso negativo sobre ‘vida no segre’ presente no *De Vita Solitaria* a fim de compor a matéria persuasiva da obra portuguesa:

O compilador (...) serve-se do texto de Petrarca (...) pretendendo persuadir o pecador dos perigos da ‘vida do segre’ e procurando convencê-lo a optar pela vida solitária. Atingindo o objetivo proposto, D. Francisco desaparece e o pecador percorre – não sem sobressaltos – o complexo caminho que da vida activa pode conduzir à contemplativa. De facto, poderia dizer-se que o *De Vita Solitaria* serve mais para inventariar os diferentes aspectos negativos da vida ‘do segre’, que para louvar as vantagens da vida apartada, isto é, funcionaria predominantemente como um paradigma de condenação e inutilidade da vida no século, já que ela é simultaneamente nociva aos que se dedicam ao estudo e aos que cuidam da vida espiritual.

No que tange aos estudos que se dedicam à história literária portuguesa, basicamente não há discordância de ideias entre os vários autores³². O *Boosco Deleitoso* pertence ao período literário denominado *Humanismo*³³ (MALEVAL, 1992, p. 99). Entende-se esta época da literatura como um momento em que se inicia a humanização cultural, isto é, o homem passa a ser o objetivo daquilo que foi chamado de Literatura Moralista e da Historiografia³⁴;

³² Principais manuais que contemplam alguma observação sobre o *Boosco Deleitoso*: A Literatura Portuguesa (Massaud Moisés), História da Literatura Portuguesa (Saraiva e Lopes), Presença da Literatura Portuguesa (Spina), História Literária de Portugal século XII-XX (Fidelino de Figueiredo).

³³ O Prof. Massaud Moisés foi o primeiro a denominar o período histórico de 1418 a 1527 de *Humanismo*.

³⁴ Deve-se observar que na Historiografia de Fernão Lopes a figura do povo comparece como personagem dos fatos relatados, diferenciando-se de crônicas anteriores que mal falavam dos súditos d’El Rei. (Cf. MOISÉS, 1973, p. 40)

no entanto, é necessário realçar a ideologia teocêntrica que ainda continuava vigente na mentalidade da época (MOISÉS, 1973, p. 40).

O Humanismo em Portugal está intimamente relacionado à ascensão da Dinastia de Avis ao trono português após o término da revolução de 1383³⁵. D. João I era um rei culto que favorecia o desenvolvimento das Letras (MOISÉS, 1973, p. 39); conseqüentemente, houve o progresso da literatura: produz-se a poesia palaciana, verificando-se a cisão entre poesia e música, em voga no período trovadoresco; floresce a historiografia através de crônicas que revelam o cotidiano de personalidades históricas de Portugal; Fidelino de Figueiredo (1960, p.99) irá afirmar que as crônicas deste período antecipam a figura do poeta épico da Renascença; desenvolve-se o teatro, na pessoa de Gil Vicente (MOISÉS, 1973, p. 50); e, por fim, a prosa doutrinária, também denominada de literatura moralista, formada genericamente por obras que se propunham educar a realeza e a fidalguia, orientando-as em vários aspectos: mental, moral, corporal e espiritual (MOISÉS, 1973, p. 45). O *Boosco Deleitoso* pode ser entendido como uma obra moralista, pois pretende educar o leitor a vivenciar os costumes religiosos, muito comuns na mentalidade medieval.

Maleval (1992, p. 143) ressalta que houve uma democratização da produção clerical, evidenciado na vulgarização da linguagem nos assuntos referentes à religião; isto fez com que se expandisse o número do público leitor, agora não só constituído por religiosos que conheciam o latim, mas por leigos, em sua grande maioria, fidalgos.

Não é possível falar de influências diretas do *Boosco Deleitoso* a alguma obra portuguesa; porém, percebe-se, por exemplo, no *Auto da Alma*, de Gil Vicente, publicada em 1518, uma homogeneidade em relação ao assunto abordado nas duas obras; tanto o *Boosco Deleitoso* quanto o *Auto da Alma* irão abordar o drama do Peregrino; no primeiro, o ato de peregrinar está relacionado ao progresso da alma que visa o encontro místico com Deus; no segundo, a peregrinação refere-se à vida na Terra; viver é peregrinar, e, durante o percurso da vida, a Alma defronta-se com o bem e o mal, cabendo a ela a escolha certa. Sob este prisma, pode-se abrir um diálogo entre as obras a fim de conhecer a mentalidade do homem no entre séculos sobre a *peregrinatio*. Afirma-se, com relação ao *Boosco Deleitoso*, ser este uma das primeiras expressões do misticismo da Península Ibérica, podendo relacionar a obra portuguesa ao *Castelo Interior ou Moradas* de Teresa D'Ávila, considerado o melhor livro do

³⁵ D. Fernando I, rei de Portugal, morreu em 1383 sem deixar descendente masculino; sua filha, D. Beatriz, que se casara com o rei D. João I de Castela, quis tomar o trono português, iniciando a crise de 1383-1385, considerado um período de guerra civil que acabou com a expulsão dos requerentes castelhanos; a paz definitiva foi conquistada na Batalha de Aljubarrota em 1385, com a ascensão de D. João I, o Mestre de Avis, ao trono português. É importante considerar que D. João I de Avis é filho ilegítimo de D. Pedro I, pai de D. Fernando I.

gênero; de certa forma, o *Boosco Deleitoso* antecipa a expressão mística peninsular por meio de uma linguagem marcadamente erótica e espiritual.

Como comprovado acima, a obra portuguesa em estudo pode ser dividida em dois grandes segmentos. Para a presente pesquisa, que se deterá no discurso místico encontrado no *Boosco Deleitoso*, será analisado o segundo segmento da obra. Cabe aqui fazer um breve resumo das suas peripécias, a fim de que, no momento em que se der a análise do discurso místico, tenha-se em consideração o enredo principal da obra.

De forma sucinta, o primeiro segmento da obra está fundamentado no discurso deliberativo³⁶ a favor da vida solitária. O autor do *Boosco Deleitoso*, ao iniciar o segundo segmento, consegue traçar considerações finais acerca da vida apartada, evidenciando a decisão da personagem principal de viver longe do ‘segre’ a fim de alcançar a contemplação de Deus.

A vida apartada se inicia no *boosco nevooso*, local de penitência, onde o peregrino inicia o processo de purificação interior (cf. BOOSCO DELEITOSO, 1950, p. 283-285). É preciso lembrar o aspecto alegórico desta segunda parte do *Boosco Deleitoso*; as virtudes teologais e cardeais assumem posições de personagens que guiarão o peregrino ao alto grau contemplativo, isto é, à experiência mística, como também, os estágios da vida ascética são especificados como ambientes (como exemplo, o *boosco nevooso*, *campo gracioso* e o *alto monte*) que devem ser conquistados a partir da peregrinação interior (BOOSCO DELEITOSO, 1975, p. 272-274).

Na medida em que o peregrino evolui em sua vida contemplativa, principalmente penitenciando-se dos seus pecados, cresce nele o desejo de estar cada vez mais perto de Deus e, com isso, a personagem ascende ao próximo estágio, o gracioso campo, a fim de encontrar a Sabedoria, representada pela personagem *Filha do mui alto rei*, que ensinará ao peregrino outras lições sobre a vida contemplativa (cf. BOOSCO DELEITOSO, 1950, p. 294-297).

A personagem alcança, portanto, o gracioso campo, e lá se encontra com a Sabedoria; pela atmosfera do local, o peregrino se sente mais perto de Deus, chegando a experimentar um grande prazer, parecendo-lhe que o corpo inteiro gozaria de tanta alegria, como diz o excerto: “E tanta era a avonança daquela alegria em no meu coração, que se estendia em nos nembros do meu corpo e os fazia mostrar prazer aa piedade do Senhor Deus, em tal guisa que me fazia

³⁶ Discurso deliberativo é um gênero retórico, cuja finalidade é a persuasão por meio do conselho (ARISTÓTELES, 2005, p. 104). Ressalta-se a grande influência da retórica no *Boosco Deleitoso*, pois, como se sabe, a arte persuasiva, juntamente com a dialética e a gramática, formando o *trivium* (três vias), estava presente na formação intelectual do homem medieval. O escritor da obra portuguesa provavelmente tenha formação monástica, dado a maneira como aborda o assunto da vida solitária e a exaltação à vida contemplativa; assim, pode-se concluir que este autor tenha estudado retórica, conduzindo com habilidade a parte persuasiva da obra.

andar assi como bêvedo entrepeçando” (BOOSCO DELEITOSO, 1950, p. 302). Mas acontece algo trágico: o peregrino se ensoberbece diante da sensação de plenitude e, com isso, *dona espantosa*, a personagem alegórica da Justiça, o leva de volta ao estágio anterior, isto é, ao *boosco nevooso*, a fim de que retorne a fazer penitência, procurando evoluir espiritualmente para atingir, de forma definitiva, o *gracioso campo* (BOOSCO DELEITOSO, 1950, p. 302-304).

De volta ao *boosco nevooso*, a *fremosa dona*, alegoria da Misericórdia, consola o peregrino direcionando-o a progredir na humildade com estas palavras:

“- Homem pecador, muito me doio de ti; pecaste e nom acrecentes mais, mas abaixa e homilia muito o teu espírito e acharás graça ante os olhos do Senhor Deus; e tam solamente aquêlo praza a ti, que for feito ou dito por honra de Deus, assi em ti como em nos outros. E aquêlo soamente de despraza que for em contrairo da honra de Deus; e das cousas outras, que nom som feita por honra ou desonra de Deus, nom cures nada, mas tôdalas cousas refere e retorna em louvor de Deus. (BOOSCO DELEITOSO, 1950, p. 304)

Vê-se também neste excerto qual foi o pecado do peregrino: esquecer de que tudo acontece por benevolência divina e que em tudo Deus deve ser glorificado, atitude contrária da personagem, que se engrandeceu diante do que alcançou pela penitência e vida de oração constante no *boosco nevooso*. Por isso, a *fremosa dona* enfatiza a humildade como atitude importante para se alcançar a vida mística.

Passado algum tempo, depois de muita penitência no *boosco nevooso*, novamente o peregrino tem a graça de voltar ao *gracioso campo* e lá, aos pés da *groriosa ifante*, a Sabedoria, lhe são ensinados os quatro graus da humildade (BOOSCO DELEITOSO, 1950, p. 305-306). Inicia-se o período de provação e o próprio diabo procura fazê-lo cair em várias tentações, mas o peregrino resiste-lhes a todos (BOOSCO DELEITOSO, 1950, p. 307). Este período em que a personagem reside no *gracioso campo* pode ser considerado um estágio muito importante para o crescimento da vida mística, pois é um momento em que o peregrino aprende mais sobre si mesmo, sobre seus limites e também sobre suas virtudes, passo indispensável para o progresso na vida espiritual (BOOSCO DELEITOSO, 1950, p. 308).

Ao se desenvolver ainda mais nas práticas ascéticas, na leitura das Sagradas Escrituras e na oração, o peregrino avança no desejo de estar mais plenamente em Deus. Esta aspiração é colocada para *groriosa ifante* que o leva, após ser provado, para o *alto monte*, isto é, o estágio de maior contemplação da divindade, a fase mística propriamente dita³⁷ (BOOSCO

³⁷ O capítulo final da dissertação se empenhará em elucidar os discursos místicos presentes na parte denominada *O alto monte*.

DELEITOSO, 1950, p. 309-312). A partir disto, tem-se um grande discurso que explicita o momento extático e epifânico da personagem (BOOSCO DELEITOSO, 1950, p. 313-314), onde a contemplação de todas as coisas criadas a faz, de alguma forma, perceber a vida de forma plena.

Reforça-se o discurso erótico baseado principalmente no *Cântico dos cânticos*, que será analisado posteriormente neste trabalho:

Levanta-te minha amiga, minha esposa, e vem-te ao paaço celestial. Cá ja passou o inverno da vida do mundo, que assim como o frio te apertou ataa ora. Já trespassaram as chuvas das muitas mizquindades sem conto, que passaste. As froles das tuas obras aparecerom ante mi e derom boõ odor de virtudes em na terra celestial. Levanta-te trigosamente, amiga minha, fremosa minha, poomba minha, esposa minha, e vem-te, ca eu cobiiço a tua fremosura. (BOOSCO DELEITOSO, 1950, p. 339)

Por fim, após várias lutas internas, buscando a santificação através da ascese, a alma do peregrino se une a Deus por meio do amor. Intenta-se com esta pesquisa abordar os diálogos da alma no momento de sua união amorosa com Deus; portanto, na ocasião de abordagem do texto místico consequentemente será explicitado este desfecho da obra que fica aqui em aberto.

2.2 *Boosco Deleitoso* e a Tradição Mística Medieval

Saraiva e Lopes (1996, p.150) aponta que, de todas as obras de cunho místico português do período medieval, o *Boosco Deleitoso* é aquela que consegue melhor assimilar a experiência estilística do misticismo deste momento histórico. Mário Martins (1979, p. 94), grande estudioso da cultura e literatura medieval portuguesa, concebe o *Boosco Deleitoso* um verdadeiro romance místico. Considerando estas avaliações, vê-se necessário um estudo sobre a relação da obra portuguesa com a tradição mística medieval.

Observa-se, do século XII ao fim do XV, quatro tendências místicas diferentes que nortearam o Centro-Medievo (Cf. BORRIELLO et al, 2003, p. 708-709). São eles: a mística monástica, a mística da escola franciscana, a mística da escola dominicana e a mística feminina³⁸. No quadro abaixo, nota-se as principais características e os principais autores místicos.

³⁸ A mística feminina, ao que se parece, é um amalgama do misticismo monástico (principalmente Bernardo de Claraval e Guilherme de Saint-Thierry) – verificável por uma linguagem amorosa e sentimental em relação a Deus - com a mística franciscana (como se notará no quadro proposto) – onde se percebe uma devoção ao Cristo homem, juntamente com uma característica fortemente penitencial. A espiritualidade laica, como foi visto no

Tabela 1 – Resumo das Escolas Místicas Medievais

Tradição mística	Características gerais	Principais autores
Mística Monástica	<ul style="list-style-type: none"> • Início no século XII; • Mística em que o amor precede a razão³⁹; • Misticismo nupcial: boda de Cristo com a alma humana; • A vida contemplativa (monacal) como auxílio para o encontro místico 	<ul style="list-style-type: none"> • Bernardo de Claraval • Guilherme de Saint-Thierry • Hugo de São Vitor • Ricardo de São Vitor
Mística da escola Franciscana	<ul style="list-style-type: none"> • Início no século XIII; • Primado da vontade sobre o intelecto (valorização da afetividade e da ação pastoral); • Devoção ao Cristo humilde (na figura do crucificado e na própria condição humana); • Busca da perfeição cristã. 	<ul style="list-style-type: none"> • Francisco de Assis • Antônio de Pádua • Clara de Assis • Boaventura • João Duns Scot • Raimundo Lúllio • Bernardino de Sena
Mística da escola dominicana	<ul style="list-style-type: none"> • Início no século XIII; • Primado do intelecto (cristianização de Aristóteles); • É por meio do intelecto que se alcança a contemplação. 	<ul style="list-style-type: none"> • Alberto Magno • Tomás de Aquino • Mestre Eckhart • Johannes Tauler • Heinrich Suso
Mística Feminina	<ul style="list-style-type: none"> • Início século XIII • Mística sponsal, ligada à humanidade de Cristo. • Mística que salienta a sacralidade do corpo como local de encontro com Deus. • Ascese corporal exacerbada. • Experiência mística não exposta de forma especulada, mas como exemplo para que outras pessoas alcancem a mesma vivência. 	<ul style="list-style-type: none"> • Hadewijch de Antuérpia • Matilde de Magdeburgo • Margarite Porète • Juliana de Norwich • Lutgarda de Tongres • Ângela Foligno

Após a leitura do *Boosco Deleitoso*, buscando compará-lo ao quadro das tendências mística do medievo europeu, fica evidente que a linha norteadora para a elaboração da obra portuguesa se baseia na mística monástica e no misticismo feminino.

A seguir, excertos do *Boosco Deleitoso* serão comparados às concepções de alguns autores da mística monástica e da mística feminina a fim de demonstrar o constante diálogo entre estes e a obra portuguesa.

primeiro capítulo desta pesquisa, tinha uma característica penitente que foi assumida pelas Ordens Terceiras, após a instituição das mesmas pelos franciscanos e dominicanos. Pode-se concluir que a mística feminina medieval de alguma forma mantém em vigor as práticas espirituais leigas daquele período; contudo, não se pode negligenciar, nesta análise, a condição da mulher na Idade Média e sua tendência a uma espiritualidade penitencial, já abordada no primeiro capítulo deste trabalho (Cf. item 1.3.2).

³⁹ Apesar de a razão ser importante para a contemplação mística em Hugo e Ricardo de São Vitor, estes dois representantes do misticismo monástico do século XII entendem que o intelecto é uma via para se alcançar a experiência em nível sentimental com Deus.

2.2.1 A mística nupcial monástica e o *Boosco Deleitoso*

Como se pôde perceber no breve resumo da narrativa, a tônica principal do *Boosco Deleitoso* é a mística nupcial. Dentre os vários autores que vivenciaram a mística esponsal no medievo, o *Boosco Deleitoso* parece se inspirar de maneira mais recorrente em algumas passagens da obra de Bernardo de Claraval, insigne representante desta tipologia mística. Observam-se diretamente três aspectos da mística bernardina na obra portuguesa: a ideia de que Deus deve ser a única finalidade do místico, o tema da humildade e a leitura espiritual do *Cântico dos cânticos*.

No início do percurso contemplativo principiado pelo peregrino da obra portuguesa, nos capítulos referentes ao *boosco nevooso*, vê-se a *fremosa dona* aconselhando os primeiros passos da personagem da mesma forma que Bernardo de Claraval inicia seu livro *De diligendo Deo*⁴⁰. O abade irá perguntar: “quereis ouvir de mim por que e em que modo Deus há de ser amado? E eu vos respondo: a causa pela qual Deus há de ser amado é o próprio Deus; o modo é amar sem modo” (BERNADO DE CLARAVAL, 2010, p. 9 grifo nosso). Reverberando esta ideia, a *dona fremosa* aconselha ao peregrino:

- Filho, tu hás grande desejo de haver consolações devinaaes e cobiiças sobir ao alto monte da contempraçom. E a ti compre fazer o que te ensinei: que sejas justo e que o teu desejo de contemplar o Senhor Deus nom seja pola tua deleitaçom, mas que o desejes contemplar simplesmente pola sua bondade (BOOSCO DELEITOSO, 1950, p. 21, grifo nosso).

Tanto o abade quanto a *fremosa dona* explicitam que não se pode haver outro fim para amar e contemplar Deus sem ser ele mesmo a própria finalidade. Desta forma, a personagem principal é aconselhada a contemplar Deus não para se deleitar com a presença divina, mas, simplesmente, por estar com Deus. É interessante salientar que, após este conselho, o peregrino, ao alcançar o segundo estágio da vida mística, representado na obra como o *gracioso campo*, felicita-se na doçura que experimenta ao estar mais perto de Deus, não atribuindo verdadeira atenção a ele, esquecendo-se da máxima pregada pela *fremosa dona*. Dirá *dona espantosa* ao peregrino após perceber esta falha no ato de amar a Deus: “E se tu havias de haver deleitaçom, deleitasses-te em Deus solamente e nom em aquela dolçura;” (BOOSCO DELEITOSO, 1950, p. 303). O resultado desta atitude do peregrino é o retrocesso no caminho contemplativo, representado pelo retorno *boosco nevooso*.

⁴⁰ *De diligendo Deo* significa “Deus há de ser amado”.

