

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL  
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

Carolina Niedermeier Barreiro

*JUST BECAUSE I AM A WOMAN...* POSSIBILIDADES DE AUTORIA PARA  
MULHERES ESCRITORAS (SÉCULO XIV)

Porto Alegre

2019

CAROLINA NIEDERMEIER BARREIRO

*JUST BECAUSE I AM A WOMAN...* POSSIBILIDADES DE AUTORIA PARA  
MULHERES ESCRITORAS (SÉCULO XIV)

Dissertação apresentada para obtenção do título de Mestre(a) em História. Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em História.

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

Porto Alegre

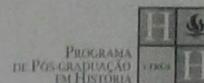
2019

#### CIP - Catalogação na Publicação

Barreiro, Carolina Niedermeier  
'Just because I am a woman'... Possibilidades de  
autoria para mulheres escritoras (século XIV) /  
Carolina Niedermeier Barreiro. -- 2019.  
174 f.  
Orientador: Igor Salomão Teixeira.

Dissertação (Mestrado) -- Universidade Federal do  
Rio Grande do Sul, Instituto de Filosofia e Ciências  
Humanas, Programa de Pós-Graduação em História, Porto  
Alegre, BR-RS, 2019.

1. Idade Média. 2. Gênero. 3. Autoria. 4. Mulheres  
Escritoras. 5. Autoridade. I. Teixeira, Igor Salomão,  
orient. II. Título.



## ATESTADO

Atesto que **CAROLINA NIEDERMEIER BARREIRO** realizou Defesa de Dissertação de Mestrado apresentando o trabalho "JUST BECAUSE I AM A WOMAN... POSSIBILIDADES DE AUTORIA PARA MULHERES ESCRITORAS (SÉCULO XIV)", sob orientação de Prof.(a) Dr.(a) IGOR SALOMÃO TEIXEIRA. A Banca foi composta pelo(a)s Professores(as) Natália Pietra Méndez, Carolina Coelho Fortes e Cláudia Costa Brochado, reunidos em sessão para arguição do aluno em 27 de março de 2019. O trabalho foi considerado APROVADO.

Porto Alegre, 27 de março de 2019.

Yuri Van Der Halen  
Assistente em Administração  
Núcleo Acadêmico de Pós-Graduação  
IFCH/UFRGS

## **AGRADECIMENTOS**

Gostaria de agradecer em primeiro lugar ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico que financiou essa pesquisa. O investimento na universidade e nas produções intelectuais é fundamental e acredito que deva ser sempre preservado e expandido. Agradeço a banca, composta pelas professoras doutoras Carolina Coelho Fortes, Cláudia Brochado e Natália Pietra Mendez, por tão gentilmente aceitarem avaliar este trabalho. Agradeço também a banca de qualificação, composta pelas professoras doutoras Daniele Gallindo e Natália Pietra Mendez pelas sugestões importantíssimas para o desenvolvimento da pesquisa.

Agradeço aos meus pais, Herberto e Karen, e minha avó, Agnes, que sempre estiveram ao meu lado e foram essenciais nesses dois anos de mestrado. Sem o apoio de vocês eu certamente não teria chegado até aqui. Agradeço ainda aos meus irmãos, Felipe e Rodrigo, pelo carinho e generosidade de sempre.

Agradeço meu orientador, Igor Teixeira, e tudo o que já fez por mim nessa trajetória de pesquisa iniciada ainda em fins de 2013. Obrigada por me ajudar e acreditar em mim independente dos tropeços no meio do caminho. Aproveito para agradecer meus colegas de pesquisa. Nossas trocas (de referências bibliográficas e de desabafos) sempre foram importantíssimas para o desenvolvimento da pesquisa. Obrigada Alexandre, Dionathas, Gabrielle, Gustavo, Lucas, Luiz, Odir, Vitor e Christian. Agradeço também aos colegas e professores do Departamento e do Programa de Pós-Graduação em História por toda sua contribuição e auxílio. Cito, em especial, Benito Schmidt, Arthur Ávila, Céli Pinto e José Rivair Macedo pelos profissionais incríveis que são. Em tempos como esse, é fundamental valorizarmos o trabalho de professores e intelectuais como vocês. Gostaria de agradecer, ainda, o professor Vanderlei Machado e todo seu apoio durante a escrita dessa dissertação. Obrigada por todos os conselhos e sugestões.

Agradeço aos amigos que compreenderam meus longos momentos de sumiço, permanecendo ao meu lado sempre que precisei. Marina, Marianna, Nathália e Maria, vocês são minha família e eu não poderia amá-las mais. Mesquita, Lucas e Felipe, já são quase dez anos aguentando vocês. Obrigada por cada momento e por terem permanecido na minha vida. Agradeço, ainda, outros amigos que foram muito importantes nesse processo: Sarah, Ted, Juliana, Fernanda, João, Roberta, Lucas T. Costa e meus colegas de barra. Já não nos vemos muito, mas guardo muito carinho por vocês.

Obrigada a cada um que me abraçou em momentos de crise, que sugeriu leituras ou correções ou que simplesmente esteve lá quando precisei. Vocês foram indispensáveis.

## RESUMO

Esta dissertação tem como tema as possibilidades de enunciação de mulheres a partir das obras de Julian de Norwich (1342-1416) e Margery Kempe (1373-1438). Ambas viveram na região de Norfolk, Inglaterra, na passagem do século XIV para o XV. Julian de Norwich escreveu a obra *Revelations of Divine Love*. Nesta obra relata revelações divinas que teria recebido e traça reflexões teológicas sobre elas. Margery Kempe escreveu o que se pode chamar de autobiografia com o auxílio de escribas. A obra ficou conhecida como *The Book of Margery Kempe* e tem como tema sua trajetória religiosa e devocional especialmente ligada a Jesus Cristo. Como problema de pesquisa, questionamos: poderiam Julian de Norwich e Margery Kempe serem *autoras*? Junto a essa interrogação, de que modos elas articularam funções de autoria e de autoridade, considerados atributos marcadamente masculinos, para ocupar um espaço de enunciação? Para respondê-las, dividimos a dissertação em três capítulos: no primeiro, escrevemos a respeito das construções de subjetividade nas narrativas, entendendo esse processo como fundamental para a definição de autoria. Para haver um modo de autoria, é preciso haver também um sujeito específico que a compõe. Nesse sentido, observamos as distintas formas de compreender o eu/outro e como essas formas interferem nos textos. No segundo capítulo tratamos especificamente das funções de autoria desempenhadas pelas autoras, sublinhando as relações estabelecidas com o processo de escrita. Para compreender esse processo, contudo, foi necessário avaliar um terceiro elemento: a autoridade. No medievo, autoria e autoridade estiveram correlacionadas de modo que não seria possível tratar de um elemento sem o outro. Nesse sentido, o terceiro capítulo é sobre as distintas formas com que essas autoras se relacionaram com a autoridade, um elemento profundamente masculino. Para analisar este aspecto foi preciso indicar também como as relações de gênero orientaram as possibilidades de subjetividade e de autoria daquelas duas mulheres através da autoridade. Concluímos que o modelo de feminilidade que performatizaram foi fundamental para reivindicarem uma possível autoria, bem como os espaços sociais que ocupavam e as redes de poder nas quais estavam inseridas.

**Palavras-chave:** Mulheres Escritoras; Autoria; Autoridade; Gênero; Idade Média

## ABSTRACT

This dissertation has as a theme the possibilities of enunciation for women through the works of Julian of Norwich (1342-1416) and Margery Kempe (1373-1438). Both women lived at Norfolk, England, in the passage from the fourteenth century to the fifteenth. Julian of Norwich wrote the book *Revelations of Divine Love*. Her book narrates some divine revelations that she would have received, establishing a few theological reflexions about them. Margery Kempe, in her turn, wrote an autobiography with the help of scribes that became known as *The Book of Margery Kempe*. The autobiography has as the theme her religious and devotional trajectory, specially liked to Jesus Christ. As a research problem, we asked: could Julian of Norwich and Margery Kempe be authors? Alongside this question, in which ways they articulated functions of authorship and authority, considered as marked masculine attributes, to occupy a space of enunciation? To answer these questions, we have divided this dissertation in three chapters. At the first chapter, we indicated the subjectivity constructions in the narratives, understading this process as fundamental towards a definition of authorship. To have a mode of authorship, there must also be a specific subject that composes it. In this sense, we observed the different ways of understanding the self/other and how these forms and how they interfere with the texts. At the second chapter, we have presented specifically the functions of authorship performed by the authors, emphasizing the relationships established with the writing process. In order to understand this process, however, was necessary to avaliate a third element: the authority. In the Middle Ages, authorship and authority were correlated so that it would not be possible to analyze one element without the other. In this sense, the third and last chapter presented the different forms with which these authors related to authority, a profoundly masculine element. Given this aspect, it was also necessary to indicate how gender relations guided their possibilities of subjectivity and authorship through authority. In particular, the type of feminility they performatized was fundamental so they could claim a possible authorship, as well as the social spaces they occupied and the networks of power in which they were inserted.