O segundo aspecto de aproximação entre o *Boosco Deleitoso* e as ideias de Bernardo de Claraval é a humildade, que, de acordo com o abade, está relacionado ao início do itinerário místico (Cf. BORRIELLO et al, 2003, p. 172), meio pelo qual se alcança a imagem e semelhança⁴¹ perdidas com o pecado. O *Boosco Deleitoso* concede igualmente à humildade um papel importante para o percurso místico; isto é verificável quando a *groriosa ifante* procura ensinar ao peregrino os quatro graus da humildade:

O primeiro graao é que te tenhas por pecador e por vil de todo teu coração, conhecendo perfeitamente a tua infirmitade e a tua fraqueza. O segundo graao é que tu em verdade cobiices que todos te ponham por pecador e por vil; e com estes dous graaos, assi como com duas aas, voará ao terceiro graao, que é que tu com grande diligência e com grande cuidado procures razões e cousas per que sejas teúdo pó vil e por velhaco. E daqui serás arrevatado ao quarto graao, em no qual a tua espiritual alma, trespassando as cousas humanas com tanto desejo será levantada aas cousas divinaaes, que nom tam solamente se esquecerá de tódalas cousas baixas, mais ainda se esquecerá de si meesma. (BOOSCO DELEITOSO, 1950, p. 306)

O tema da humildade é importante tanto para o autor do *Boosco Deleitoso* quanto para Bernardo de Claraval, diferenciando somente como que esta age no interior de cada concepção mística: para o monge cisterciense, a humildade é um modo de se configurar a Deus que se humilhou à condição humana para salvá-la (cf. GRAEF, 1970, p. 173); para o escritor português, a humildade é um ato de aniquilamento do ser⁴² onde o sujeito místico busca a liberdade interior para se abandonar totalmente em Deus, esquecendo-se de si própria; nesta linha, o *Boosco Deleitoso* se aproxima mais das ideias difundidas no livro *Imitação de Cristo*⁴³ do que com conceito de Bernardo de Claraval sobre humildade: “Ama ser ignorado e ser tido por nada.” (IMITAÇÃO DE CRISTO apud BORRIELLO et al, 2003, p. 513).

Por fim, o *Boosco Deleitoso* dialogou com Bernardo de Claraval e Guilherme de Saint-Thierry e muitos outros místico ao reler *Cântico dos cânticos* sob o viés espiritual. No entendimento destes místicos medievais, o então livro bíblico expressa de forma alegórica os diálogos e a união entre Deus e a alma humana ou entre Jesus e a Igreja (BORRIELLO et al, 2003, p. 196). Bernardo, citando um trecho do *Cântico*, irá descrever como Deus, assumindo

⁴¹ O conceito de imagem e semelhança de acordo com Bernardo de Claraval está relacionado ao ‘perfeito acordo das vontades’ entre o homem e Deus. (GILSON, 1995, p. 365).

⁴² O aniquilamento do ser está associado a uma prática de vida espiritual onde o sujeito místico busca purificar sua vida interior por meio da ascese a fim de se preparar para a união mística. (Cf BORRIELLO et al, 2003, p. 60-61). Este tema será abordado, posteriormente, sob o viés psicanalítico, ao se analisar o discurso místico no item 4.4 desta pesquisa.

⁴³ O livro *A imitação de Cristo* tem data de publicação controversa e não se conhece o seu autor; provavelmente foi escrito por um beneditino italiano do século XIII ou XIV. Essencialmente, a obra valoriza a vida monástica e a prática ascética, onde se evidencia a renúncia de si mesmo como caminho importante para união com Deus. (Cf. VANNINI, 2005, p. 72).

a figura do amado, regozija-se ao encontrar o coração ‘limpo e perfumado’ da alma fiel, vista como a amante:

Enfim, a esposa diz: *Eis, tu és belo, meu amado, e decoroso; nosso leito é florido* (Ct 1,15). Mostra-me o leito e revela o que deseja; e, dizendo que é florido, indica onde pressupõe obter aquilo que deseja: certamente não dos próprios méritos, mas das flores do campo que Deus abençoa. (...) O esposo celestial se regozija de tais perfumes, e entra muitas vezes com prazer no tálamo do coração, que encontra repleto de frutos e flores regados. Ou seja, onde reconhece que a graça da paixão ou a glória da ressurreição são perscrutadas por uma assídua meditação, e lá se apresenta muitas vezes, se apresenta bem-disposto. (BERNARDO DE CLARAVAL, 2010, p. 17)

Percebe-se uma aproximação deste comentário de Bernardo de Claraval com o *Boosco Deleitoso*, quando a alma do peregrino é visitada por Jesus, mas, neste momento, ela se vê presa a algumas ‘*vaã cuidações*’; por fim, após se livrar daquilo que a impedia de estar com Deus, a alma recebe o seu amado no tálamo do coração:

(...) o glorioso amado batia a porta da minha alma, dizendo-me:
- Abre-me, irmã minha, esposa minha. (...)
‘Atende uu pouco, atende em no horto enquanto lanço fora do coração esta companha das cuidações e das afeiçoões, que fazem grande arroído. Atende uu pouco, ante a porta, enquanto se aposta a câmara e o táamo’; (...) A minha alma entom ouvia a voz do Senhor Deus, seu esposo e seu amado (...). (BOOSCO DELEITOSO, 1950, p. 323)

Fica nitidamente expresso a passagem do *Cântico dos cânticos* (cf. Ct 2, 10-13) e a ideia da visita de Deus ao ‘tálamo do coração’, isto é, ao interior da alma, a fim de desposá-la no leito do amor. A ideia contida nos dois textos é muito próxima: o interior deve estar livre de pecados para ser capaz de receber Deus; no trecho da obra de Bernardo de Claraval, fala-se do Deus que vai ao tálamo do coração, pois este se ‘apresenta bem-disposto’; no excerto do *Boosco Deleitoso*, o ‘táamo’ ainda não estava preparado para receber Deus, mas o peregrino demonstra todo seu desejo ao se livrar alegoricamente daquilo que o impedia de deixar Deus entrar em seu íntimo.

Há ainda outra referência direta ao *Cântico dos cânticos* nos instantes finais da vida do peregrino, quando este está prestes a se encontrar definitivamente com Deus; o próprio Jesus, no *Boosco Deleitoso*, assume a fala do amado:

- Levanta-te, amiga, minha esposa, e vem-te ao paaço celestial. Cá já passou o inverno da vida do mundo, que assi como frio te apertou ataa ora. Já trespassaram as chuvas das muitas mizquindades sem conto que passaste. As froles das tuas obras aparecerom ante mi e derom boõ odor de virtudes em na terra celestial. Levanta-te trigosamente, amiga minha, fremosa minha, poomba minha, esposa minha, e vem-te, Ca eu cobiiço a tua fremosura. Vem-te para te alegrares ante minha face com os

meus anjos, cuja companhia eu hei a ti prometida e, polos piriigos e trabalhos que houveste em no mundo, entra em no prazer do teu Senhor, que nunca te será tirado. (BOOSCO DELEITOSO, 1950, p. 339)

A seguir, o trecho correspondente no *Cântico dos cânticos*:

Levanta-te, minha amiga; vem, formosa minha. Eis que o inverno passou, cessaram e desapareceram as chuvas. Apareceram as flores na nossa terra, voltou o tempo das canções. Em nossas terras já se ouve a voz da rola. A figueira já começa a dar os seus figos, e a vinha em flor exala o seu perfume; levanta-te, minha amada, formosa minha, e vem. Minha pomba, oculta nas fendas do rochedo, e nos abrigos das rochas escarpadas, mostra-me o teu rosto (...). (Ct 2, 10-14)

É inegável a releitura do citado livro bíblico perfeitamente adequada ao andamento do enredo. No *Cântico*, o amado chama a sua amiga para que ela o acompanhe; nota-se que a atmosfera anterior ao convite era de tristeza, relacionada à palavra *inverno*; a alegria da união entre o amado e a amada está associado à primavera (*Apareceram as flores na nossa terra*), momento da fertilidade e do amor. No *Boosco Deleitoso*, Jesus (o amado) chama a alma do peregrino (a amada) para acompanhá-lo ao *paço celestial*; o inverno referencia a tristeza de estar neste mundo terreno, onde há *muitas mizquindades sem conto*; as flores primaveris do *Cântico dos cânticos* cedem lugar às *froles das boas obras*, que dão oportunidade à alma para acessar a vida no reino do céu.

Por fim, pode-se inferir que o *Boosco Deleitoso* compartilha da essência do misticismo esponsal presente no medievo; passando pela mística de Guilherme de Saint-Thierry, Hugo e Ricardo de Saint-Victor o que fica em evidência é justamente esta possibilidade de alcançar a divindade por meio da atitude amorosa; há alguns pontos de contato entre estes autores e o *Boosco Deleitoso*, mas o que se deve frisar é elemento nupcial constante, considerado importante para a construção da narrativa mística da obra portuguesa.

2.2.2 A mística esponsal feminina e o *Boosco Deleitoso*

No primeiro capítulo deste trabalho viu-se que o corpo como local de encontro com Deus (erotismo) e como oportunidade de se vivenciar a ascese, como também a emotividade são as características principais da mística feminina. Em relação ao corpo na mística feminina, pode-se afirmar que estas mulheres não querem

rejeitar o físico e o corporal, mas (desejam) encontrar o verdadeiramente físico, o verdadeiramente corporal, na humanidade de Cristo (...). Mesmo aqui, a fisicalidade ou materialidade não era propriamente arrancada ou suprimida, mas antes aceita e

redimida no ponto de intersecção com o divino. (BYNUM apud BEATTIE,2002, p. 76)

Após a breve biografia de algumas das principais personalidades femininas do misticismo medieval, verifica-se que a linguagem erótica é frequente em suas obras.

Sem dúvidas, o misticismo feminino recupera a tradição da mística esponsal de Bernardo de Claraval e Guilherme de Saint-Thierry, autores importantes que reiniciaram uma leitura espiritualizada do *Cântico dos cânticos*⁴⁴. Entretanto, foram além deles, demonstrando uma mística erótica menos contida e fundamentada na carnalidade. Não se pode negar o erotismo místico em algumas obras de Bernardo de Claraval; contudo, é importante observar a inocência com que o seu texto místico é elaborado (VANNINI, 2005, p.57); diferente do que se sucede com a mística feminina, em que o erotismo aparenta não ocorrer no texto de forma alegórica, mas é importante que a experiência com o divino se inicie no corpo para, em seguida, transbordar em âmbito espiritual (Cf. BORRIELLO et al, 2003, p. 767). Isto ocorre porque o misticismo masculino precisa ser mais teológico e sistemático, a fim de manter a unidade institucional; enquanto que a mística feminina é mais simples e mais livre⁴⁵ do que aquela cultivada em âmbito monástico.

Neste sentido, Hadewijch, em um de seus textos místicos, irá dizer: “Assim recebe o amante com amor, no pleno regozijo do ver e do ouvir, em fusão mútua” (HADEWIJCH apud GRÜN, 2012, p. 72). Nota-se no excerto a corporalidade presente por meio dos sentidos (ver e ouvir), ressaltando o caráter erótico do encontro com o amante. Os sentidos corporais se transformam em sentidos espirituais procurando demonstrar o fervor do desejo e o delírio da alma no momento do encontro do *eu* místico feminino com o *tu* divino. No *Boosco Deleitoso*, evidencia-se o erotismo igualmente pelos sentidos corporais:

A minha alma entom ouvia a voz do Senhor Deus, seu esposo e seu amado, quando se nembrava dele; e entom havia grande desejo de o veer e entom o viia, quando se maravilhava da sua majestade e beijava-o polo grande amor que lhe havia e abraçava-o pela grande deleitação que enele havia. (BOOSCO DELEITOSO, 1950, p. 323)

⁴⁴ TEIXEIRA, F. L. C. Mística: experiência que integra anima (feminilidade) e animus (masculinidade). IHU On-Line (UNISINOS. Impreso), São Leopoldo - RS, p. 12 - 17, 19 dez. 2011. Disponível em: <http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com_content&view=article&id=4278&secao=385> (acesso dia 20/09/2013).

⁴⁵ Além do erotismo incontido, é preciso salientar que os escritos místicos produzidos por mulheres, em sua grande maioria, eram redigidos em língua vulgar, a fim de que as obras fossem popularizadas; a escrita feminina faz contraponto à escrita masculina, pois esta era produzida em latim, e estava destinada aos religiosos.

O trecho aborda o *ouvir a voz do amado*; a sensação de escutar movimentada no peregrino o desejo de estar com Deus para poder beijá-lo e abraçá-lo, para se deleitar na sua presença.

Em outro trecho, o peregrino, com grande atrevimento, lança-se aos beijos com o amado; é interessante notar que o termo *atrevido* pode ter como sinonímia a palavra *impudico*, fazendo lembrar uma contraposição ao erotismo ‘recatado’ de Bernardo de Claraval:

E depois que o táamo mais de dentro da minha alma era perfeitamente apostado e ordenado e o amado era dentro metido, crecia a fiúza aa minha alma e toma grande atrevimento e com grande atrevimento e com grande desejo, que a costringia, nom se podia mais deteer, e lançava-se subitamente aos beijos do seu amado e, com os beijos apegados enele, aficavalhe beijos de devaçom. Mui dentro do coração. (BOOSCO DELEITOSO, 1950, p. 324).

O desejo é um sentimento amplamente explorado no *Boosco Deleitoso*; na leitura da obra, ele deve ser entendido como uma força que impulsiona o peregrino a galgar cada vez mais alto no monte da contemplação:

E per esta maneira rogava a minha alma e fazia sacrificios e ofertas de devaçom mui de dentro ao Senhor pólas graças que dele recebia e pola perdoança dos seus pecados; e depois que a minha alma per esta guisa entrava com o seu amado em na câmara soo com soo, estando conele per espaço, usando de grande dolçura, entom entrava ele em no táamo mais de dentro e mais apartado e apostado póla guisa sobredita, quando aa minha alma com afeição mui de dentro do coração o amava sobre tôdalas cousas. Entom cuidava eu em mi, qual era e fora aquela cousa que em toda minha vida mais amara e mais cobiiçara e com que maior prazer houvera e em que houvera maior deleitação, e consiirava se sentia tam grande força de afeição e tanta avondança de delitação quando eu ardia em desejo de mui grande amador e quando folgava em na sua deleitação. (BOOSCO DELEITOSO, 1950, p. 325).

O peregrino narra o momento em que é tocado no coração pela afeição de Deus, sendo, em seguida, preenchido por um grande desejo; o ambiente semântico do trecho é erótico, podendo ser observado a partir de verbetes como prazer, completude (*avondança*), palavras que oferecem a interpretação de que há uma verdadeira união amorosa entre amante e amado; deve-se resaltar que esta carga semântica gira em torno do carnal, não se aparentando, numa primeira leitura, a um texto de espiritualidade:

E quanto o meu coração era mas profundamente tangido pela afeição do amor divinal, tanto mais aficadamente era retornado a seus desejos; e assi a dolçura dos soõs, que eu havia de fora, me reduziom aa memória a dolçura dos soõs espirituaaes. E retornava o meu coração e levantava-o aaqueles prazeres celetriaaes que ante havia usado, e per esta guisa recobrava o estado da mui alta contempraçom, em na qual a minha alma e minha mente era tirada de tôdalas cousas resentes e que podem seer vistas per olhos corporaaes, contemprando e veendo as cousas da grória celestial. (BOOSCO DELEITOSO, 1950, p. 333-334)

Um tema muito importante para a mística feminina é a humanidade de Cristo sofredor (BORRIELLO et al, p. 768); a meditação na paixão de Jesus é algo bastante recorrente, se tornando uma característica marcante do misticismo praticado pelas mulheres. No trecho abaixo, Margarite Porete medita sobre a humanidade torturada do Filho de Deus:

Depois disso, considere como aquele que era Deus e homem foi vergonhosamente desprezado na terra por minha causa, a grande pobreza na qual se colocou por mim e a morte cruel que sofreu por mim. Nestes três fatos e pontos todos os seus feitos são contidos, sem compreensão. Ó Verdade, Via e Vida, o que pensar de vós? É mais grandioso inflamar nossos corações no amor por vós, ao pensar em apenas um dos benefícios que haveis feito por nós, do que seria se todo o mundo, o céu e a terra fossem engolidos pelo fogo para queimar um só corpo. (MARGARITE PORETE, 2008, p. 212)

Matilde de Magdeburgo também via na contemplação da paixão de Cristo um dos meios de se alcançar a fruição de Deus (BORRIELLO et al, 2003, p. 682). Em Catarina de Sena, a paixão de Jesus teve especial ênfase, tornando-se o núcleo de sua obra mística (BORRIELLO et al, 2003, p. 215), a ponto de ser proclamada como Doutora da Igreja, pelo Papa Paulo VI, sendo cognominada de Mística do Verbo feito carne, do Verbo crucificado⁴⁶; a maioria de suas cartas se iniciam com as seguintes palavras: “Yo, Catalina, te escribo em su preciosa sangre”, ou convidando aos leitores a “beber de la sangre del Cordero inmaculado” (Cf. GRAEF, 1970, p. 253).

No *Boosco Deleitoso* será observada esta mesma predileção pela paixão de Cristo; após ser aconselhado pela *fremosa dona*, o peregrino percebe que, para alcançar a desejada união mística, necessita chorar pelos próprios pecados e contemplar com compaixão os sofrimentos de Jesus Cristo:

E depois que per longo tempo trabalhei em nas cousas sobre-ditas, chorando muito amiúde por meus pecados e por compaixom da morte de Jesu Cristo, senti em mi grande fervor do amor do meu Senhor Deus, que me acendia cada dia mais e mais pera me fazer desejar a dolçura da contemplaçom. (BOOSCO DELEITOSO, 1950, p. 297)

O misticismo feminino é importante para a história da espiritualidade medieval na medida em que estas mulheres conferem ao corpo a qualidade de local para o encontro amoroso com Deus. O *Boosco Deleitoso*, ao assumir uma linguagem estilisticamente

⁴⁶ Conferir a homilia do Papa Paulo VI do dia 4 de outubro de 1970 na missa da proclamação de Santa Catarina de Sena como Doutora da Igreja, disponível em: http://www.vatican.va/holy_father/paul_vi/homilies/1970/documents/hf_p-vi_hom_19701003_po.html acesso em 21 de set. 2013.

feminina, abre espaço no misticismo ibérico para o corpo se tornar receptáculo da Deus por meio da união amorosa, assim como farão Teresa D'Ávila e João da Cruz em suas obras indiscutivelmente eróticas e espirituais.

2.2.3 O itinerário místico do *Boosco Deleitoso*: a via purificativa, iluminativa e unitiva

Recorrentemente, a imagem da escada, ou degraus, é utilizada pelos místicos para representar a subida progressiva a Deus (BORRIELLO et al, 2003, p. 363). Inúmeras personalidades da história da mística, seja ela cristã ou não, entendem que há todo um processo de evolução espiritual sem a qual é impossível alcançar o ápice do encontro com a divindade. Junto à imagem da escada, o percurso místico também é metaforizado na imagem da subida à montanha (BORRIELLO et al, 2003, p. 574).

Este itinerário é normalmente constituído de três etapas: a via purificativa, iluminativa e a unitiva (BORRIELLO et al, 2003, 363). A via purificativa está relacionada ao momento em que a alma do místico se sente tocada pela divindade para experimentar o absoluto; a partir desta vocação, haverá por parte do sujeito o desejo de renunciar a si mesmo e ao mundo através de uma radical purificação interior (BORRIELLO et al, 2003, p. 900). A segunda etapa deste itinerário se relaciona à iluminação, entendida como o momento em que o místico progride nas virtudes iniciadas no processo, permitindo a aproximação da divindade (BORRIELLO et al, 2003, p. 363). A última etapa, a via unitiva, está relacionada à união amorosa da alma com Deus, ou de Cristo com a Igreja, ou ainda do místico com a divindade, explorada de forma espiritual no livro bíblico *Cântico dos cânticos* (BORRIELLO et al, 2003, p. 363).