**Key-words:** Middle Ages; Authorship; Authority; Gender; Women Writers;

## SUMÁRIO

<b>AGRADECIMENTOS.....</b>	<b>3</b>
<b>SUMÁRIO .....</b>	<b>9</b>
<b>ABREVIATURAS.....</b>	<b>10</b>
<b>INTRODUÇÃO .....</b>	<b>11</b>
I. Documentação .....	14
1. Julian de Norwich.....	14
2. Margery Kempe.....	19
II. Escrita e religiosidade.....	26
<b>CAPÍTULO 1: <i>JUST BECAUSE I AM A WOMAN, PERSONA E CONSTRUÇÃO DE SI</i>.....</b>	<b>33</b>
I. Indivíduo, <i>self, persona</i> ? Debate historiográfico .....	33
II. Subjetividade construída: análise documental .....	45
III. Conclusão do capítulo .....	69
<b>CAPÍTULO 2: QUANDO O TEAR IMPOSSIBILITA A FALA? QUESTÕES DE AUTORIA E DE AUTORIDADE.....</b>	<b>74</b>
I. Possibilidade do enunciar autoral .....	75
1. Função autoral e de autoridade.....	85
II. <i>Auctor</i> e <i>Auctoritas</i> : ‘um texto é um evento em disputa’ .....	90
1. Expressões de Autoria.....	90
III. Conclusão do capítulo .....	108
<b>CAPÍTULO 3: <i>AUCTORITAS EM DISPUTA: PODERIAM AS MULHERES DISPOR DE AUTORIDADE PARA FALAR?</i>.....</b>	<b>111</b>
I. Misoginia sobre a fala.....	116
II. Autoridade negociada.....	120
III. Conclusão do capítulo .....	143
<b>CONCLUSÃO .....</b>	<b>149</b>
Reivindicações de autoria e de autoridade .....	154
Haveria possibilidade de autoria para estas mulheres? .....	160
<b>ANEXOS .....</b>	<b>163</b>
<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS .....</b>	<b>168</b>

## ABREVIATURAS

*The Book*

KEMPE, Margery. *The Book of Margery Kempe*. etc.

*ST (Short Text)*

NORWICH, Julian de. *Revelations of Divine Love: A Vision*.

*LT (Long Text)*

\_\_\_\_\_. *Revelations of Divine Love: A Revelation*

## INTRODUÇÃO

“E então ela foi ordenada por nosso Senhor a ir a uma dama anacoreta na mesma cidade que era chamada dama Julian/ e assim ela o fez e mostrou-a a graça que Deus pôs em sua alma (...) pois a anacoreta era especialista em tais coisas e poderia dar bons conselhos” (Margery Kempe, *The Book of Margery Kempe*<sup>1</sup>).

Por volta de 1413 houve um encontro na cidade de Norwich entre duas mulheres cristãs e devotas. A mais velha delas era uma mulher reclusa, vivendo afastada do mundo em uma cela na igreja de St Julian. Em reclusão, poderia viver de modo intenso e dedicado seu amor por Cristo. A outra, do contrário, explorava sua trajetória devocional através de peregrinações diversas, saindo da cidade de Bishop’s Lynn e chegando, por volta daquele ano, em Norwich onde encontraria ainda outros tantos frades. No encontro, ambas as mulheres debateram as formas com que o divino poderia se apresentar, sobre o amor do Espírito Santo pela humanidade e como poderiam distinguir suas visões espirituais de tentações do Inimigo de Deus. Teriam passado alguns dias juntas e compartilhado suas experiências devocionais especialmente a partir dos conselhos da reclusa para a peregrina. Esse encontro ficou conhecido a partir de um registro, este que incluímos como epígrafe.