Olhando pelo prisma do itinerário místico, o *Boosco Deleitoso* facilmente se classifica como uma obra mística, pois se adequa a esta estrutura tripartite proposta pelos estudiosos do misticismo acima descrito. Observando o início da narrativa portuguesa, percebe-se que a personagem vivencia um período de trevas interior, marcado pela vida de pecado, principalmente o da luxúria, pecado altamente condenável no período medieval:

Deste paraíso mui deleitoso era eu, mezquinho, desterrado, e lançado em na profundidade do lixo dos pecados, Ca em na minha alma nom era paz nem assessêgo; mais era movida e abalada com os movimentos turvos da carne, e eu queimado era com as chamas dos acendimentos carnaes, e moveção era a todo odor luxurioso. O meu espirito era derribado e abaixado sô a carne, sem orvalho de limpeza; a minha carne era faagueira aas deleitações carnaes e desobediente aos usos e trabalhos esprituas e ajudador dos meus contrairos.

Afastado era do assessêgo divinal, movediço aas injúrias que me fizeram e com toda persuiçom. Nom havia firmeza da mente em nenhuua cousa da boa-andança nem de contraira. Em tal guisa era o meu estado, que me parecia que jazia em o inferno; Ca já começava de sentir aqui, em esta vida presente, as penas infernaaes e todo era cercado de mui grande treevas, que estavom e andavom sempre arredor de mi, em guisa que me parecia que sempre estava em lugar treevoso. (BOOSCO DELEITOSO, 1950, p. 4).

O peregrino inicia uma caminhada num bosque, meditando ainda sobre sua vida pecaminosa (Cf. BOOSCO DELEITOSO, 1950, p. 4); em seguida, a personagem adentra num *boosco mui espêssso*, e inicia a oração dizendo a Deus: “- Senhor, amercea-te de mi! Quem me livrará destas treevas de morte?” (BOOSCO DELEITOSO, 1950, p. 5); a resposta a esta pergunta foi dada por aves que estavam a cantar no bosque espesso: “- A graça de Deus per Jesu Cristo te livrará”. (BOOSCO DELEITOSO, 1950, p. 5). Após este acontecimento, eis que surge o seu anjo da guarda, demonstrando ser o enviado de Deus para iniciar a personagem na vida espiritual; abaixo, o peregrino narra como se deu o seu encontro com o anjo:

Entom tive mentes aa minha parte deestra, e vi estar uu mancebo mui fremoso, vestido de vestidura de fogo mui esprandecente, e a face dele era crara como o sol, quando nace em o tempo da grande queentura. E ele estava cingido com uua cinta de ouro, e em uua mão tiinha uua segur mui aguda de aço mui luzente encastoadada em ouro, e em na sua cabeça traxia uua guirlanda de pedras preciosas, e trazia aas mui esprandecente em seus pees.

E eu perguntei-lhe, assi como homem espantado, que voz era aquela daquelas aves, e ele me disse:

- Estas aves som os santos doutores que ordenarom a santa escritura, e eles te confortam e eles te amoestam e eles te ameaçam muitas vezes, segundo tu bem sabes. E tu, cuberto de trevas, nom queres entender pera te correger e pera bem obrar. Homem, pára mentes em sua doutrina e correge tua vida e confia em na misericórdia de Deus, Ca tanto e mais quer ele livrar os mizquinhos da sua mizquindade, como eles mesmos querem, Ca ele os convida que lhe peçam misericórida. (BOOSCO DELEITOSO, 1950, p. 5)

A partir deste momento, inicia-se o itinerário espiritual do peregrino. Nota-se que após a sua oração, pedindo a Deus justamente a mudança de seu estado de vida pecaminosa, imediatamente vem a resposta pelo canto de alguns pássaros, representando, alegoricamente, as palavras da sagrada escritura, que a salvação é Jesus Cristo; o anjo será o guiador espiritual da personagem, conduzindo-a a diversas personalidades do mundo cristão ou pagão que viveram a vida apartada; deve-se relembrar que a vida solitária nesta obra é premissa para a

vida contemplativa⁴⁷, por isso, toda primeira parte da obra portuguesa será constituída de discursos persuasivos a favor de uma vida apartada do século.

No decorrer da narrativa, quando o peregrino se convence de viver fora do *segre* para buscar a contemplação, inicia-se a via purgativa da personagem; neste momento, o peregrino sente o desejo de fazer penitência pelos pecados praticados para se purificar dos erros cometidos a fim de conquistar o encontro com Deus:

Consiireando eu estas cousas, fiquei mui espantado e todas minhas forças e meus ossos foram contorvado, em tal guisa que muitas vezes a minha alma mizquinha era costringida a dizer: “Desesperei, já nom poderei haver vida, nom verei o Senhor Deus em na terra dos viventes, mas decerei ao profundo do inferno, Ca nom querrá o Senhor Deus misturar consigo nem meter em na sua luz tam çuja cousa como a minha alma”. E esto me fazia dizer uua voz de espiiraçoões escondidas, espantosas e de muitas maneiras, que o Senhor metia em no meu coração. Mas eu tornava logo e dizia: “Senhor, amercea-te de mi, segundo a tua grande misericórida!” Enesta voz, o Senhor Deus comoveu a terra do meu corpo e do meu coração, e contorvava fortemente a voz do mui alto Deus, assi como voz de muitas águas; assi como espirito mui forte e grande, quebrantou as minhas prisoões e soverteu os montes da minha soberva, e britou as pedras da obstinaçõem e da perfia do meu coração duro, e a minha carne e a minha consciência se moveu e tremeu, quando a o Senhor Deus oolhou e feze-a tremer e mover pera pendenza. E logo em toda guisa me prougue comprir per obra o meu propósito que tanto havia perlongado e poer-me em lugar perteenente pera fazer emmenda e pendenza e correger minha vida, vivendo vida solitária e apartada, assi como me derom em conselho as nobres donas e os santos homees. Entom o meu guiador tirou-me da cidade e da morada dantre as gentes e levou-me per uu caminho mui fragoso e de muitos embargos, mui fortes e mui duros de passar, e andamos per aqueles caminho três dias, e ele me ajudava e faia passar aqueles fortes passos, ca , em outra guisa, eu per mi nunca poderá ir em diante. E passamos per uu vale mui treevoso e mui escuro e chegamos logo a uu boosco cuberto de névoa, pero assaz fremoso. (...) Este deserto era mui gracioso e comprido de muitos bees, segundo a mi parecia, que o viia de longe, e a fremosa dona me disse:

- Se tu queres folgar e consolar-te em tam maravilhoso campo, primeiro morarás per tempo eneste boosco nevooso. E nega logo a tua própria vontade⁴⁸ e mortifica a tua carnalidade, que som os desejos da carne, e renuncia as cousas do mundo.

E eu assi o fize, e ele deceu-me daquela altura e pose-me em no boosco nevooso. E ali comecei de morar fazendo vida apartada e solitária, afastado dos negócios e arroídos do segre. (BOOSCO DELEITOSO, 1950, p. 286-287)

No excerto acima, é preciso salientar a importância da entrada do peregrino no *boosco nevooso*, enxergando nisto uma atitude de purificação interior. Quando se fala em *boosco* (bosque/floresta) na obra portuguesa, deve-se equiparar esta figura à do deserto, atribuindo

⁴⁷ De acordo com Vannini (2005, p. 12), o termo ‘contemplação’ no mundo grego pré-cristão indicava aquilo que hoje se denomina mística e esta concepção ainda estava arraigada na mentalidade medieval.

⁴⁸ A negação da própria vontade lembra o percurso místico de João da Cruz e Tereza D’ávila; esta afirma que a vontade humana deve-se conformar com a divina a fim de progredir na vida mística; aquele diz que para se alcançar a união da alma com Deus será preciso avançar consideravelmente na purificação (noite escura) da vontade por meio do exercício da caridade, deixando de lado as paixões humanas para cumprir somente a vontade divina (Cf. BORRIELLO et al, 2003, p. 1069). O *Boosco Deleitoso* parece antecipar em sua doutrina aquilo que João da Cruz e Tereza D’Ávila reforçarão em seus respectivos itinerários místicos sobre a vontade.

àquele a mesma importância que este tem para o cristianismo. Na concepção bíblica, remontando ao Antigo Testamento, o deserto era considerado o local de provação do povo de Israel e de demonstração da fidelidade a Deus (Cf. Dt 32; Ex 20); no Novo Testamento, Jesus é levado ao deserto para ser provado, da mesma maneira que o povo de Israel; ele vence as provações demonstrando fidelidade ao Pai (Cf. Mc 1,35). No tempo Patrístico, o deserto é visto como local de crescimento espiritual e luta contra a tentação (BORRIELLO et al, 2003, p. 315); isto é facilmente compreendido quando se vê na história o início da perseguição aos cristãos no início do ano 64, terminando somente no ano de 313; provavelmente muitos cristãos foram obrigados a se afastarem das cidades para não serem mortos e, com isso, começaram a buscar refúgio nos desertos, dando origem à vida eremítica, que, após o século III se estabeleceu como método de vida espiritual (BORRIELLO et al, 2003, p. 315). Percebe-se que o deserto se transformou em local de provação, purificação e demonstração de fidelidade a Deus. Com o passar dos séculos, esta mentalidade religiosa persistiu (LE GOFF, 1994, p. 84), mas se percebe, em contraposição a isto, que no Ocidente Medieval havia carência de desertos físicos para a vivência desta espiritualidade. Le Goff (1994, p.88) irá afirmar que na impossibilidade de se ter a vida eremítica no deserto físico no Ocidente Medieval, novos espaços são considerados como deserto. Assim, os bosques e as florestas assumem o sentido simbólico dos desertos bíblicos, tornando-se local apropriado para uma vida de penitência e purificação por meio das provações e da fidelidade a Deus.

Por esta perspectiva do ‘deserto-floresta’ é possível enxergar a entrada do peregrino no *boosco nevooso* como primeiro passo no itinerário místico, a via purificativa, isto é, a renúncia à vida para se ‘limpar’ dos pecados cometidos.

A via iluminativa se caracteriza pela meditação das Sagradas Escrituras e o progresso da alma na via purificativa, incidindo no conhecimento afetivo de Deus (BORRIELLO et al, 2003, p. 508). É importante ressaltar que o desenvolvimento deste itinerário místico se dá de forma concomitante; isto quer dizer que, o místico, ao se desenvolver na via iluminativa, não deixa de praticar a via purificativa; todas as etapas são buscadas constantemente pelo sujeito que deseja ter contato com o Absoluto. No *Boosco Deleitoso*, a via iluminativa corresponde à sétima parte da obra: *O gracioso campo*. Após um determinado tempo no *boosco nevooso*, buscando se purificar dos pecados cometidos, por meio da penitência, o peregrino alcança o *gracioso campo* (Cf. BOOSCO DELEITOSO, 1950, p. 299). Neste local, a personagem inicia a direção espiritual com a ‘filha do mui alto rei’, personagem alegórica da Sabedoria (Cf. BOOSCO DELEITOSO, 1950, p. 300):

E esta é a Sabedoria, que é dom e virtude de Deus; esta é saborosa ciência condida com sabor de virtudes; esta conhece as cousas perduráveis, celestiais, e asgosta, e assi fará a ti, ca te fará que tôdalas cousas que tu já conheste saibam assi como som elas em si meesma. E de mais te fará conhecer e gostar o sabor e a doçura das cousas perduráveis e eternaes e celestiais e divinaes. (BOOSCO DELEITOSO, 1950, p. 300)

No *gracioso campo*, o peregrino, ao tomar contato com os ensinamentos da Sabedoria, começa a conhecer os desígnios divinos, e se afeiçoa amorosamente a eles; após a meditação neste ‘conhecer afetivamente’ a Deus, o peregrino se conforma com a vontade divina, evoluindo para a etapa unitiva, momento em que acontece a contemplação e a fusão da alma com a divindade (Cf. BORRIELLO et al, 2003, p. 508). Na obra portuguesa, este estágio se encontra de maneira explícita na oitava parte, denominada *O alto monte*. No trecho abaixo, o peregrino narra a experiência do êxtase místico, considerado o ponto culminante da etapa unitiva do itinerário espiritual encetado pelo sujeito:

E a minha alma e o meu coração se trespassava em uu estado estranho, em que o obrar e o poder e o saber da indústria humanal nom havia lugar nem caminho, e eneste estado se trespassava a minha alma e o meu coração. Em tal graça e em tal estado de contempraçom era a minha alma aduzida per grandeza de devaçom; e aas vezes per grandeza de prazer, aduzida era a minha alma em tal estado de contempraçom, que era assi como fora de si emalhada; e êsto, aas vezes, per grandeza de devaçom, quando ela era acendida com tanto fogo de desejo celistrial em tal maneira, que a flama e o acendimento do amor de dentro dela crecia sobre guisa humanal. A qual flama derretia a minha alma assi como cera e a resolvia e reduzia ao primeiro estado, quando foi criada, limpa e sem pecado. E esta flama, acendido de amor celestial, levantava a minha alma aas cousas celistriaes, assi como fumo de defumaduras de espécies de boõ odor e a enviava acima aas cousas supernaes do ceo. (BOOSCO DELEITOSO, 1950, p. 326-327)

Lima Vaz (1992, p. 525) irá afirmar que a iluminação, no itinerário místico, tem o seu lugar na ordem do conhecimento, isto é, o sujeito místico irá se aprofundar na sabedoria divina, buscando crescer no intelecto para desenvolver com veemência a afetividade para com Deus; a via iluminativa, portanto, faz florescer a virtude teologal da fê; e, de acordo com o mesmo autor, a união se realiza na ordem do amor, sendo efeito do crescimento intelectual, proporcionando ao místico os frutos da virtude teologal da caridade. Lima Vaz concluirá que a união como momento culminante do itinerário místico “é o centro de toda a literatura mística cristã” de cunho esponsal.

O desenvolvimento do *Boosco Deleitoso* nas três etapas convencionais do itinerário místico serve como indicativo de que a obra comunga com a tradição mística do Ocidente Medieval.

2.3 A experiência mística com o divino e a experiência epifânica com a literatura⁴⁹

Há na experiência mística algo que se relaciona com a experiência literária: a sensação de plenitude. Não raras vezes, uma obra literária pode despertar no leitor uma sensibilidade capaz de fazê-lo viver instantes de integralidade. Da mesma forma, o místico vivencia por meio da união com a divindade um estado de inteireza, onde todas as coisas parecem fazer sentido; tanto o místico quanto o leitor fascinado pela obra são surpreendidos pelo contentamento ‘espiritual’. Diante disto, pode-se afirmar que interiormente as duas experiências são muito próximas.

No âmbito da literatura, dá-se o nome de epifania a esta sensação de plenitude. Termo cunhado por James Joyce⁵⁰ na primeira metade do século XX, este o retirou do contexto religioso e o adaptou aos estudos literários. Epifania, do grego *epiphaneia*, quer dizer manifestação, revelação (MOISÉS, 2004, p. 156); em contexto religioso, epifania está relacionado à festa litúrgica do dia 6 de janeiro, momento em que se comemora a revelação de Cristo a todos os povos, representados pelos três reis magos. Mantendo a ideia semântica de revelação e manifestação, estudiosos, que se aprofundaram na teoria de Joyce, atribuem à epifania o “momento de intensa visão que descortina uma significação muito além do mundo cotidiano da experiência comum” (HARVERY apud MOISÉIS, 2004, p. 156).

Há relação entre a experiência mística e a epifania literária; ambos estão alicerçados no metafísico, buscando propiciar ao homem a possibilidade de extravasar o seu interior, fazendo-o sair de si mesmo, fornecendo meios de conectá-lo com o absoluto indistinto e indivisível, isto é, com o Todo. A mística e a literatura promovem, em suas respectivas experiências, o alargamento da sensibilidade, culminando com a abertura ao enigmático, que no meio literário está relacionado com a percepção intuitiva da essência das coisas, e na esfera religiosa se relaciona com o absoluto da divindade.

(...) e a minha mente o meu coração aas vezes se ascendia e se alargava em guisa, que a vista e o pensamento do meu coração estendia-se e aguçava-se mui fortemente, pero nom sobrepojava a maneira do poder e do saber e da força da

⁴⁹ Este item da pesquisa foi inteiramente refletido nas aulas do Prof. Gustavo Bernardo Krause, na Pós-Graduação da UERJ, cujo tema foi *O Deus da ficção e a ficção de Deus*. Portanto, alguns pensamentos, aqui citados, foram coligidos durante as aulas e a própria relação entre a mística e a epifania deve ser creditada ao referente professor.

⁵⁰ James Joyce (1882-1941) foi um grande romancista irlandês. O conceito de epifania foi abordado no seu romance denominado *Stephen Hero* (1944), delimitando-o como ‘uma súbita manifestação espiritual’ (Apud.: BECKSON & GANZ, *Literary Terms: A Dictionary*. 3.ed. New York: Noonday, 1989, p.78).

indústria humanal; e aas vezes a minha mente e o meu coração se levantava em guisa, que o avivamento da força do meu intendimento era alomeado com os raios divinaes em tanto, que trspassava os termos da indústria humanal, pero nom era emalheada a mente aaquelo que viia per revelaçom de Deus, e era cousa sobre si mais alta que a alma; e aas vezes a minha mente era emalheada em tal guisa, que me nom nembrava das cousas presentes. (BOOSCO DELEITOSO, 1950, p. 326)

No *Boosco Deleitoso*, encontram-se vários excertos em que há esta descrição referente à sensibilidade epifânica produzida pela literatura. No trecho abaixo, o peregrino tem a epifania de perceber a ação divina em cada gesto humano, seja ele bom ou mal:

E quando viia aficados em nos negócios temporaaes, louvava eu em eles a prudência de Deus, que é a ciência das cousas temporaaes, entendendo que o Senhor Deus per taaes como esses provee aaqueles que vivem em assessêgo e em folgança em seu serviço. E quando viia alguus usar das obras de piedade, louvava eu em eles a bondade de Deus, que se estende a tôdalas cousas. E quando viia alguus que julgavom os outros, havia eu temor do juízo de Deus; e se viia alguus dar pena aos outros, entom cuidava em na justiça de Deus. E se viia alguus rigorosos, havia grande pavor da justiça de Deus. E se viia que elguus erom repreensores dos outros, nembrava-me o grande rigor da examinaçom e das repreesoões que ham-de seer feitas em no dia da morte e em no dia do juízo. (BOOSCO DELEITOSO, 1950, p. 318)

Mesmo diante de casos contrários à prática da fé, o peregrino, em estado epifânico, enxerga os desígnios de Deus em todas as atitudes; a personagem se observa capaz de ter compaixão dos sacerdotes (*prelados*) pecadores, algo abominável na Idade Média, tudo isso considerando o estado de alargamento da alma diante do êxtase místico:

E quando viia os prelados remissos e deleixados, nom dando pena aos culpados, louvava em eles a misericórdia do Senhor Deus. E per esta maneira reduzia eu em louvor de Deus tôdalas cousas que viia e entendia. E per esta guisa me refreava de julgar outrem, departindo com discriçom o poderio e a sabedoria e a bondade de Deus em todas cousas criada, e dava louvor e honra ao Criador de tôdalas cousas. E se eu sabia decerto ou provavilmente que alguu estava em pecado, nom o condenava porende nem o louvava, mas desprazia-me e havia compaixom quanto podia e louvava o meu Senhor Deus porque nom leixara cair aquele pecador em mais graves pecados, e porque me guardava que nom caísse em tal pecado, que eu creo sem dúvida que, se me o Senhor Deus nom guardasse, que eu fizera maiores e mais torpes pecados que aquêles que os outros faziom. E fazia oraçom ao Senhor Deus que tirasse qualquer pecador do pecado e que guardasse mi de mal. (BOOSCO DELEITOSO, 1950, p. 319)

Por fim, deve-se considerar que o homem é um ser que está sempre em busca do metafísico, a fim de se encontrar com ‘aquilo’ que irá plenificá-lo; é o eterno e insaciável desejo de completude que sonda a humanidade. A mística vem a ser o encontro do sujeito com a divindade, proporcionando a ele sensações de preenchimento interior indizíveis; da mesma forma, a literatura e a arte podem promover o encontro inesperado e harmonioso do

espectador com o trivial “resgatado da sua banalidade, através da focagem operada pelo (...) ‘olho espiritual.’”⁵¹

⁵¹ Dicionário de termos literários da internet:
http://www.edtl.com.pt/index.php?option=com_mtree&task=viewlink&link_id=990&Itemid=2 (acesso dia 14 de setembro de 2013).