Assim Margery Kempe, a devota leiga, narrou seu encontro com Julian de Norwich, a reclusa. Tal passagem consta no livro escrito pela própria Margery Kempe, elemento que nos sobressai aos olhos em se tratando de uma mulher que escreveu sobre si e sobre outras mulheres em um momento em que a escrita era de domínio restrito em grande medida aos homens<sup>2</sup>. Curiosamente, Julian de Norwich também foi uma escritora, além de anacoreta. Não à toa, talvez, essa passagem seja marcada precisamente por outro aspecto fundamental à escrita: o enunciar. Margery Kempe recorreu a outra mulher, Julian de Norwich, por sua capacidade de oferecer bons conselhos – por sua capacidade *enunciativa*. Esses dois

---

<sup>1</sup> Tradução livre de: “& þad sche was bodyn be owyr lord · for to gon to an dame Jeliā Ankres in þe same Cyte whych hyte dame Ielyan /& so sche dede & schewyd hir þ<sup>e</sup> grace þ<sup>i</sup> god put in hir sowle (...) for þe Ankres was expert in swech thyng<sup>f</sup> & good cownsel cowd zeuyn” (KEMPE, Margery. *The Book of Margery Kempe*. f. 21r).

<sup>2</sup> Apesar de terem sido poucas as mulheres que escreveram livros quando comparadas aos homens, destacamos que ainda assim é possível observar diferentes escritoras no medievo e suas múltiplas produções literárias. Algumas mulheres compuseram tratados medicinais, como Trótula de Ruggiero; outras compuseram músicas, poemas e tratados de teologia como Hildegarda de Bingen; escreveram cartas como Agnes Paston, além de literaturas diversas como a utopia elaborada por Christine de Pizan. Nesse sentido, a despeito das dificuldades de acessar o letramento e das barreiras colocadas à escrita de mulheres, suas produções existiram e foram múltiplas em formas narrativas. Para uma introdução a essas produções escritas, ver DRONKE, Peter. *Las escritoras de la edad media*. Barcelona: Crítica, 1995; DEPLAGNE, Luciana (Org.). *As intelectuais na Idade Média: pensadoras, místicas, cientistas e literatas*. João Pessoa: Editora da UFPB, 2015.

elementos desestabilizam de imediato alguns preceitos que poderíamos imaginar de início: são duas mulheres que escreveram livros no século XIV e as potencialidades de uma conversa entre ambas que não foi mediada por autoridades masculinas. Desse rápido encontro lançamos os questionamentos: como a fala poderia ser articulada por mulheres no medievo? Como as relações de poder e de gênero orientam ou são orientadas nessas narrativas? Como, enfim, elas performatizam tais categorias?

As mulheres “não têm passado, não têm história nem religião própria”<sup>3</sup>, denunciou Simone de Beauvoir em 1949 quando publicou o primeiro volume de *O Segundo Sexo*. Sabemos que as mulheres *têm* passado, mas Beauvoir estava certa em afirmar que a elas não havia um pertencimento de história. Isto porque a história foi constituída enquanto escrita disciplinar sobre o passado, uma escrita dos homens no tempo como defendeu Marc Bloch<sup>4</sup>. Sim, dos homens. Nesse trabalho, tentaremos realocar essa história, questionar seus pressupostos e colocá-la em um campo do desconforto, incorporando diferenças e relações múltiplas de poder como aspectos fundamentais sobre o passado.

A partir do contato com as documentações, fomos pouco a pouco levantando inquietações sobre o processo de produção de seus textos, as relações estabelecidas com eles e a probabilidade mesma de escrita e de atuação fora de espaços circunscritos. Para sermos mais específicos, o objetivo central dessa pesquisa envolveu as possibilidades de pronunciamento – escrito ou oral – de mulheres na Inglaterra do século XIV. O que chamamos aqui de “possibilidades” não envolve uma análise extensiva dos meios de inserção dos sujeitos ou das normativas que constroem seus envolvimento. Diz respeito às construções discursivas elaboradas nos textos em relação a essa provável enunciação. Em outras palavras, buscamos analisar como, através de que ferramentas, estratégias, apropriações e deslocamentos algumas mulheres nos fins da Idade Média trataram do comunicar-se. Essas instrumentalizações, no entanto, podem ter sido delimitadas pelos espaços que ocupavam e pelas relações de gênero envolvidas.