3 MÍSTICA E PSICANÁLISE

Intentou-se demonstrar nos capítulos iniciais desta pesquisa qual foi o ambiente político e ‘espiritual’ que favoreceram o nascimento da mística cristã na Idade Média Central e como este misticismo influenciou direta ou indiretamente o *Boosco Deleitoso*. Viu-se que a obra portuguesa seguiu a tradição da mística esponsal delineada por Bernardo de Claraval, alcançando feições eróticas fundamentadas na carnalidade aos moldes do misticismo feminino.

A partir deste capítulo, empreender-se-á o estudo dos conceitos psicanalíticos sobre a mística, a fim de se estender os horizontes interpretativos sobre insigne obra portuguesa; pretende-se contribuir com uma nova abordagem do texto literário em questão, abandonando o velho estereótipo, por diversas vezes afirmado em inúmeros trabalhos acadêmicos, de que o *Boosco Deleitoso* é uma obra de segunda importância devido a sua falta de originalidade, questão já esclarecida no capítulo anterior.

Inicialmente, é preciso estabelecer relação entre a psicanálise e a mística. Observa-se, nos primórdios da ‘ciência do inconsciente’, que Freud nunca constituiu a mística como objeto de estudo que verdadeiramente necessitasse de atenção, pois a entendia como uma prática ocultista, caracterizada pela irracionalidade (ROUDINESCO, 1998, p. 555). Paralelamente a este repúdio, Freud, ao abordar a interpretação dos sonhos em suas *Novas conferências introdutórias sobre psicanálise*, publicada em 1933, defende de forma convicta a nova ciência de atributos relacionados ao sobrenatural afirmando que “a psicanálise tomou um novo pedaço de terra, conquistado da credence popular e do misticismo” (FREUD apud ROUDINESCO, 1998, p. 544). É preciso considerar que o pai da psicanálise foi educado em um contexto cultural positivista⁵² e sem dúvida esta formação contribuiu para sua compreensão supersticiosa do misticismo; é justamente por causa deste cenário intelectual que a psicanálise não era considerada no círculo científico da época; a teoria do sonho, para alguns pensadores, aproximava-se mais do caráter ocultista do que do feitio cientificista (TERÊNCIO, 2011, p. 44). Diante deste contexto intelectual, deve-se observar que Freud, por diversas vezes, teve que qualificar a psicanálise como ciência por meio de um trabalho racional fortíssimo (TERÊNCIO, 2011, p. 44).

⁵² Termo adotado por Augusto Comte para a sua filosofia. Em linhas gerais, o Positivismo propõe a supervalorização da ciência, entendida como o único guia para a vida social e individual do homem. Em meio a este reconhecimento da ciência pelo Positivismo, percebe-se não haver espaço para a religião.

O pai da psicanálise sonda o misticismo, de maneira breve, no primeiro capítulo da obra *O mal-estar na cultura* (1930), onde ele discorre sobre o sentimento oceânico, termo inaugurado por seu amigo Romain Rolland⁵³, para explicar uma ‘sensação religiosa’ de plenitude (ROUDINESCO, 1998, p. 668). Freud escreverá a Rolland que “a mística é tão fechada para mim quanto a música” (apud ROUDINESCO, 1998, p. 668), destacando, novamente, a sua oposição a irracionalidade⁵⁴; em seguida, ele simplifica o sentimento oceânico ao sentimento de plenitude próprio do eu primário⁵⁵ (ROUDINESCO, 1998, p. 490), encerrando nesta ocasião suas considerações sobre o assunto.

Após a primeira incursão sobre o tema do misticismo brevemente abordado por Freud em seu texto sobre o sentimento oceânico, Lacan, entre os anos de 1972 e 1973, entabula um discurso próprio sobre a mística, abordando-a a partir do conceito de gozo. Esta pesquisa pretende constituir o recorte conceitual da mística sob o viés da teoria lacaniana, ampliando a possibilidade de interpretação do discurso místico presente no *Boosco Deleitoso*. No primeiro momento, buscar-se-á compreender o *mais-além do princípio de prazer* (1920), conhecida como a segunda tópica freudiana, para, a partir disto, depreender o conceito de gozo em Lacan; como se sabe, a ideia de gozo desse autor está totalmente fundamentada nas considerações freudianas de pulsão de morte e compulsão à repetição.

3.1 De Freud a Lacan: o gozo na psicanálise

O conceito de gozo na psicanálise foi desenvolvido por Lacan a partir de seu retorno à obra freudiana. Procurando compreender a evolução deste conceito na psicanálise, faz-se necessário observar como Freud o utilizava. A partir da revisão da obra freudiana, é possível constatar que, para o pai da psicanálise, *genuss* ou *lust* (palavras que significam gozo, em português) eram somente termos do idioma alemão; Freud utilizava o vocábulo *lust* quando

⁵³ Romain Rolland (1866-1944) foi um grande escritor, recebeu o Nobel de Literatura em 1915 como reconhecimento deste virtuosismo e foi apreciador do misticismo oriental. Ao explicitar as experiências de plenitude em suas cartas à Freud, não utiliza em nenhum momento o termo *mística*. Mas, pode-se afirmar que é a partir das indagações de Rolland que Freud, ao menos, esboça uma análise sobre a sensação mística de totalidade e completude.

⁵⁴ Sobre a arte musical, Freud diz que: “A música, sou quase incapaz de fruir (...), uma disposição racionalista ou talvez analítica luta em mim contra a emoção quando não posso saber porque estou comovido” (FREUD, [1996] 1914). Freud não detinha um apreço pela música porque não via nela algo de racional que pudesse afetar sua emoção; sendo um sujeito que atribuía devido valor à razão, Freud rejeita toda espécie de manifestação irracional.

⁵⁵ Romain Rolland irá dizer que o sentimento oceânico está na origem da religiosidade. Freud desconsidera esta formulação, enquadrando o conceito de sentimento oceânico a “uma repetição do sentimento de plenitude que o bebê experimenta antes da separação psicológica da mãe” (ROUDINESCO, 1998, p. 490). É importante afirmar que o sentimento oceânico de Rolland não está relacionado à religião institucional, pertencendo à outra instância em que dogmas não podem decidir os caminhos que conduzem ao encontro com Deus /Absoluto.

queria denotar gozo no sentido de alegria, prazer, satisfação sexual; nas ocasiões em que desejava expressar gozo significando júbilo mórbido, horror, utilizava do termo *genuss*; mas tudo isso sem se prender a especificação de cada vocábulo, sendo, em muitos casos, reconhecidos somente como palavras sinônimas (VALAS, 2001, p. 7).

A fim de se ter um esclarecimento sobre a teoria do gozo, faz-se indispensável observar como este conceito é apreendido na metapsicologia freudiana, lançando na clínica lacaniana um estatuto importante na estrutura do funcionamento psíquico e na teoria da identidade sexual, explicada por meio das fórmulas de sexuação (ROUDINESCO; PLON, 1998, p. 299).

3.2 Freud: mais além do princípio do prazer

Freud não conceitua o gozo, mas delimita seu campo (TERÊNCIO, 2011, p. 127). Para a compreensão deste espaço de atuação do gozo, far-se-á uma breve explicação sobre as duas tópicas freudianas.

Em síntese, a primeira tópica entende que o aparelho psíquico é configurado a partir de três instâncias: o inconsciente, pré-consciente e consciente, considerando que estes campos são regidos pelos princípios de prazer e de realidade (FERREIRA, 2004, p. 15). Pode-se entender o princípio de prazer como uma instância que procura evitar a dor e o desprazer, buscando o prazer, em vistas ao equilíbrio de excitação⁵⁶ do aparelho psíquico (FREUD, 1911)⁵⁷. Deve-se considerar que Freud entendia o aparelho psíquico a partir do ponto de vista econômico, isto é, prazer deve ser entendido como a diminuição da quantidade de excitação no psiquismo, enquanto o desprazer é o seu acúmulo (JORGE; FERREIRA, 2005, p. 55).

Alguns anos mais tarde, com a redação de *Mais além do princípio de prazer* (1920), Freud inaugura a segunda tópica (eu, superego e id), elaborando um novo enfoque do funcionamento do aparelho psíquico. Freud reconhece que há algo para ‘além do princípio de prazer’ e que tende ao retorno para o inanimado e para o automatismo de repetição.

A rigor, entretanto, devemos dizer que é inexato falar de uma dominação do princípio de prazer sobre o curso dos processos psíquicos. Se tal dominação existisse, a imensa maioria de nossos processos psíquicos seria acompanhada de prazer ou conduziria ao prazer; ora, a experiência mais genérica contradiz flagrantemente essa conclusão. Por isso, deve-se admitir o seguinte: existe no psiquismo uma forte tendência para o princípio de prazer, mas algumas outras forças ou condições se opõem a ela, de modo que o desfecho nem sempre corresponde à tendência para o prazer. (FREUD apud ROUDINESCO; PLON, 1998, p. 486)

⁵⁶ De acordo com Freud, a grande carga de excitação no aparelho psíquico implica no seu desequilíbrio.

⁵⁷ Formulações sobre os dois princípios do fundamento mental (1911)

Sobre a relação entre o “*mais além do prazer*” em Freud e a concepção de gozo em Lacan, Nasio (1993, p. 43) diz:

Se eu tivesse que estabelecer uma aproximação entre o conceito lacaniano de gozo e a teoria freudiana da repetição, concluiria por identificar o gozo com o que Freud denomina ‘compulsão à repetição’. Se há um conceito freudiano próximo do gozo concebido como a força que garante a repetição, é exatamente o de compulsão à repetição, entendido como a tendência irreduzível, no ser humano, a viver voltado para frente, é certo, mas tentando completar os atos esboçados no passado. Toda a força da vida está aí.

3.3 O conceito de gozo em Lacan

Lacan conceitua o gozo a partir da leitura de *Mais além do princípio do prazer* (1920), obra considerada marco da “reorganização teórica” (ROUDINESCO; PLON, 1998, p. 484) da psicanálise na década de vinte, empreendida por Freud.

Para Lacan, o lugar do gozo é o corpo e o seu regime é sempre da ordem do excesso.

A dor causa desprazer, mas isso não impede que se extraia gozo. Come-se não só para a manutenção da vida e para eliminar o desprazer provocado no organismo pela fome, mas também por gozo. Mas este, ao contrário do prazer, não tem medida. O desprazer da fome é substituído pelo desprazer do empanzimento, satisfazendo, dessa forma, o gozo da boca. O regime do gozo é o excesso. O princípio de prazer limita o gozo. O alvo das pulsões é o gozo (FERREIRA, 2004, p. 17).

O gozo se relaciona diretamente com o que Freud denominou de pulsão (*Trieb*). As pulsões se situam no limite entre o psíquico e o somático, sendo definidas por Freud como representantes psíquicos dos estímulos que se originam dentro do organismo. Para Freud, existem três pulsões: oral, anal e genital. Cada pulsão corresponde aos seguintes objetos: seio, cíbalo e órgãos genitais. Lacan abandona a pulsão genital e acrescenta as pulsões escopofílica, que tem como objeto o olhar e a pulsão invocante, que tem como objeto a voz. Marco Antonio Coutinho Jorge, em seu livro *Fundamentos da psicanálise: de Freud a Lacan*, acrescenta a pulsão olfativa, cujo objeto é o odor. As pulsões são constituídas por quatro elementos e quatro vicissitudes. Os quatro elementos são: impulso (*Drang*), fonte (*Quelle*), alvo (*Ziel*) e objeto (*Objekt*). As quatro vicissitudes são: reversão ao seu oposto, retorno em direção ao próprio eu, recalque e sublimação. O impulso tem como marca uma força contante (*konstante Kraft*). A fonte são estímulos que se originam do interior do corpo. Lacan, no seminário 11, *os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*, as denomina de zonas erógenas, cujo suporte é uma estrutura de borda. O alvo é sempre a satisfação para Freud e gozo para Lacan. O objeto é

aquilo que é contornado para que a pulsão possa atingir o seu alvo. Freud faz questão de assinalar que o objeto é o que há de mais variável e não se liga a nenhuma pulsão, isto é, qualquer coisa pode ser colocada no lugar do objeto para satisfazer o alvo de uma pulsão; é nesse sentido que Freud fala que o objeto da pulsão é parcial. Lacan, lendo o texto de Freud, afirma que o que caracteriza a pulsão é a falta de objeto. Na medida em que avança em sua leitura dos textos freudianos, nomeia o objeto parcial da pulsão de objeto *a*: objeto causa do desejo.

Somente um corpo pode gozar. Há gozo em todo corpo vivo, mas não há como saber alguma coisa sobre ele. O homem é um ser de linguagem. Portanto, todas as suas realizações ou frustrações serão mediadas pela fala. Esse corpo como substância gozante, a partir da entrada do significante, transforma-se em um corpo com zonas erógenas. Nesse momento entra em cena um falta-a-gozar (FERREIRA, 2008, p. 25).

Ferreira (2005, p. 59-60) sintetiza a teoria do gozo lacaniano da seguinte forma:

1. Há um gozo no real como *ex-sistência*: gozo da vida, gozo do corpo como substância gozante, gozo da carne, ou seja, gozo antes da intervenção do significante (simbólico). trata-se, portanto, de um gozo sobre o qual não se pode falar nada, mas cuja *ex-sistência* pode ser conjecturada quando se procura o que falta a gozar e quando se supõe um mais gozar.
- (...)
2. Há um gozo no simbólico em conjunção com o real: o gozo fálico ($J\phi$), regulado pelo significante (intervenção do simbólico), único gozo ao qual o falante tem acesso, inscrito em um limite que não pode ser ultrapassado. No gozo, “o significante, então, é o que sobra, e sendo ele, por causa disto desprovido de sentido, vem propor-se como um interveniente neste gozo” (Lacan 1974-5, aula de 17 de dezembro de 1974).
3. Há um gozo no imaginário em conjunção com o real: gozo para além do falo, gozo para-sexuado, gozo do Outro (JA), gozo que simboliza o corpo do Outro sexo, como o corpo d’ \square Mulher, fora do simbólico, portanto fora da linguagem, não regulado pelo significante. Lacan acrescenta a esse gozo o saber, tendo como referência o campo da ciência. Trata-se de um gozo que não deveria existir e que só existe porque tem a palavra como mediação.

Embora Lacan insista que todo gozo é fálico, os testemunhos de Schreber⁵⁸, dos místicos e dos poetas barrocos o leva a conceber um gozo para além do falo, também nomeado de gozo do Outro. Este, por sua vez, pode ser declinado em várias modalidades: gozo feminino (gozo d’ \square Mulher), gozo místico (gozo no furo) e o gozo da beatitude (gozo do Ser Supremo).

⁵⁸ Sobre Daniel Paul Schreber, ler o item 4.6 desta pesquisa.

O que interessa para essa dissertação é uma das modalidades de gozo do Outro: o gozo místico. Trata-se do testemunho de um gozo, sustentado pela fantasia de experiência com a própria morte, momento em que a vida contracena com a morte sem morrer.

Como foi visto, o gozo místico é uma das modalidades do gozo do Outro ($J\Box$), em que o simbólico, ao invés de ser excluído “é instrumentado pelo imaginário” (FERREIRA, 2008, p. 26), alcançando uma satisfação que se baseia na linguagem, isto é, uma “satisfação na fala” (LACAN, 2008 [1972-1973]).

Lacan faz questão de afirmar que ele não emprega o termo *mística* no sentido utilizado pelo filósofo francês Charles Péguy⁵⁹.

Eu não emprego o termo *mística* como o empregava Péguy. A *mística*, não de modo algum tudo aquilo que não é a política. É algo de sério, sobre o qual nos informam algumas pessoas, e mais frequentemente mulheres, ou bem gente dotada como são João da Cruz – porque não se é forçado, quando se é macho, de se colocar do lado do $\forall x \phi x$. Pode-se também colocar-se do lado do não-todo. Há homens que lá estão tanto quanto as mulheres. Isso acontece. E que, ao mesmo tempo, se sentem lá muito bem. Apesar, não digo de seu Falo, apesar daquilo que os atrapalha quanto a isso, eles entreveem, eles experimentam a ideia de que deve haver um gozo que esteja mais além. É isto que chamamos os místicos (LACAN, 2008 [1972-1973], p. 81-82).

Os místicos experimentam um gozo, mas não sabem nada dele; Pommier (1997, p. 65) dirá: “o êxtase místico permanece obscuro (...). Tal ignorância é, pela confissão dos místicos, seu bem mais precioso”.

Ao se ler as obras dos místicos, nota-se que os temas principais abordados por eles são Deus, o gozo e a morte. Portanto, a *mística* trata do irrepresentável, do desconhecido, do impalpável. Neste sentido, o gozo místico, aponta para o furo no Outro. Nele, como lugar dos significantes, se inscreve a falta de um significante, cuja escrita é $S(\Box)$. O significante que falta, e justamente por isto este lugar é barrado, é o significante do Outro-sexo, isto é, \Box mulher. A falta de um significante é o modo pelo qual o real comparece no simbólico. Lacan, no *Seminário 20* aborda a escrita desse matema dizendo:

Esse \Box não se pode dizer. Nada se pode dizer da mulher. A mulher tem relação com $S(\Box)$, e já é nisso que ela se duplica, que ela não é toda, pois, por outro lado, ela pode ter relação com ϕ . (LACAN, 2008 [1972-1973], p. 87)

Enfim, vazio, furo, nada são metáforas do inominável, ou seja, de tudo que diz respeito a um gozo que escapa ao dizer.

⁵⁹ Charles Péguy (1873-1914) concebia a *mística* como prática de fraternidade universal em que os homens se unem para a busca do bem comum, ideia centrada na influência direta do socialismo utópico do catolicismo.

O gozo místico é o gozo do corpo, pois o sujeito místico evidencia a transcendência de sua união com o divino por meio da experiência de um gozo pleno no corpo, gozo este que a estética barroca divulgou por meio de seus artistas. Sobre isto, Nunes Junior e Lacan afirmam:

o corpo-gozo é plástico: as entranhas abrem-se, chagas recobrem-no. Ele se abre em sentido literal, carnal, ao convite do Outro divino, o que é mostrado, por exemplo, nos chamados *casos de estigmatização*, nos quais o sujeito reproduz, no próprio corpo, os ferimentos do corpo de Cristo, decorrentes de sua *paixão*. O místico conforma-se ao Outro divino. (NUNES JUNIOR, 2005, p. 96)

O barroco é a regulação da alma pela escopia corporal. (...) Falo somente por hora do que se vê em todas as igreja da Europa, tudo o que está pregado nas paredes, tudo que desaba, tudo que é delícia, tudo que delira. O que chamei ainda a pouco de obscenidade – mas exaltada. (LACAN, 2008 [1972-1973], p. 124).