Trata-se de uma questão particularmente difícil para o medievo, uma vez que a fala feminina era associada às negatividades da Queda como pecado de Eva. As impossibilidades e normativas sob a enunciação feminina partiriam também de outras figuras bíblicas, como São Paulo, que teria determinado: “Não permito que a mulher ensine, nem use de autoridade

---

<sup>3</sup> BEAUVOIR, Simone de. *O Segundo Sexo*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, v. 1-2, 1980, p. 16.

<sup>4</sup> "Il n'ya donc qu'une science des *hommes* dans les temps et qui sans cesse a besoin d'unir l'étude des morts à celle des vivants". Ver: BLOCH, Marc. *Apologie pour l'histoire ou métier d'historien*. Paris: Librairie Armand Colin 1949, 1952, p. 29 (grifo nosso).

sobre o marido, mas que esteja em silêncio”<sup>5</sup>. Às mulheres caberia tão somente o silêncio e a obediência. A pregação, essa modalidade de pronunciamento público, estava proibida para elas.

Partimos dessas observações para questionar a possibilidade de fala através da autoria, da autoridade e dos processos de subjetivação (especialmente de gênero) que configuram a existência enquanto sujeito, necessária à figura de autor/autora. Nesses pontos, foi preciso questionar, em primeiro lugar, uma parte da historiografia que não considerava possível a constituição de uma escrita de si e de autoria no medievo. Para tanto, acreditamos que o conceito de função-autor de Michel Foucault nos auxilia na medida em que reconhece a contingência daquele/a que escreve o texto – e permite pensar quais as funções que essa autoria poderia desempenhar no caso de livros escritos por mulheres no medievo<sup>6</sup>.

No entanto, e em lugar da função-autor, por que não pensarmos em uma *função autoral*? Menos do que a figura de autor/a marcada pelo nome de quem compõe o texto ou pela unicidade da escrita, as obras podem apresentar uma autoria caracterizada por outros elementos que escapam a princípios que são, em grande medida, modernos. Aparecem, por exemplo, nas justificativas de escrita evidenciadas em prefácios ou nos usos estratégicos de autoridades (sejam elas terrenas ou divinas) que legitimam a escrita. Marcadores de um sujeito que elabora o texto – e que não equivale completamente a toda cristandade – contribuem também para o desempenho dessa *função autoral*.

Tal função é elaborada como ponto de partida e efeito das construções de si, estas que, por sua vez, relacionam-se fundamentalmente com as relações de gênero. Portanto, as disputas de poder envolvendo elementos de gênero são importantes para os processos de subjetivação, para a constituição de autoria e sua correlação com a autoridade possibilitando campos de enunciação<sup>7</sup>. No entanto, as análises partem aqui de um espaço específico em que essas relações de gênero aparecem: tratamos de textos escritos por mulheres entre fins dos séculos XIV e início do século XV. Nesse sentido, observamos como autoria e autoridade aparecem e são disponibilizadas nos textos de modo discursivo pelas escritoras e como seus

---

<sup>5</sup>No latim, “*docere autem mulieri non permitto neque dominari in uirum sed esse in silentio*” (1 Timotheus 2:12). Teria dito também “A mulher aprenda em silêncio, com toda a sujeição”, questão que indica o próprio controle religioso sobre corpos femininos de que trataremos – “*mulier in silentiodiscat cum omnisubiectio*ne” (1 Timotheus 2:11).

<sup>6</sup>FOUCAULT, Michel. “O que é um autor?”. In: *Ditos e Escritos*. Estética: literatura e pintura, música e cinema. V. III. Rio de Janeiro : Forense Universitária, 2001.