No primeiro capítulo desta pesquisa, viu-se que o termo *mística* tem sua origem semântica do grego, significando, em linhas gerais, fechar os sentidos para penetrar no mistério. Conclui-se que, já na origem da palavra, fica manifesto que a experiência do gozo não pode passar pelas faculdades que o homem tem de receber impressões de objetos exteriores; esta experiência excede os limites ordinários, sendo irreduzível à linguagem. Por isso a felicidade, para os místicos, não pode ser avistada naquilo que é palpável (fálico). Santa Catarina de Siena, em seu diálogo com Deus, pede-lhe explicação sobre o que acontece com o místico durante a experiência extática; evidencia-se, neste relato, o desvanecimento do sujeito diante do furo do Outro:

Durante a união extática, as faculdades fundem-se, imergem-se, inflamam-se em mim (Deus), enquanto o corpo perde suas sensações. Vendo, a pessoa nada enxerga; ouvindo, nada escuta; falando, nada diz (...). Tocando, a mão não sente; movendo-se, os pés não caminham. Todos os membros ficam como que ligados pela corrente do amor. (SIENA, 1984, p. 166).

3.4 O Deus dos místicos

De maneira ampla, a visão de Deus nas religiões está limitada à figura do criador e do Ser Supremo. No âmbito da filosofia, numa concepção bastante genérica, qualifica-se Deus como o fundamento de toda causa, que torna possível o mundo e o ser em geral, e princípio do bem, isto é, em Deus está respaldado a ordem moral (ABBAGNANO, 2000).

Diferentemente disto, para os místicos, Deus é infinitude imensurável; não se pode dizer quem é ou o que é, pois Ele não pode ser confinado em uma significação. Ao se tomar contato com a literatura mística, evidencia-se sempre a experiência com o indizível. Para os

místicos, este indizível é Deus; é o nome que se dá a ausência do Nome, que recobre o furo dos símbolos linguajeiros (POMMIER, 1997, p. 65). Reafirmando este pensamento, Terêncio (2011, p. 148) irá dizer que “na falta de uma palavra que diria tudo, os místicos se aferram ao Nome de Deus, que supostamente responde pela vacância de uma significação última das palavras”. O nome de Deus se instaura como o Nome da ausência.

De acordo com Lacan (2008 [1972-1973], p. 82), a face do Outro pode ser enxergada através da face de Deus, tendo como suporte o gozo furo. Neste sentido, Deus é o Outro que goza na medida em que o místico se coloca, no momento do êxtase, no lugar de plenitude.

Pode-se enxergar Deus sendo interpretado por Lacan no matema $S(\square)$, isto é, o significante da falta no Outro, que remete ao vazio e o inominável, revelando o limiar do simbólico. O Deus dos místicos corresponde ao furo do Outro, um vazio que nada pode responder (SOUZA, 2008, p. 117-118). Neste mesmo matema, o gozo místico, que, por estar do lado do não-todo, relaciona-se diretamente com o furo do Outro. É pela condição do gozo feminino ser radicalmente Outro que a mulher tem estreita relação com Deus. (LACAN, 2008 [1972-1973], p. 89).

4 *BOOSCO DELEITOSO*: UMA LEITURA DOS DIÁLOGOS DA ALMA

*Aa, aa,aa, oo meu Deus, que cousa som eu a ti, ou que cousa és tu a mi?
Mas qual é a cousa que tu nom és a mi? Que tu és a mi tôdalas cousas*⁶⁰

A vinda de Cristo, para os místicos, não é mais um acontecimento passado, preso a uma data que delimita o início de uma nova era. Para eles, o encontro com Deus pode se repetir para cada indivíduo a qualquer momento, bastando, somente, haver abertura interior para esta experiência (POMMIER, 1997, p. 64). Voltando à Idade Média, período o qual o *Boosco Deleitoso* se insere, sabe-se que a Igreja não via com bons olhos a vivência religiosa individual (LE GOFF, 2010, p. 88-90), pois esta era tida como um verdadeiro celeiro para as heresias e dissensões. Os místicos, apesar de muitos estarem inseridos na instituição, por meio de suas práticas e conselhos denotavam a individualidade da vida religiosa, fazendo com que muitos fossem vistos como suspeitos pela própria Igreja⁶¹. Contudo, não se pode negar que os místicos têm grande parcela na estabilização do cristianismo como religião, pois, por meio de seus encontros com a divindade, eles se tornam pontos de apoio para a verdade da religião que se sustenta por dogmas (POMMIER, 1997, p. 64).

Como visto anteriormente, o *Boosco Deleitoso*, para fins didáticos, pode ser dividido em dois grandes segmentos: o primeiro, do capítulo 15 ao 117, o autor português, leitor de Petrarca, principalmente do *De Vita Solitaria*, procura convencer seus leitores de que a vida apartada do *segre* é o único modo de se alcançar o crescimento espiritual; o segundo segmento, que se inicia no capítulo 118 e termina no 153, narra os progressos de Dom Francisco na vida mística, personagem protagonista da obra; este segmento, de acordo com os vários críticos, considerado de autoria portuguesa, é de longe o mais belo de todo o conjunto da obra⁶². A abordagem que se segue pretende utilizar as contribuições psicanalíticas sobre mística para uma leitura diferenciada do discurso místico do *Boosco Deleitoso*.

⁶⁰ *BOOSCO DELEITOSO*, 1950, p. 336.

⁶¹ Lembra-se o caso de Marguerite Porète, que foi perseguida e morta pela inquisição, devido sua obra mística que disseminava a ideia da busca por uma experiência com Deus de forma mais límpida e individual, em outras palavras, sem a mediação da Igreja (Cf. item 1.3.3.3)

⁶² Lembra-se que os quatorze capítulos iniciais é considerado autenticamente português pela crítica, como os trinta e cinco capítulos finais, acima descritos.

4.1 *O alto monte*

A oitava parte do *Boosco Deleitoso* é composta pelos quinze capítulos finais da obra. O discurso místico a ser analisado nesta pesquisa se encontra de maneira quase total nestes derradeiros capítulos, tornando-se importante uma releitura desta última parte da obra a fim de se conhecer o desfecho narrativo da mesma.

A oitava parte se inicia quando Dom Francisco Solitário, personagem principal da obra, alcança o último estágio da via mística: *O alto monte*, compreendido como o mais alto grau da vida mística, isto é, a contemplação da divindade (BOOSCO DELEITOSO, 1950, p. 311). Em seguida, narra-se o cotidiano no *alto monte*. É possível comparar o dia-a-dia da personagem ao de um monge, pois sua vida se resume à prática do *ora et labora*⁶³; em seguida, nota-se os efeitos extáticos da vida mística, como o alargamento do intelecto, quando a personagem, em êxtase, percebe o verdadeiro sentido da vida e da história da humanidade (BOOSCO DELEITOSO, 1950, p. 312-315).

Novamente a personagem revive a tentação da vã-glória, como aconteceu nos estágios anteriores da via mística: o *boosco nevooso* e o *gracioso campo*. Em contrapartida, Dom Francisco resiste à provação, buscando o caminho da humildade (BOOSCO DELEITOSO, 1950, p. 315-317). A partir disso, a personagem vive mais um momento de êxtase, percebendo que, mesmo nas contrariedades da vida, Deus age com sabedoria onisciente (BOOSCO DELEITOSO, 1950, p. 318-319). Na sequência, vê-se a personagem esquadrihando seu interior, buscando se conhecer, vendo neste ato de reflexão um importante caminho para o encontro com o Absoluto (BOOSCO DELEITOSO, 1950, p. 319-320).

Do capítulo CXLIII ao CLII, tem-se o relato dos vários encontros da alma de Dom Francisco com Deus; estes encontros são narrados numa perspectiva erótica: a alma e Deus são respectivamente esposa e esposo (BOOSCO DELEITOSO, 1950, p. 320-339). O capítulo CLIII encerra a narrativa relatando o momento da morte física da personagem; em seguida, sua alma, agora totalmente desprendida do corpo, passa pelo fogo purificador, a fim de que pudesse ser limpa de toda mágoa; por fim, ela alcança o céu, lugar onde não há mais tristeza, tentações, somente a felicidade eterna ao lado de Deus (BOOSCO DELEITOSO, 1950, p. 339-343). Entende-se esta morte, recompensada pela alegria do céu, como reconhecimento de

⁶³ Frase emblemática atribuída a São Bento, fundador do monaquismo Ocidental. Sua regra monástica, amplamente seguida pelos monges ocidentais, notabiliza a oração comunitária e particular, e também o trabalho manual como prática da vida espiritual do monge.

Deus pelas escolhas acertadas do peregrino, que procurou uma vida ilibada ao lado de Jesus Cristo, após optar pela vida apartada do *segre*.

4.2 O real e o inefável místico

Uma das primeiras características do discurso místico é a evidenciação de um gozo que escapa à comunicação. Para abordar esta questão, Lacan (2008 [1972-1973], p. 82) irá se remeter à mística espanhola Tereza D'Ávila: “basta que vocês vão olhar em Roma a estátua de Bernini para compreenderem logo que ela está gozando, não há dúvida. E do que ela goza?”. Lacan sabe que esta pergunta não admite resposta e, por isso acrescenta: “É claro que o testemunho essencial dos místicos é justamente o de dizer que eles o experimentam, mas não sabem nada dele”. Pommier (1997, p. 65) dirá que “tal ignorância (acerca do gozo) é, pela confissão dos místicos, seu bem mais precioso”.

A alma do peregrino, personagem protagonista do *Boosco Deleitoso*, vivencia esta mesma impossibilidade de dizer sobre seu gozo. No início da oitava parte, quando a alma alcança o *alto monte*, o maior estágio de contemplação, nota-se no trecho citado abaixo a dificuldade da alma em qualificar o ambiente em que passou habitar⁶⁴, denotando que toda a experiência (gozo) vivenciada se torna indizível:

A cobertura da câmara em que assi entrei era tam crara, que a vista trespassava e viia o ceo mui craramente per ela; arredor da câmara, todo o monte era pormar de uuas árvores mui fremosas que pareciom do paraíso. E havia i muitas aves e animálias mui fremosas; **as froles e os frutos nunca faleciam; a fremosura e o odor e o sabor dos frutos nom saberia dizer nem ensinar, senom aquele que os gostasse.** (BOOSCO DELEITOSO, 1950, p. 311 **grifo nosso**).

A iluminação mística que a personagem vivencia parece levá-la para além do conhecimento humano. A alma chega a afirmar que há um alargamento do coração e da mente, fazendo com que toda a experiência escape à linguagem.

(...) a minha mente e o meu coração aas vêzes se ascendia e se alargava em guisa, que a vista e o pensamento do meu coração estendia-se e aguçava-se mui fortemente, pero nom sobrepojava a maneira do poder e do saber e da fôrça da indústria humanal; e aas vezes a minha mente e o meu coração se lamentava em guisa, que o avivamento da fôrça do meu intendimento era alomeado com os raios devinaes em tanto, que trespassava os termos da indústria humanal, pero nom era emalheada a mente aaquêlo que viia per revelaçom de Deus, e era cousa sobre si

⁶⁴ É importante lembrar que a ambiência na obra denota um estágio da vida mística; percebem-se três ambientes distintos no decorrer do segundo segmento da obra. Para maiores esclarecimentos, releer o capítulo 2.1.

mais alta que a alma; e aas vezes a minha mente era emalheada em tal guisa, que me nom nembrava das cousas presentes (BOOSCO DELEITOSO, 1950, p 326).

Em outro momento, a alma se encontra em êxtase devido o encontro íntimo que tivera com Deus; após a narração deste arroubo, a personagem procura objetivar as suas sensações, mas o que resta é o silêncio que se apresenta como um verdadeiro dom para o místico e para aquele que deseja iniciar o mesmo caminho.

E tanto que, com o aficamento e a femença que tiinha em nas cousas de-suso que nom som corporaaes, nom sentia em si que era em carne, nem em corpo, e em tal guisa era a minha alma arrevatadamente posta sobre si, que nom ouvia vozes nenhuas, nem viia nenhuuas cousas, posto que fossem mui grandes, ante meus olhos. **Mas estas cousas taaes nom as podem entender nem tomar senom aquêles que as provarem per si, assi como eu fize, per graça de Deus, com ajuda desta groriosa ifante, que é espelho sem mágoa, em no qual a vista da minha alma, livre e desembargada, recebia estas cousas, maravilhando-se enelas** (BOOSCO DELEITOSO, 1950, p. 334 **grifo nosso**).

E ainda, no trecho que se segue, a impossibilidade das palavras advém diante da grandeza do prazer experimentado com Deus. Não se dispensa a linguagem erótica, plena de sensualidade.

E tanta era a grandeza do mui brando odor e do prazer, que se falar nom pode, e da dulçura, que nom pode seer examinada, que eu nom curava nem desejava haver outros nenhuus nembros, senom aqueles que podessem cuidar em nas coisas celestriaaes. E posto que tevera os pees e as mãos talhados e o nariz e as orelhas e a língua, e tirados os olhos, nom curara delo, nem desejava senom aquilo que havia e sentia em minha contempraçom, em que era partido dos homees e conjunto a soo Deus (BOOSCO DELEITOSO, 1950, p. 335).

O inexprimível se sobressai nos trechos destacados. No âmbito psicanalítico, o inefável se relaciona diretamente a tópica lacaniana do real, isto é, “aquilo que não pode ser representado nem por palavras nem por imagens” (JORGE, FERREIRA, 2007, p. 32). Assim, o inefável místico está relacionado a um gozo que não teve a intervenção do significante: gozo no real como *ex-sistência*⁶⁵ (FERREIRA, 2005, p. 59); dito de outra maneira, o real não permite nenhum tipo de representação, por isso, ao comparecer no simbólico, surge sob a forma de falta de um significante, isto é, o indizível (JORGE; FERREIRA, 2005, p. 31). A impossibilidade de falar sobre seu próprio gozo, que o místico experimenta, é a maneira de como o real se apresenta no simbólico, procurando, de todas as formas se inscrever, mas este registro está fora do âmbito da linguagem e, por isso, sempre faltará algo a dizer.

⁶⁵ O termo *ex-sistência* significa uma existência fora do simbólico, isto é, que não se presentifica na ordem da linguagem.

Voltando ao *Boosco Deleitoso*, observa-se que a personagem procurou de todas as formas descrever o seu gozo: foram retirados, para esta análise, três excertos que confessam o fracasso da linguagem frente à experiência mística, havendo na obra vários outros trechos onde a personagem procura falar de seu gozo. Fica subentendido que o testemunho místico nunca será esgotado pelo significante (NUNES JUNIOR, 2005, p. 91).

Também é preciso considerar que toda experiência mística presente no *Boosco Deleitoso* se apoia em Deus. Como visto no item 3.4 desta dissertação, Deus pode ser interpretado pela matema laciano $S(\square)$, o significante da falta, o próprio vazio. A partir disto, Pommier (1997, p. 65) irá afirmar que “o *élan* místico é indizível porque se funda sobre uma palavra que diria tudo, e diante do Nome de Deus, que se mantém nesse lugar, os outros vocábulos mostram seu despojamento”.

Que pensades? Que pensades vós, quanta era a minha bem-aventurança, quando o Senhor Deus era mui dentro em minha alma e em no meu coração? Oo de quantas trevas era tirado o meu esprito e quantas craridades era reduzido! Oo se soubessedes aquêles compreendimentos de dentro, que som em aquêles segredos mui apartados, que a minha mente compreendia! Oo se soubessedes aquelas luzentes iluminações e aquêles esprandores ferventes e aquêles raios simprezes e aquêles puros lumes e aquêles ardores de vida e aquêles sabores pacíficos e aquêles mui deleitosos dulçores, **entom receberíades e entenderíades cousas nom conhecidas e que nom podem nomear, pero que se podem haver per prova e per experiência.** Oo amigos, se vós soubessedes per prova e per experiência e per gosto estas cousas que ditas hei, cuido que gravemente sofreriades a treevas da nossa vida, assi como eu fazia (BOOSCO DELEITOSO, 1950, p. 336, **grifo nosso**).

A experiência é irreduzível à linguagem, e a obscuridade acerca do êxtase se torna motivo de convite ao leitor para vivenciar o encontro com o tudo e o nada.

4.3 O erotismo e a mística

O amor é tema principal do discurso místico do *Boosco Deleitoso*. Já se afirmou, no item 1.3 desta pesquisa, que a obra analisada repercute as vozes do misticismo nupcial medieval, que tem como seu introdutor Bernardo de Claraval. O fundamento da mística nupcial é o amor que procura estabelecer a unidade entre o eu místico e a divindade.

Ao se abordar o amor, ou em outras palavras, o erotismo, inevitavelmente se retorna às fontes freudianas do *Eros*⁶⁶. Este termo psicanalítico, retirado da mitologia grega, segundo

⁶⁶ A união mística, sob perspectiva psicanalítica, se relaciona ao amor, e, portanto, ao *Eros* (pulsão de vida); mas é imprescindível saber que este sentimento na psicanálise também pode ser abordado a partir de outros encaminhamentos teóricos.

Freud, refere-se à pulsão de vida⁶⁷, isto é, força que impulsiona para a agregação, tendendo sempre a constituir unidades cada vez maiores e a conservá-las. Sendo assim, pode-se afirmar que o *Eros* psicanalítico coloca a vida em constante desdobramento, podendo-se pensar a pulsão de vida como uma força universal, que promove a atração desde a matéria inanimada (por exemplo, a força gravitacional) até a manifestação de sentimentos gregários humanos, tais como o amor, já citado acima, a solidariedade, o carinho etc. Sobre a pulsão de vida, ou *Eros*, Freud (1998 [1920]) dirá que “a libido de nossas pulsões sexuais coincidiria com o *Eros* dos poetas e filósofos, o *Eros* que mantém unidos todos os seres vivos”.

Voltando-se para étimo do termo erotismo, vê-se que esta palavra derivou do substantivo grego *eros*, *érotos*, significando ‘amor sexual’, como também do adjetivo *erótikós*, denotando o sentido de *amoroso*. O latim toma a forma *eroticus* emprestado do grego, chegando ao português *erótico*. Segundo a origem semântica do termo, erotismo está intimamente associado à significação do amor em sua expressão corporal, a união dos amantes por meio do sexo. Portanto, o erotismo denota em si o desejo de encontro com o outro, que se realiza por meio do corpo, a fim de se alcançar a completude, que em sentido psicanalítico é sempre uma miragem.

Para que haja erotismo é imprescindível que o corpo compareça como local de realização da unidade entre os dois amantes. Esta característica é fundamental na mística sponsal. Deus assume a posição de esposo e a alma do místico se declara como a esposa. Para fins analíticos, abordar-se-á o capítulo CXLIV a fim de se observar como se apresenta o desejo de união e a busca de completude proporcionada pela pulsão de vida. Inicialmente, a amada, desejando o encontro com Deus, percebe-se despreparada para se unir a ele; tal situação faz com ela busque abandonar tudo aquilo que a impede para união; deve-se notar nesta atitude a íntima relação entre desejo místico e aniquilamento de si⁶⁸.

Estando eu despercebido e desapostado alguuas vezes pera receber o amado esposo da minha alma per contempraçom, ex a voz do grorioso amado, que batia aa porta da minha alma, dizendo-me:

- Abre-me, irmã minha, esposa minha.

E eu e a minha alma, que nom estava como compria, porque o meu corpo nom estava bem limpo de alguuas cuidações, respondia ao amado:

- Atende uu pouco.

E aas vezes acontecia tardar tamto em alimpar o coração das vaas cuidações, que ele trespassava o portal da porta e da entrada da minha alma. E quando eu abria ao meu amado, já se ele desviara e já trespassara, porque ele é amor singular, e porém

⁶⁷ Deve-se considerar que esta ideia sobre *Eros* desenvolvida por Freud está relacionada à introdução do Segundo Dualismo Pulsional (pulsão de morte X pulsão de vida) descrito na obra *Mais além do princípio de prazer*, publicada em 1920.

⁶⁸ Assunto que será analisado no item 4.3.

nom recebe outro companheiro consigo; e eu começava lançar fora do meu coração as companhias dos arroídos das cuidações, e ele começava já bater aa porta da entrada da minha alma, e ela lhe dizia: “Espera, atende ainda”, pera lançar fora a companha dos estranhos, porque amor singular paga-se do apartamento, e porém me compria lançar fora do meu coração e da minhaalma toda a companha das cuidações, pera me aprender aos abraçamentos do amado. (BOOSCO DELEITOSO, 1950, p. 322).

Como força que impele à unidade, a pulsão de vida age no interior da alma para que ela alcance o objetivo: ser esposada pelo amado. Nota-se a temática da fidelidade conjugal, pois o amor ao amado deve ser singular. Em seguida, a amada continua a se preparar para o encontro nupcial com Deus; e, novamente, esta preparação pré-nupcial assume características de uma busca pela pureza espiritual que está intimamente relacionada à purificação e ao sacrifício:

Oo! quanta tardança eneste atendimento me parecia! E, por pouca que fosse, era mui nojosa, polo grande desejo que padecia do meu amado; e dizia-lhe: “Atende uu pouco, atende em no horto enquanto lanço fora do coração esta companha das cuidações e das afeiçoões, que fazem grande arroído. Atende uu pouco, ante a porta, enquanto se aposta a câmara e o táamo”; e depois que erom lançadas fora as companhas e o táamo apostado, dizia eu ao amado: Atende uu pouco em na câmara enquanto se aposta o leito, enquanto o seo mais de dentro da alma se compõem e aposta e afeita pera a mui grande paz e pera mui grande assessêgo” (BOOSCO DELEITOSO, 1950, p. 322-323).

A alma parece sonhar com o encontro com Deus, seu amado; não se desprezam vocábulos em que o erótico se apresenta como forma de encontro e plenitude:

A minha alma entom ouvia a voz do Senhor Deus, seu esposo e seu amado, quando se nembrava dele; e entom havia grande desejo de o veer e entom o viia, quando se maravilhava da sua majestade e beijava-o polo grande amor que lhe havia e abraçava-o pela grande deleitação que enele havia. Outrossi ouvia a sua voz per revelaçom, que ia crescendo pouco a pouco, ataa que o arroído das cuidações e das afeiçoões todo era apagado, e tam solamente a voz do amado era ouvida, ataa que aquela comapnha do arroído desaparecia (BOOSCO DELEITOSO, 1950, p. 323).

Nota-se, no excerto acima, que a alma retira de sua vida tudo aquilo que a afasta de Deus; conseqüentemente, a voz do amado fica cada vez mais perto; a pulsão de vida age no intuito de unificação, buscando a completude. No trecho a seguir, dá-se o verdadeiro encontro da alma com Deus.

E entom a minha alma soo por soo com o Senhor, seu esposo mui amado; e ela estando soo, viia e oolhava ele soo per contempraçom, e tanto viia a minha alma o seu amado per contempraçom, ataa que pouco e pouco ia esquecendo-se per esguardamento de visom que ante nom soia ver, e maravilhando-se da fremosura do amado. E assi ardia mais e mais com amor e, em cabo, alguuas vezes se acendia, ataa que chegava aa verdadeira simpreza, toda reformada em verdadeira pureza e em

fremosura de dentro; e entom aquela câmara e aquele taámo da morada de dentro da minha alma era apostado de toda parte com púrpura e com bisso alvo de limpeza e com jacinto. Ca em na minha limpeza e jacinto de prudência. E depois que o taámo mais de dentro da minha alma era perfeiramente apostado e ordenado e o amado era dentro metido, crecia a fiúza aa minha alma e tomava grande atrevimento e com grande atrevimento e com grande desejo, que costringia, nom se podia mais deteer, e lançava-se subitamente aos beijos do seu amado e, com os beijos apegados enele, aficava-lhe beijos de devaçom, mui de dentro do coração (BOOSCO DELEITOSO, 1950, p. 323-324).

Observa-se que por meio da linguagem erótica, plena de pulsão de vida, o autor místico demonstra ao leitor a força do verdadeiro amor, no qual se fundem o humano e o divino. A mística sponsal propõe a equiparação do prazer sexual e o êxtase, pois ambos demonstram a capacidade humana de ‘ir além de si’, isto é, de transcender.

4.4 Aniquilamento de si

O tema da aniquilação é recorrente em vários textos místicos. Ela está relacionada a experiência do esvaziamento do eu por meio do desapego à vida material, à possessividade, a fim de alcançar a união com Deus. O aniquilamento pelo qual o místico necessariamente deve passar está relacionado diretamente à via purificativa, já abordado nesta pesquisa (ver item 2.2.3).

Numa perspectiva psicanalítica, o aniquilamento do ser é a capacidade do indivíduo se suprimir no Outro, lugar vazio de significantes, evocando sobre si a ideia de ruptura e de morte. Quinet (2001, p. 81), ao relacionar o amor extático ao amor físico⁶⁹, classifica o primeiro como antinatural, pois faz com que o sujeito perca a sua alma, ao contrário do segundo, que prioriza o encontro das almas; salienta, ainda, que o amor extático é mortificante, entretanto, o místico deseja suas feridas, qualificando-as como desejáveis. No excerto a seguir, a alma, ao chegar ao último estágio contemplativo, percebe a beleza do *Alto Monte*; em seu diálogo com a *groriosa ifante*, afirma que é melhor ser desprezada no *alto monte* e na casa de Deus do que ser honrada no mundo. Nesta interlocução, a personagem se demonstra pronta para se esvaziar de si para encontrar o Outro divino:

E depois que eu foi em aquele lugar, disse ao meu guiador, que se nom partia de mi:
- Esta é a casa do Senhor Deus, firmemente edificada. Boa cousa é que moremos aqui!

E disse aa groriosa ifante:

⁶⁹ O termo *amor físico* não significa corporal, mas *natural*, seguindo o pensamento aristotélico, e consequentemente de São Tomás de Aquino, de que o amor natural é a tendência humana para procurar o Bem (Cf. Quinet, 2000, p. 78).

- Senhora, eu amo muito a fremeura desta vossa casa e este monte, que é lugar da morada do Senhor. Mais me praz seer enjeitado e despreçado enesta casa e eneste lugar e viver enele, que morar honrado em nos paaços dos mundanaes e dos pecadores (BOOSCO DELEITOSO, 1950, p. 311-312).

Quinet (2000, p. 81) ainda salienta que no amor extático não se dá verdadeira importância à caridade; de acordo com o autor, São Tomás de Aquino, importante teólogo da Igreja que cristianizou as palavras de Aristóteles, diz que “para que haja harmonia, é preciso que cada homem deseje o Bem à sua maneira e se esforce constantemente em proporcioná-lo no círculo de ação”. Assim, o amor de Deus e dos homens está em continuidade, constituindo a caridade. Porém, o amor extático põe o místico no centro de tudo, não tendo outro desejo a não ser o de estar plenamente com Deus, esquecendo-se da caridade, que está inserida no âmbito da religião institucional. No *Boosco Deleitoso* há um diálogo que demonstra esta faceta em que a vida contemplativa, isto é, a busca constante do encontro com Deus pela via mística, é exaltada em detrimento da vida ativa, que significa um viver em função da caridade, onde o indivíduo não está no centro das atenções. No diálogo, evidenciam-se os motivos para a vida contemplativa: o ‘deleitar-se em Deus’, “amar o Senhor” e “ser bem-aventurado”; nestes intentos fica expresso o caráter anti-natural do amor no indivíduo místico, no sentido aristotélico do termo, pois a prioridade de sua existência é esvaziar-se de si para estar nas mãos do Absoluto.

Mas, como quer queeu tal pensamento tevesse de todos estes sobreditos, pero, porque os viaa em perigo per razom da vida autiva e trabalhosa que faziom, porém eu, que estava em folgança e em assessêgo, orava a Deus por eles, e ainda me trabalhava pera os tirar da vida trabalhosa e os trazer aa vida de assessêgo e de folgança, que é a vida contemprativa; porque entendia que, como quer que a vida autiva é boa, pero melhor é a vida contemprativa; e como quer que os merecimentos da vida autiva sejom grandes, maiores som os merecimentos da vida contemprativa, porque a vida autiva usa bem das cousas do mundo, mas a contemprativa renuncia o mundo e solamente em viver a Deus; e a vida autiva é em nas obras da justiça e de misericórdia e revolve-se em no proveito do próximo; mas a contemprativa vaga de todo negócio e aficada é soamente em no amor do Senhor; a vida autiva é boa, mas ainda é mizquinha, mas a contemprativa é melhor e bem-aventurada e é mais segura e mais folgada e mais lêda e é semelhante aa vida celestial e é fim de perfeiçom da vida autiva (...) (BOOSCO DELEITOSO, 1950, p. 318).

O gozo do Outro aponta para a satisfação absoluta, de caráter mítico. Por estar fora da linguagem, não há estrutura significante que possa dar conta de sua significação. No gozo místico, o Outro tem o rosto de Deus e este assume seus predicativos, que em última análise se equipara ao vazio, ao nada. O indivíduo, na busca pelo encontro, depara-se com aquilo que lhe é pedido para alcançar seu objetivo: o apagamento de si. É necessário ao místico se perder no nada divino para atingir ao arrebatamento. Terêncio (2011, p. 148) irá afirmar que “no

casamento com essa presença ausente que é Deus, o místico em êxtase perde todas as referências, escapa ao saber”. No trecho abaixo do *Boosco Deleitoso*, nota-se, na descrição da de seu êxtase, que a alma experimenta o apagamento da razão humana para que ela possa somente vivenciar a expressão do lume divino.

Outrossi, aas vezes a minha alma e a minha mente era emalheada e posta como fora de si, quando era arraiada com o lume divinal; e estava pendurada e sospesa, maravilhando-se daquele tam grande esprandor e tam alta fremosura do Senhor. E assi era esbafarida e de todo fora de seu estado e arreatada sobre si mesma, trespassando e sobrepojando tôdolos razoamentos humanaes, ca toda razom humanal era abaixada sô aquêlo que viia a alma do lume da divindade (BOOSCO DELEITOSO, 1950, p. 328).

No decorrer da narrativa, a alma desenvolve a cada momento e a cada situação sua relação com Deus; vê-se que é por meio da renúncia, do aniquilamento de si, que a personagem vivencia a liberdade interior. Como resultado de sua entrega total ao gozo divino, a alma esquece-se de si mesma, não se recordando quem fora e quem era; num alto grau de entrega ao nada divino, fica explícito que a alma se desfaz no Outro. Abordando este caso, Pommier (1997, p. 70) irá afirmar que “a proximidade de Deus significa o apagamento final do corpo, tema universal da mística que conjuga gozo e aniquilamento”.

Entom era esquecida de si meesma, ca lhe nom nembrava de todo em todo quem fora, nem quem era, e arreatadamente era transformada sobre toda cousa mundanal e posta em uu estado de maravilhosa bem-aventurança. E quando a minha senhora groriosa ifante sentia a minha alma seer em tal estado, assi como maravilhando-se, começava cantar, dizendo assi mui docemente:

- Quem é esta que sobe do deserto, avondosa de deleitações espirituaaes e divinaaes, encostada sobre seu amado?

E a minha alma respondia enesta guisa:

- Ifante Senhor, comprida de todo bem, sabede por certo, que eu som aquela que subo e me alevanto agora do deserto com muitas deleitações; ca eu me trespasso sobre mi meesma, per ealheaçom da minha mente, e desemparo mi meesma, ca me nom nembra que cousa foi nem que cousa som, e trespasso-me ataa o ceo, e per contempraçom e devaçom toda som metida e envolvida em nas cousas divinaaes tam solamente (BOOSCO DELEITOSO, 1950, p. 331).

Por fim, o aniquilamento de si vivenciado pelo místico pode ser entendido como o desejo do sujeito de se anular no Outro divino; ao mergulhar na completa alteridade, o indivíduo vivencia a perda da consistência simbólica das coisas, causando a ideia de que há intersecção entre misticismo e o abismo profundo da loucura.

4.5 A passividade mística e feminina

Uma característica manifesta do gozo místico é a sua hipotética passividade. Terêncio (2011, p. 149), citando William James, autor famoso por seu pioneirismo naquilo que hoje se pode denominar *psicologia do misticismo*, afirma que a passividade faz parte de uma das quatro características fundamentais dos estados místicos⁷⁰; em linhas gerais, as experiências místicas se tornam acessíveis por práticas voluntárias, como exercícios ascéticos ou psíquicos, todavia, quando o indivíduo alcança o estado característico, isto é, o êxtase, ele observa sua vontade colocada em suspenso, ou ainda que a divindade fosse a responsável pelo seu arrebatamento extático.

No excerto que se vai ler, a alma de Dom Francisco descreve a grande alegria do êxtase vivenciado, mas afirma não haver participação sua para que tal evento tivesse acontecido, evidenciando uma hipotética passividade.

E esta grande alegria do coração e levantamento eu hei nom per minhas fôrças nem por meus merecimentos, e porém, ifante senhor, a verdade dizedes vós, que subo eu do deserto encostada sobre o meu amado; ca pela tal virtude do meu Senhor Deus som eu levantada em tal e tam alta contempraçom, e nom per minhas fôrças nem per meus merecimentos (BOOSCO DELEITOSO, 1950, p. 332).

Voltando algumas páginas do *Boosco Deleitoso*⁷¹, nota-se em vários momentos que a personagem procura, por meio da penitência, isto é, através dos atos de mortificação interior ou exterior, preparar o caminho para a chegada da divindade. Fica expresso que a pretensa passividade mística, necessária para o encontro com o nada, resulta de um ato que requer esforço.

A passividade ativa do místico procura fazer com o indivíduo se transforme em um receptáculo no qual o ser divino possa preenchê-lo (TERÊNCIO, 2011, p. 151), ou, como no caso da obra portuguesa, a personagem mística se desvaneça em seu estado passivo diante de Deus:

⁷⁰ De acordo com William James (*apud* TERÊNCIO, 2011, p. 24), são quatro características essenciais da vivência mística: a *inefabilidade*, relacionando-se à impossibilidade de comunicar a experiência vivida; a *qualidade noética*, considerada como uma iluminação, uma abertura de sua inteligência para um conhecimento superior; a *passividade*, abordada neste tópico e a *transitoriedade*, isto é, a curta duração de seus estados místicos, que após finalizados, fazem com que o indivíduo retorne ao seu estado de consciência cotidiana normal.

⁷¹ A narrativa da vivência penitencial da personagem pode ser lida em vários trechos da obra portuguesa, principalmente entre os capítulos 121 a 137, quando Dom Francisco Solitário, ao ingressar no *boosco nevooso*, procura se purificar de sua vida pecadora para poder-se encontrar misticamente com Deus.

A mi nembra que, per a graça e o dom de Deus, muitas vezes fui arrebatado em tanto sobrepojamento e excelso em alteza da mente fora de mi, que me esquecia se havia corpo, e a minha mente e a minha alma súbitamente lançava de mi tôdolos sentidos corporaaes e era tirada de tôdaldas cousas materiaaes, em tal guisa que os meus olhos, nem minhas orelhas, nom usavom de seu próprio officio, e o meu coração assi era cheo de pensamentos e de meditações divinaaes e de contemprações espirituaaes, que, muitas vezes, dê-la manhã ataa a fim do dia, nom sabia eu nem me nembrava se havia comido; e em no dia seguinte, duvidava se comerano dia diante (BOOSCO DELEITOSO, 1950, p. 334-335).

Abordando as múltiplas aproximações entre a mística e o feminino, Pommier (1997, p. 71) dirá que ambos necessitam de uma expectativa particular, “essa passividade diante do Outro, que, como preço dessa submissão, permite o acesso a um certo gozo”. Em seguida, afirmará que

O místico serve a Deus, oferece-se a Ele, seu corpo suporta sua vacância. Uma mulher abriga a causa do desejo de um homem: ela é, nessa medida, a vestimenta de sua fantasia. Em ambos os casos, trata-se de se fazer o suporte daquilo que é o desejo, a fantasia de um estranho.

4.6 A *alma* e a testemunha do discurso místico

Para que a experiência extática seja declarada como verdadeira pelas autoridades religiosas, recorrentemente os místicos precisam do testemunho de um confessor que certifique suas palavras e visões; a não ser quando este místico já é considerado um grande teólogo pela Igreja, como Bernardo de Claraval, Guilherme de Saint-Thierry, entre outros citados neste trabalho.

Quando se observa a mística feminina, percebe-se a vivência de um misticismo onde se multiplicam os êxtases, visões e revelações privadas; a Igreja, sempre temendo perder o monopólio religioso, procurou acompanhá-las, a fim de avaliá-las em suas práticas religiosas (MAÎTRE apud Nunes Junio, 2005, p. 60). Como exemplo, as principais figuras da mística feminina medieval abordadas nesta pesquisa tiveram o testemunho de confessores que atestavam suas experiências (item 1.3.2). Muitas místicas só começaram a relatar seus êxtases após a ordem de seus confessores.

A testemunha, como personalidade que tem a função de avalizar a experiência extática do místico e transmiti-la à sociedade, está na ordem do falo, isto é, tem por missão inseri-la no universo da linguagem (POMMIER, 1997, p. 72). Pommier dirá que “o secretário, o

hagiógrafo, o confessor constituem esse ponto de apoio viril além do qual, apenas, a extática está no excesso sem soçobrar na loucura⁷², e ainda afirma que

A testemunha é necessária à experiência. Ela a precede, porque é preciso que já esteja lá para que, mais além dela, a abstração divina seja convocada. A relação com a testemunha e, para além dela, com a sociedade dos homens, significa que o gozo supremo é endereçado não ao homem, mas a Deus. Deus é convocado ao próprio lugar onde a testemunha fica com sua pena, seu pincel, seu martelo de escultor, trabalhando para alcançar aquilo que atravessa a mística (POMMIER, 1997, p. 73).

No *Boosco Deleitoso* a personagem principal, Francisco Solitário, é masculina. Mas, como já dito acima, o gozo místico necessariamente coloca o indivíduo do lado do não-todo; de forma inevitável, Dom Francisco, para vivenciar um gozo além, situa-se do lado feminino, para poder conter o Nada que é Deus. Lembra-se o caso de São João da Cruz, citado por Lacan (Cf. 2008 [1972-1973], p. 81), que, apesar de seu Falo, objeto que poderia atrapalhar-lo no seu encontro místico, ele experimentou a ideia de que deve haver um gozo que esteja mais além.

No excerto abaixo, vê-se a narração do momento em que a alma de Dom Francisco supera todos os atributos humanos, que em âmbito psicanalítico se relaciona à ordem fálica, à ancoragem simbólica, conseguindo vislumbrar o gozo que está além:

E a vista da minha alma trespassava tôdalas nuveens e escoridades do revolvimento mundanal, e eu suspendia e pendurava a minha alma a êsto, que assi podia veer enesta vida presente, pera mais esguardar e contemplar aquêlo que esperava aa veer em na vida do paraíso, em que ora som (BOOSCO DELEITOSO, 1950, p. 321).

Deve-se atentar que a alma feminiliza a personagem, tornando-a capaz de ser esposa de Deus.

Outrossi, me trabalhava, com grande desejo, estar prestes pera receber o meu verdadeiro esposo da minha alma, amiga do meu amado, e pera o receber quando veesse e chamasse. E enesto era o meu grande cuidado, que quando ele veesse sùbitamente, nom achasse a minha alma desapostada, em guisa que nom podesse entrar enela (BOOSCO DELEITOSO, 1950, p. 321-322)

Dom Francisco é o homem que reproduz a experiência a que sua alma se submete; no excerto a seguir, nota-se a diferença precisa entre o *eu* de Dom Francisco e a sua alma, observando, ainda, que o *eu*, pertencente ao simbólico, torna-se secretário de sua própria alma feminina. Pommier (1997, p. 74) dirá que o homem místico é dois em um, feminino e

⁷² O autor comenta aqui a proximidade entre o místico e o psicótico.

masculino, ao contrário da mulher mística que requer um confessor para ancorá-la à ordem fálica, pois somente a sua alma é mulher diante de Deus, e não seu corpo ou seu lado intelectual, visto que o místico não está na psicose, relembrando o caso de Schreber⁷³.

Eu e a minha alma, que nom estava como compria, porque o meu corpo nom estava bem limpo de alguuas cuidações, respondia ao amado:

- Atende uu pouco.

E aas vezes me acontecia tardar tanto em alimpar o coraçõem das vaãs cuidações, que ele trespassava o portal da porta e da entrada da minha alma (BOOSCO DELEITOSO, 1950, p. 322).

No excerto abaixo, novamente se evidencia a diferenciação entre alma e o *eu* do místico, podendo-se notar que este agia verdadeiramente como diretor de seu lado feminino, aconselhando sua alma a praticar alguns atos espirituais para que se retornasse os prazeres celeste do encontro místico:

Mas como quer que a minha alma, estando no corpo, recebia tanta graça do Senhor Deus, como vos contei, pero alguuas vezes lhe era tirada, que a nom havia aaquelas sazoões que havia em costume de lhe viir. Mas quando eu êsto sentia, trabalhava-me de fazer alguua cousa que me ajudasse pera a cobrar, e começava de meditar e pensar em meu coraçõem em cousas espirituais, com que repairasse e retornasse o prazer do meu coraçõem. E poinha ante os olhos da minha alma a renembrança dos beneficios e os doões de Deus, que dele recebera, e per tal renembramento demovia e aficava me meesco, pera dar graças profundas e devotas ao Senhor Deus, aas vezes, com grande afeiçom cantava espiritualmente louvores ao Senhor Deus (BOOSCO DELEITOSO, 1950, p. 332-333).

Para alcançar o gozo que está além, torna-se necessário, ao homem místico, como é o caso de Dom Francisco Solitário, abandonar seu papel viril diante de Deus. Assim, a feminilidade se impõe como a única esposa possível do Nome de Deus, enquanto puro significante (TERÊNCIO, 2011, p. 153).

4.7 O feminino, o místico e a relação com o Outro

A proximidade entre a mulher e o indivíduo místico se encontra na possibilidade de ambos se relacionarem com o Outro. O feminino e o místico se enunciam pelo não-todo e por

⁷³ Daniel Paul Schreber (1842-1911) foi doutor em direito, pessoa influente no cenário político da Alemanha. Num dado momento de sua vida, Schreber começou a sofrer alucinações, que de acordo com Freud, após ler sua biografia, classificou-a de psicose; em suas alucinações, assumia atitude feminina em relação a Deus, sentindo-se sua esposa, tornando-se objeto nas mãos da divindade. A psicose, em linhas gerais, pode ser classificada como a identificação do sujeito ao desejo da mãe; por não poder ser o falo que falta à mãe, resta ao indivíduo ser a mulher que falta aos homens, ou, como no caso de Schreber, ser a mulher de Deus (LEITE *aupd* TERÊNCIO, 2011, p. 118). No caso da mística, o indivíduo feminiliza a sua alma, diferente do psicótico, que feminiliza todo seu corpo por meio de um gozo totalmente passivo (TERÊNCIO, 2011, p. 126).

isso não podem se escrever; por esse *A Mulher* ser barrado é que existe interação com o Outro S(□). Lacan (2008 [1972-1973], p. 89) dirá que “é na medida em que seu gozo é radicalmente Outro que a mulher tem mais relação com Deus do que tudo que se pôde dizer na especulação antiga (...)”. Deus se torna o nome do indizível.

Nesta pesquisa, relatou-se, rapidamente, a história de alguns místicos importantes na Idade Média, personalidades que comungam com as ideias e o misticismo do *Boosco Deleitoso*. Quando se compara a mística esponsal feminina e o misticismo praticado por homens, nota-se que a primeira busca na carnalidade a descrição mais aproximada daquilo que vivencia. Naturalmente, a Igreja, que reside no lado fálico e simbólico, não compreendendo os arroubos místicos de muitas destas mulheres, optam por acusá-las de heresia. Em rápida análise, verifica-se a diferença entre o Deus institucionalizado pela religião e o Deus dos místicos; o primeiro é fundado no simbólico, baseado na representação da linguagem; exemplifica-se esta condição pela imposição do dogma, que pode ser entendido como uma organização ideológica que delimita a divindade e, automaticamente, a crença religiosa⁷⁴.

Esta dualidade também se evidencia no próprio embate na Idade Média entre a Teologia, termo que aparece com Abelardo (LE GOFF, 2010, p. 91) para evidenciar um saber racional relacionado a Deus, e a Mística, que despontava no século XII como uma possibilidade de se conhecer a Deus de forma mais instintiva e sensível (LE GOFF, 2010, p. 94). Bernardo de Claraval e companheiros do misticismo monástico masculino, por estarem na condição de teólogos e doutores da Igreja, tinham uma mística que se adequava à instituição, mas que não estavam completamente presos ao simbólico, pois até a religião necessita de transcendência para existir. Mas a mística feminina excede em demasia os limites estabelecidos, sendo perseguida, na Idade Média, por tal conduta; as mulheres místicas evidenciam a existência de um Deus ilimitado, que não pode ser nomeado, pois está no real, isto é, no impossível de se transmitir.

Na Idade Média, Hildegarda Von Bingen, uma mística beneditina do século XII, já afirmava que o “estado de mulher é o caminho mais curto em direção a Deus” (apud POMMIER, 1997, p. 71). Em âmbito psicanalítico, o feminino anuncia o real por meio de sua relação com o Outro, que é nomeado Deus. A personagem do *Boosco Deleitoso* traz consigo toda tradição da mística esponsal medieval (e feminina) quando evidencia o tema do “ir-além

⁷⁴ No dicionário teológico enciclopédico, define-se dogma como “doutrina na qual a Igreja, quer com um juízo solene, quer mediante o magistério ordinário e universal, propõe de maneira definitiva uma verdade revelada, em uma forma que obriga o povo cristão em sua totalidade, de modo que sua negação é repelida como heresia e estigmatizada com o anátema”. (PACOMIO (Org.), 2003, p.210)

do humano” proporcionado pelo encontro com o Outro divino; no excerto abaixo, a alma descreve um dos vários momentos em que experimenta o êxtase; a personagem se sente iluminada por Deus e, por isso, muito próxima a ele; o resultado desta aproximação é a vivência de um estado sobre-humano e, por que não, dizê-lo feminino, justamente por essa relação íntima com o real, o *não-dito*:

Bem assi fazia a fôrça e a virtude do entendimento da minha alma alomeada com o dom de Deus, quando era sospesa: veendo e maravilhando-se em na contempraçom daquelas cousas divinaes que entendia, entom se estendia ela mais. E quanto mais era aduzida e levada aas cousas mais altas e mais maravilhosas, tanto se mais estendia; e quanto mais era afastada das cousas baixas, tanto era mais pura em si mesma e tanto se achava mais sutil pera as coisas mais altas. Mais em este levantamento da minha mente e da minha alma, sempre ela crecia pera cousas mais altas e, **crecendo assi per grande espaço, em-fim alguuas vezes trespasava os termos da força e da natureza humanal, recebendo e tomando em si taaes cousas, quaaes em virtude humanal nom podia em si receber** (BOOSCO DELEITOSO, 1950, p. 329 **grifo nosso**).

A visita de Deus à alma faz com que o intelecto da personagem seja tocado pela inspiração divina; na descrição deste encontro, evidencia-se a suspensão da ordem fálica, regida pelo simbólico, isto é, pelo lado racional da personagem (designndado pelo termo *inteleitoal*), para que o Outro divino instaure o real na experiência mística:

E com grande prazer do coração, cantava louvores do Senhor Deus e, fazendo eu esto, entom estrava e aparelhava a carreira, pera receber a minha alma o Senhor Deus, que viinha a ela e a visitava; ca, com a voz do cantar dos louvores do Senhor Deus, o meu coração era tangido dentro em si meesmo, e o espirito se lançava enele arrebatadamente e entom era ele espiritualmente afeiçoado, e enquanto o meu sentido inteleitoal do intendimento era abrido per espiiraçom divinal, entom se repairava em no meu intendimento e em na minha alma a graça da contempraçom, que havia em costume (BOOSCO DELEITOSO, 1950, p. 333).

O feminino é definido pelo *não-todo* fálico, isto é, por se posicionar do lado do S(□); o místico, por testemunhar o gozo que não se restringe ao falo, declara a verdade do gozo feminino.

4.8 O amor místico e o amor cortês

O século XII viu o desenvolvimento, em âmbito literário, do amor cortês, e na esfera religiosa, o amor místico (FERRATER MORA, 2004, p. 110). Ambas as tipologias amorosas apresentam entre si a questão da impossibilidade como peculiaridade (NUNES JUNIOR,

2005, p. 39). Auerbach (1972, p. 119) chega a afirmar que o nascimento do amor cortês na Literatura está relacionado ao advento do movimento místico cristão do século XII.

Observando o seu aspecto estrutural, nota-se no amor cortês que “os apelos do trovador colocam-se alto, num plano de espiritualidade, de idealidade ou contemplação platônica, mas entranham-se-lhe no mais profundo dos sentidos: o impulso erótico situado na raiz das suplicas transubstancia-se, purifica-se, sublima-se” (MOISÉS, 1973, p. 25). Ferreira (2008, p. 37) afirmará que

O amor cortês cultuou um sofrimento sublime, fundando uma escola de “Infelicidade d’Amor” que irá influenciar, durante muitos séculos, a literatura do Ocidente. Amor cortês na poesia trovadoresca é sinônimo de amor impossível. O trovador ama para se colocar a serviço da Dama, que o aceita como amante, mas não como amado.

Em domínio psicanalítico, pode-se abordar o amor cortês e o amor místico sob o prisma da sublimação, termo que significa “a capacidade plástica da pulsão de mudar de objeto e de encontrar novas satisfações” (NASIO, 1997, p. 88). Lacan (2008 [1959-1960], p. 137) irá afirmar que a sublimação “eleva um objeto (...) à dignidade de Coisa⁷⁵”. A sublimação evidencia a inacessibilidade do objeto amado; a impossibilidade de se alcançar tal objeto se concretiza em sofrimento, passando a ter valor de um gozo para além do falo (FERREIRA, 2008, p. 37); esta impossibilidade irá relembrar a frase impactante de Lacan: “a relação sexual é impossível⁷⁶”. A sublimação, portanto, é uma forma de satisfação não-sexual da pulsão, quando um objeto comum, banal, assume posição especial, sendo reconhecido como o objeto do desejo.

Ferreira (2008, p. 56) explicará que no amor cortês

A Dama, enquanto objeto impossível, é elevada à categoria de sublime para ser nomeada pelo significante com valor de Coisa (*Das Ding*). Só pela via do significante é que se pode nomear, não o que falta, mas a existência da própria falta. Se através da palavra aponta-se para uma falta sem poder significá-la, logo, entre a nomeação e a aparição do objeto, instaura-se uma hiância. A Coisa como significante é efeito da existência da linguagem e a Coisa como objeto pertence ao registro do real e, como tal, está para além da linguagem. O que está para além da linguagem só pode ser nomeado através dela como impossível. A sublimação não tem outra função senão permitir ao homem se referir à Coisa, isto é, colocá-lo entre o real e o significante. O que permanece no centro deste intervalo é um vazio.

⁷⁵ Coisa – *das Ding* freudiano – é o objeto perdido que, se existisse, seria responsável pela satisfação absoluta do ser humano.

⁷⁶ Segundo Jorge e Ferreira (2007, p. 55), este aforismo afirma que não há complementaridade entre os sexos; observa-se recorrentemente na clínica lacanianiana a falta de esperança na complementaridade. Portanto, ao afirmar que a relação sexual é impossível, Lacan explicita que o ser humano não pode alcançar o gozo pleno dos corpos (FERREIRA, 2004, p. 14).

A Dama, sempre inalcançável, vela a verdade do intolerável encontro do hipotético do sujeito com o objeto último do seu desejo – *das Ding* (CRUXÊN apud TERÊNCIO, 2011, p. 165). “O amor cortês é, com efeito, uma forma exemplar, um paradigma de sublimação” (LACAN, 2008 [1959-1960], p. 156).

Há a atuação da sublimação no discurso místico. Como aponta Terêncio (2011, p. 165), o amor do trovador pela Dama é substituído pelo amor do místico a Deus, isto é, ao invés da Dama, no misticismo é Deus a ocupar o lugar da Coisa, entendida como objeto último do desejo, lugar mítico, ponto de felicidade absoluta.

No *Boosco Deleitoso*, percebe-se indiretamente esta caracterização de Deus como a Coisa (*das Ding*) perdida para sempre quando a personagem luta de todas as formas para alcançá-lo, mas sempre se esbarra nas suas próprias limitações, nos seus pecados, atitudes que impedem diretamente o encontro entre ambos. Como a Dama, Deus é visto como aquele que tem a posse de todo bem: a vida eterna; no excerto a seguir, esta característica idealizada da divindade é expressa pelo anjo guiador da personagem, que a convida a buscar este encontro com a felicidade absoluta: “(...) vem-te pera Jesu Cristo, nosso Deus, e serás alumeado e tua face nom será confundida. E serás libre da morte infiinda e possuirás vida bem-aventurada por sempre, e resprandecerás com a luz da devindade perduràvilmente” (BOOSCO DELEITOSO, 1950, p. 285).

Tanto no amor cortês quanto no amor místico, o amante precisa se exercitar numa difícil ascese para a posse do objeto, sempre expresso como inacessível. Para conquistar Deus, o místico oferece seu próprio corpo, suas vontades, podendo esta atitude ser entendida como uma verdadeira prática devocional, comparável à ascese do amor cortês:

ca (na vida solitária, na busca por Deus), se bem pensasses estas cousas que te heiditas, nom tam solamente leixarias as riquezas e as outras cousas do mundo, mas ainda o teu corpo darias a quaaesquer aspereza e tormentos e aa morte, por escapar de tanto mal e gaanhar tam grandes beens (BOOSCO DELEITOSO, 1950, p. 285).

Como afirma Pommier (1997, p.67), o Deus dos místicos pode ser considerado uma das faces da Coisa, pois ele pode ser visto como criação do sujeito místico que sublima, isto é, que bordeja o furo (TERÊNCIO, 2011, p. 167). Lacan dirá que todo criador enfrenta os efeitos maléficos de um vazio constituinte, dando como resposta a este vazio da Coisa a

criação de um objeto em seu lugar⁷⁷; da mesma forma que um artista cria um objeto de arte, o trovador cria a sua Dama e o místico cria o seu Deus (TERÊNCIO, 2011, p. 167).

No capítulo CLII, o penúltimo da obra, percebe-se o desejo ainda latente na personagem, apesar de toda a experiência mística vivenciada. O desejo está relacionado ao anseio de satisfação no absoluto (ROUDINESCO; PLON, 1998, p. 146); Lacan (1998, p. 634) afirma que “o desejo do homem é o desejo do Outro”; esta afirmação explica a abertura do homem para o real e o problema da *falta*, que se inscreve na subjetividade por meio do simbólico, originando ao desejo. Fica evidente, na leitura, que, por mais gratificante que seja a experiência mística vivida pela personagem, há ainda uma falta que persistirá no sujeito, impelindo-o sempre a buscar Outra coisa. No texto literário, esta busca é verificada no próprio desejo extremo da morte, visto como mais uma possibilidade de experiência para se alcançar o Outro:

- Fremoso e aposto és tu, meu amado; tira-me depós ti, e eu correrei em odor dos teus inguentos; porque, assi como deseja o cervo as fontes das águas, assi desejo a ti, meu Senhor Deus. Grande sede e grande desejo hei de ti, Senhor Deus, fonte viva. **Quando irei e aparecerei ante a tua face? Quando me trespassarei ao lugar da tua celistrial grória e tua morada e maravilhosa casa da tua majestade, em que veja tua face craramente? Quando serei avondado e farto? Certamente, Senhor, eu nom posso seer farto, nem minha alma avondada, senom quando vir a tua grória, que é a tua face. Senhor, tira-me desta carne e leva-me pera tua grória** (BOOSCO DELEITOSO, 1950, p. 339, **grifo nosso**).

No último capítulo da obra, a personagem alcança seu último pedido, a morte, que, de acordo com o cristianismo, é o início de uma vida eterna ao lado de Deus:

Estando a minha alma mui alegre razoando-se com o seu mui amado e seu esposo Jesu Cristo e Deus verdadeiro, saiu-se do meu corpo, e o meu confortoso companheiro e guardador mui previsto e guiador mui dereito, que nunca se de mi partia, tomou a minha alma e levou-a mui alegre pera a terra perdurávil, e ia cantando com ela mui docemente. Passamos per uu mui grande foco e eu senti que, passando per ele, ficou a minha alma toda apurada e limpa, em tal guisa que nom ficou em ela mágoa nehnuua. E a minha alma sentiu o fogo, mais foi mui pouco o sentimento, porque tam tostemente passou per aquel fogo como a seeta que lança o beesteiro polo aar; e chegamos a uua mui fremosa cidade, que havia tôdolos muros de pedras priciosas quadradas, e as portas dela erom de mui alvo aljôfar e entramos pólas portas, e tôdalas praças eram estradas de mui puro ouro.

Na vida eterna, não há mais lugar para o desejo e para a falta, apesar de haver, para cada indivíduo, uma morada própria, que denota a recompensa adequada pelas atitudes

⁷⁷ Este objeto, de acordo com Terêncio (2011, p. 166), é o objeto *a*, objeto faltoso, perdido, que o sujeito busca incessantemente reencontrar. Ele não existe enquanto tal, é uma negatividade preenchível por qualquer objeto da realidade.

quando em vida: “E como quer que nom seja igual a grória de todos, pero o prazer é comum a todos em tal guisa que cada uu há abastança sem nenhuua míngua e sem nenhuu desejo de mais haver” (BOOSCO DELEITOSO, 1950, p. 341).

Em seguida, a alma revela como são vivenciados os sentimentos humanos na eternidade:

Ali nom é nenhuu mal nem nenhuua door, e todo bem nom falece. Ali é luz sem desfalecimento, prazer sem gimido, desejo sem pena, amor sem tristeza, fátura sem fastio, saúde sem vício, vida sem morte, vigor sem fraqueza. Ali todos ham uu prazer e uua caridade (BOOSCO DELEITOSO, 1950, p. 341).

Nota-se nestes excertos finais a atuação da pulsão de morte em busca da *das Ding*. É a partir do Segundo Dualismo Pulsional, que contrapõe Eros (pulsão de vida) e Thanatos (pulsão de morte), que Freud irá explicar a dinâmica subjetiva do indivíduo, cuja tendência fundamental é fazer retornar todo ser vivo ao estado inorgânico:

Se é verdade que – em alguma época incomensuravelmente remota e numa forma que não podemos imaginar – a vida se originou da matéria inorgânica, então, de acordo com a nossa suposição, deve ter surgido um instinto⁷⁸ que procurou eliminar a vida novamente e restabelecer o estado inorgânico. Se reconhecemos nesse instinto a autodestrutividade de nossa hipótese, podemos considerar a autodestrutividade expressão de um instinto de morte que não pode deixar de estar presente em todo processo vital (FREUD, 1976 [1920], p. 133).

A pulsão de morte, em Freud, pode ser entendida como a pulsão por excelência, pois busca reduzir a tensão do organismo ao menor nível possível: é a busca pela *das Ding*. Em Lacan, a pulsão de morte pode ser entendida como vetor que tem como única direção a satisfação absoluta: o gozo (TERÊNCIO, 2011, p. 193).

Numa tentativa de explicação pelo viés psicanalítico, vê-se na concretização da morte da personagem a própria pulsão de morte a agir, direcionando-a para a cessação total de toda e qualquer tensão; é o gozo mítico, perfeito e incestuoso produzindo imagens absolutas, evidenciando a entrada definitiva do real na vida da personagem.

⁷⁸ Entende-se a palavra *instinto* por *pulsão*; há divergências na tradução sobre o termo correto. Optou-se, nesta pesquisa, pelo termo *pulsão*, devido ao uso consagrado do mesmo na ampla literatura psicanalítica.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Observando o percurso desta pesquisa, pode-se notar que o *Boosco Deleitoso* dialoga com a tradição mística esponsal da Idade Média. Essa obra da literatura portuguesa é um testemunho da experiência de um gozo mais-além do falo.

O estudo da espiritualidade medieval permitiu observar o advento da mística como possibilidade de encontro do homem com Deus. A Idade Média, período no qual o *Boosco Deleitoso* foi redigido, tinha a religião como elemento norteador do pensamento humano. A busca por um encontro com Deus era um fato constante. Observou-se que a Igreja, após se estruturar como instituição que trata do sagrado, controlava o ‘acesso’ a Deus, não permitindo a pluralidade das práticas espirituais.

O crescente apelo ao racional necessitava de equilíbrio. Bernardo de Claraval, notando esta instabilidade entre fé e razão, inicia um movimento místico, para promover o lado ‘emotivo’ da religião. Como efeito, a mística se torna uma possibilidade de encontro com a divindade através de uma expressão mais livre em relação à outras práticas espirituais.

Na história medieval, a mística nasce em âmbito monástico com Bernardo de Claraval. É preciso salientar que, apesar de ter certa liberdade de expressão, estava de alguma forma sob o controle da Igreja. Porém, com o passar do tempo, o misticismo excede as paredes dos mosteiros e começa a ser praticado por leigos e beguinhas, passando a ter uma manifestação mais autônoma.

Portanto, pode-se observar um misticismo esponsal de caráter monástico e outro de características leigas, praticado amplamente por mulheres. Nesta pesquisa, pode-se notar que o *Boosco Deleitoso* é influenciado por estas duas tipologias místicas. A estruturação do itinerário místico da obra portuguesa sofreu influência de Bernardo de Claraval e seus seguidores da mística monástica; os principais temas abordados são a humildade e a releitura do *Cântico dos cânticos*. Com o misticismo feminino, a obra portuguesa é influenciada na elaboração da linguagem, constituída a partir do erotismo. Como se notou durante esta pesquisa, a mística feminina é uma mística do corpo. O *Boosco Deleitoso* da mesma forma evidencia a fruição corporal para abordar os êxtases da alma ao se encontrar com Deus. Pode-se concluir que a mística feminina é mais autêntica em relação àquela praticada no mosteiro, pois não está obrigada a se enquadrar nos ditames da Igreja, sendo, por isso, considerada também muito mais bela.

É importante observar que o erotismo da mística feminina presente na obra portuguesa vai ser também o *gérmen* da mística ibérica, e é a partir deste misticismo que Lacan irá discorrer sobre o tema, abordando Tereza D'Ávila e João da Cruz.

É a partir do real que o gozo místico pode ser entendido. Como diz Jorge (2008, p. 97), “o real é precisamente aquilo que escapa a esta realidade, o que não se inscreve de nenhum modo pelo simbólico”, sendo, portanto inassimilável. Lacan, em seu *Seminário 20*, abordou o gozo místico que ele define como gozo no furo.

Hadewijch de Antuérpia, João da Cruz e a estátua de Bernini, retratando o êxtase de Santa Teresa D'Ávila são dados como ilustração do gozo místico no *Seminário 20*.

Ao analisar o *Boosco Deleitoso* sob o viés psicanalítico, abordando a questão do gozo, notou-se que o traço marcante da expressão mística é o êxtase, que é conseguido através do aniquilamento e da passividade (afânise do sujeito) diante do Outro, representante de Deus, ao qual se entrega o corpo em chamas.

Considerando esta gama de interpretação, pretendeu-se colaborar com uma abordagem diferenciada do *Boosco Deleitoso*, demonstrando a experiência mística como uma fantasia, em que a experiência da própria morte leva o sujeito com seu corpo incandescente ao absoluto, ao indivisível e ao indizível.

REFERÊNCIAS

- ABBAGNANO, Nicola. *História da Filosofia*. Tradução: António Borges Coelho, Franco de Sousa e Manuel Patrício. 5. ed. Lisboa: Editorial Presença, 1999. v.3.
- _____. *Dicionário de Filosofia*. Tradução: Alfredo Bosi. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- ANCILLI, Ermanno. La mística: Allá ricerca di uma definizione. In: LA MÍSTICA. Fenomenologia e riflessione teológica. Roma: Città Nuova. 1984. v.1.
- AUERBACH, Erich. *Introdução aos estudos literários*. 2. ed. Tradução de José Paulo Paes. São Paulo: Cultrix, 1972.
- BEATTIE, Tina. *Reflexões teológicas: corporalidade e misticismo*. Tradução de Gentil Tilton. *Concilium: Revista Internacional de Teologia*, Petrópolis, v. 38, n. 295, p. 73-83, 2002. Corpo e Religião – (Parte II) Reflexões teológicas e históricas.
- BERNARDO DE CLARAVAL. *De diligendo Deo: Deus há de ser amado*. Tradução Mateo Raschietti. Petrópolis: Vozes Editora, 2010.
- BOOSCO delectoso (séc. XVI). Compilado por Augusto Magne. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, 1950.
- BORRIELLO, L et al. *Dicionário de mística*. Coordenação de tradução: Luis Miguel Duarte e Honório Dalbosco. São Paulo: Edições Loyola, 2003.
- BRAGA, Teófilo. *História da literatura portuguesa*. 3. ed. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2005. v. 1.
- CATARINA DE SENA (1347-1380). *O diálogo*. Tradução: João Alves Basílio. São Paulo: [s.n.], 1984.
- CAVALCANTI, Geraldo Holanda. *Cântico dos cânticos: um ensaio de interpretação de suas traduções*. São Paulo: Ed. da USP, 2005.
- CHAVES, Maria Adelaide Godinho Arala. *Formas de pensamento em Portugal no século XV: esboço de análise a partir de representações de paisagens nas fontes literárias*. Lisboa: Ed. Livros Horizonte, 1969.
- CIRLOT, Victoria; VEGA, Amador. *La mirada interior: escritoras místicas y visionárias en la Edad Media*. Madrid: Ed. Siruela, 2008.
- COELHO DOS SANTOS, Zulmira. A presença de Petrarca na literatura de espiritualidade do século XV: o Boosco Delectoso. In: CONGRESSO INTERNACIONAL BARTOLOMEU DIAS E A SUA ÉPOCA: ESPIRITUALIDADE E EVANGELIZAÇÃO, 5., 1989, Porto. *Actas*. Porto: Universidade do Porto, 1989.

DÖR, Joël. *Introdução à leitura de Lacan: o inconsciente estruturado como linguagem*. Trad. Carlos Eduardo Rei; supervisão e rev. Técnica de trad. Cláudia Corbisier. Porto Alegre: Artes Médicas, 1989.

_____. *Introdução à leitura de Lacan: estrutura do sujeito*. Trad. Patrícia Chittoni Ramos. Porto Alegre: Artes Médias Sul, 1995. 2 v.

DUBY, Georges. *O tempo das catedrais*. Tradução: José Saramago. Lisboa: Editorial Estampa, 1978.

EDITH Stein: uma vida polifacética. Direção de Maria Clara Bingemer. São Paulo: Paulus, 2012. 1 videodisco (48min), NTSC, son., dolby digital, color. (Místicos contemporâneos, 3).

ELIADE, Mircea. *Aspectos do mito*. Rio de Janeiro: Edições 70, 1989.

FAGES, Jean-Baptiste. *Para compreender Lacan*. Tradução de MD Magno e Georges Lamazière. Rio de Janeiro: Editora Rio, [19--].

FERRATER MORA, José. *Dicionário de Filosofia*. 2. ed. Tradução Maria Stela Gonçalves. São Paulo: Edições Loyola, 2004. t.1.

FEUERBACH, Ludwig (1804-1872). *A essência do Cristianismo*. Tradução: José da Silva Brandão. 2. ed. Campinas: Papirus, 1997.

FERREIRA, Nadiá Paulo. *O Amor na literatura e na Psicanálise*. Rio de Janeiro: Dialogarts, 2008.

_____. *Amor ódio & ignorância: literatura e psicanálise*. Rio de Janeiro: FAPERJ, ContraCapa Livraria, Corpo Freudiano do Rio de Janeiro, 2005.

_____. *A teoria do amor na psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2004.

FIGUEIREDO, Fidelino de. *História Literária de Portugal (século XII-XX)*. Rio de Janeiro: Editora Fundo de Cultura, 1960.

FRANCO JÚNIOR, Hilário. *As Cruzadas*. 6. ed. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1989.

_____. *Idade Média: nascimento do Ocidente*. São Paulo: Brasiliense, 2006.

FREUD, Sigmund. Delírios e sonhos na Gradiva de Jensen (1907). In _____. *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud: edição standard brasileira*. 2. ed. Rio de Janeiro: Imago, 1988. v.11.

_____. *O Moisés de Michelangelo (1914)*. In: _____. *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud: edição standard brasileira*. Rio de Janeiro: Imago, 1996. v.13, p. 249-280

FREUD, Sigmund. Além do princípio de prazer (1920). In: _____. *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud*: edição standard brasileira. Rio de Janeiro: Imago, 1998. v. 18.

_____. A feminilidade (1932). In: _____. *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud*: edição standard brasileira. Rio de Janeiro: Imago, 1982. v. 22.

GILSON, Etienne. *A filosofia na Idade Média*. Tradução: Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

GRAEF, Hilda. *Historia de la Mística*. Barcelona: Editorial Herder, 1970.

GRÜN, Anselm. *Mística: descobrir o espaço interior*. Tradução: Luiz de Lucca. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012. p. 74.

HADEWIJCH, (séc. XIII). *Deus, amor e amante*. Hadewijch de Amberes (Cartas traduzidas do antigo médio-neerlandês e apresentado por Pablo Maria Bernardo sob o título: Dios, amor y amante). São Paulo: Ed. Paulinas, 1989.

JOÃO DA CRUZ. *Cântico espiritual*. São Paulo: Paulinas, 1980.

_____. *Poesias completas: canção 18*. [S.l.: s.n., 19--]. p. 90.

JORGE, Marco Antonio Coutinho. *Fundamentos da psicanálise de Freud a Lacan*. 5. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2008.

_____. *Fundamentos da psicanálise de Freud a Lacan: a clínica da fantasia*. Rio de Janeiro: Zahar, 2010. v.2.

JORGE, Marco Antonio Coutinho; FERREIRA, Nadiá Paulo. *Lacan, o grande freudiano*. 4. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.

_____. *Freud, o criador da psicanálise*. 3. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.

KAUFMANN, Pierre. *Dicionário enciclopédico de Psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1996.

LAPLANCHE, J. ; PONTALIS, J.-B. *Vocabulário da Psicanálise*. 8. ed. São Paulo: Editora Martins Fontes, 1985.

LACAN, Jacques. *Escritos*. Tradução Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998.

_____. *Outros escritos*. Tradução Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003.

_____. *Seminário, livro 7: A ética da Psicanálise (1959-1960)*. Tradução Antônio Quinet. Rio de Janeiro: Zahar, 1988.

_____. *Seminário, livro 20: mais ainda, (1972-1973)*; texto estabelecido por Jacques-Alain Miller. Tradução: M.D. Magno. 3. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

LE GOFF, Jacques (Org.). *O homem medieval*. Tradução Maria Jorge Vilar de Figueiredo. Lisboa: Editorial Presença, 1989.

LE GOFF, Jacques. *O Deus da Idade Média: conversas com Jean-Luc Pouthier*. 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

_____. *As raízes medievais da Europa*. Tradução: Jaime A. Clasen. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.

_____. *São Francisco de Assis*. Tradução Marcos de Castro. 8. ed. Rio de Janeiro: Record, 2007.

_____. *O imaginário medieval*. Tradução: Manuel Ruas. Lisboa: Editorial Estampa, 1994.

_____. *A bolsa e a vida*. Tradução: Rogério Silveira Muoio. Revisão Técnica Hilário Franco Júnior. São Paulo: Brasiliense, 2004.

PACOMIO, Luciano (Org.). *Lexicon: Dicionário teológico enciclopédico*. Tradução Maria de Fátima Cavallaro. São Paulo: Loyola, 2003.

LIMA VAZ, Henrique Claudio de. *Experiência mística e filosofia na tradição ocidental*. São Paulo: Edições Loyola, 2000.

_____. Transcendência: Experiência histórica e interpretação filosófico-teológica. *Revista Síntese Nova Fase*. v. 19, n. 59, p. 443-460.

LISBOA, Luiz Carlos. *Mestre Eckhart: o diálogo com Deus*. São Paulo: T.A. Queiroz, 1986.

LOYN, Henry R. (Org.). *Dicionário da Idade Média*. Tradução Álvaro Cabral. Revisão Técnica Hilário Franco Júnior. Rio de Janeiro: Zahar, 1997.

MALEVAL, Maria do Amparo Tavares. *Fernão Lopes e a retórica medieval*. Niterói: Ed. UFF, 2010.

_____. *Humanismo*. In: MOISÉS, Massaud (Org.) *A literatura portuguesa em perspectiva*. São Paulo: Atlas, 1992. v. 1.

MARGUERITE PORETE. *O espelho das almas simples*. Apresentação de Fautisno Luiz Couto Teixeira. Petrópolis: Vozes, 2008.

MARTINS, Mário. *Alegorias, símbolos e exemplos morais da literatura medieval portuguesa*. Lisboa: Brotéria, 1975.

MARTINS, Mário. *A bíblia na Literatura Medieval Portuguesa*. Lisboa: Livraria Bertrand, 1979.

MARTINS, Waldemar Valle. A linguagem na mística de São Bernardo. In: *LÓGICA e linguagem na Idade Média*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1995.

MCGINN, Bernard. *As fundações da mística: das origens ao século V*. Tradução Luís Malta Louceiro. São Paulo: Paulus, 2012. v.1.

MIETH, Dietmar. Marguerite e o mestre: Mestre Eckhart 1260-1328 e Marguerite Porete 1250-1310. Tradução de Enio Paulo Giachini. *Concilium: Revista Internacional de Teologia*, Petrópolis, v. 47, n. 341, p. 387-399, jul./ago. 2011.

MOISÉS, Massaud. *Dicionário de termos literários*. 12. ed. ver. ampl. São Paulo; Cultrix, 2004.

MOISÉS, Massaud. *A literatura portuguesa*. 11. ed. rev. São Paulo: Cultrix, 1973.

MONGELLI, Lênia Márcia. O deleite no bosco de Deus. In: MONGELLI, Lênia Márcia (Coord.). *A literatura doutrinária na Corte de Avis*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

NASIO, J.-D. *O livro da dor e do amor*. Tradução: Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1997.

_____. *Cinco lições sobre a teoria de Jacques Lacan*. Tradução: Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1993.

_____. *Lições sobre os sete conceitos cruciais da psicanálise*. Tradução: Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1997.

NICK, Eva; CABRAL, Álvaro. *Dicionário técnico de psicología*. 2. ed. São Paulo: Cultrix, 1979.

NUNES JUNIOR, Ario Borges. *Êxtase e clausura: sujeito místico, psicanálise e estética*. São Paulo: Annablume, 2005. p. 39.

PARENTE, Pietro; PIOLANTE, Antonio; GAROFALO, Salvatore. *Diccionario de Teología Dogmática*. Tradução: Francisco Navarro. Barcelona: Editorial Litúrgia Española, 1955.

PERNOUD, Régine. *Luz sobre a Idade Média*. Lisboa: Europa-América, 1997.

PINTO-CORREIA, João David. Bosco Deleitoso. In: *Caloust Gulbenkian: história e antologia da literatura portuguesa - Séc. XV: textos hagiográficos e místicos*. Lisboa: Caloust Gulbenkian, 1999.

POMMIER, Gérard. *A exceção feminina: os impasses do gozo*. Tradução: Dulce M. P. Duque Estrada. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1997.

QUINET, Antonio. *Os outros em Lacan*. Rio de Janeiro: Zahar, 2012.

_____. *As 4+1 condições da análise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2009.

_____. *Teoria e clínica da psicose*. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000.

RICHARDS, Jeffrey. Sexo, desvio e danação: as minorias na Idade Média. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed 1993.

- ROUDINESCO, Elisabeth; PLON, Michel. *Dicionário de psicanálise*. Tradução Vera Ribeiro, Lucy Magalhães e supervisão da edição brasileira de Marco Antonio Coutinho Jorge. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.
- ROUDINESCO, Elisabeth. *Jacques Lacan: um esboço de uma vida, história de um sistema de pensamento*. Tradução: Paulo Neves. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- RUNCIMAN, Steven, Sir. *História das Cruzadas: a primeira cruzada e a fundação do reino de Jerusalém*. Tradução Cristiana de Assis Serra. Rio de Janeiro: Imago, 2002. v.1.
- SARAIVA, Antonio José; LOPES, Oscar. *História da literatura portuguesa*. 17. ed. Porto: Editora Porto, 1996.
- SOLER, COLETTE. *O que Lacan dizia das mulheres*. Tradução, Vera Ribeiro; consultoria, Marco Antonio Coutinho Jorge. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005.
- SOUZA, Cristiane de Almeida. *Gozo místico: testemunho do feminino*. 2008. 130 f. Dissertação (Mestrado) – Instituto de Psicologia, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2008.
- SPINA, Segismundo. *Presença da literatura portuguesa: era medieval*. Direção de Antônio Soares Amora. 5. ed. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1974.
- TERÊNCIO, Marlos Gonçalves. *Um percurso psicanalítico pela mística: de Freud a Lacan*. Florianópolis: Ed. da UFSC, 2011.
- VALAS, Patrick. *As dimensões do gozo: do mito da pulsão à deriva do gozo*. Tradução: Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001.
- VANNINI, Marco. *Introdução à mística*. São Paulo: Edições Loyola, 2005.
- VIDAL MANZANARES, César. *Dicionário histórico do cristianismo*. Tradução Ivo Montanhese. Aparecida, SP: Editora Santuário, 2005.
- VAUCHEZ, André. *A espiritualidade na Idade Média ocidental (séculos VIII a XIII)*. Tradução: Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.
- WAPNICK, Kenneth. Misticismo e esquizofrenia. In: WHITE, John (Org.). *O mais elevado estado de consciência*. São Paulo: Cultrix, 1993. p. 137.
- WELLEK, René; WARREN, Austin. *Teoria da literatura*. 3. ed. São Paulo: Publicações Europa-América, 1976.