<sup>7</sup>Subjetividade trata-se de uma dimensão do sujeito que o produz – entendendo essa produção a partir de conflitos e negociações em um processo constante – “É a subjetividade que se faz movimento, atividade, não passividade” (MAHEIRIE, Kátia. “Constituição do sujeito, subjetividade e identidade”. *Interações*, v. VII, n. 13, jan-jun 2002, p. 43, nota de rodapé).

processos de subjetividade são construídos (em especial diante das relações de poder e de gênero). Interessa-nos sobretudo como as diferenças de gênero foram articuladas através dessas figuras femininas e um caminho possível de análise são suas produções textuais.

## **I. Documentação**

Dentre as diversas mulheres que escreveram na Baixa Idade Média englobaremos os textos de duas contemporâneas Julian de Norwich e Margery Kempe, ambas nascidas no século XIV na região de Norfolk, Inglaterra. A despeito da proximidade espaço-temporal entre ambas, os locais que ocuparam e as redes de sociabilidade nas quais estavam inseridas foram bastante distintas. As diferenças possíveis de se identificar entre as autoras permitem também uma abordagem que valorize aproximações ou descontinuidades. Essa abordagem aprimora o debate sobre produções de mulheres no medievo e sobre as disputas em torno da produção dos gêneros. Permite pensar, sobretudo, as matrizes de dominação que atuam nesses jogos de poder para determinar os modos de subjetivação, de autoria e de autoridade nos textos analisados. Além disso, essas rupturas identitárias são fundamentais para pensarmos em uma categoria de mulheres que não se pretenda homogênea ou unitária<sup>8</sup>, escapando a essas configurações monolíticas.

### **1. Julian de Norwich**

Julian de Norwich nasceu no ano de 1343 e viveu até aproximadamente 1416 nas mediações da cidade de Norwich, Inglaterra. Por volta do ano de 1373, teria recebido dezesseis revelações espirituais que serviram de ponto-chave para dar início à escrita de um tratado, *Revelations of Divine Love*. Sabe-se muito pouco sobre sua trajetória pessoal, exceto o fato de que durante a vida adulta teria adotado um ideal de reclusa, vivendo como anacoreta na igreja de St. Julian (O Hospitalar) na cidade de Norwich. Ao assumir uma vida de reclusão, ela teria possivelmente adotado o novo nome, “Julian”, a partir do santo patrono da igreja em que ficava sua cela.

Historiadoras/es divergem particularmente a respeito de sua trajetória antes da vida como anacoreta. Defende-se, por um lado, que tivesse sido uma mulher leiga, possivelmente casada e com filhos – em especial pela imagem retratada no livro, quando adoecida<sup>9</sup>. Por outro lado, defende-se que ela pudesse ter pertencido a uma ordem religiosa, em especial

---

<sup>8</sup> BUTLER, op. cit., 2003.

<sup>9</sup>Benedicta Ward argumenta sobre Julian como uma mulher leiga em *Julian Reconsidered* (alguns dizem ainda talvez casada e mãe). No entanto, Nicholas Watson e Jacqueline Jenkins defendem que as pistas no texto (como maternidade ou ausência de referência a “irmãs”) não dizem mais do que as relações entre casas religiosas e suas comunidades. Ver: WATSON; JENKINS, op. cit.

porque havia uma comunidade de monjas beneditinas em Carrow há pouco mais de um quilômetro da igreja de St. Julian, com a qual poderia ter tido algum contato ainda que informal – haveria lá uma escola para jovens moças. Segundo Nicholas Watson e Jacqueline Jenkins, a própria cela de Julian teria sido um presente das monjas de Carrow, a maior parte delas vindas de famílias locais proeminentes<sup>10</sup>. Sugerem, também, que a expressão “Benedicite dominus” utilizada por Julian de Norwich no texto seria uma fórmula utilizada por monges beneditinos para pedir benção – aproximando-a das tradições beneditinas.

Como um espaço possível para sua formação, importa também destacar que sua escrita indica uma familiaridade importante com as Escrituras e com outros textos espirituais contemporâneos, como obras de Richard Rolle (cujas epístolas, segundo Frances Beer, estariam na biblioteca da casa agostiniana, atravessando a rua de sua cela<sup>11</sup>). Esse conhecimento pode parecer contraditório ao fato de Julian ter chamado a si mesma de iletrada no livro, mas Beer sugere que a referência seria ao não-domínio do latim especificamente. Watson e Jenkins indicam que talvez essa criatura “iletrada” fosse Julian, a monja – “a intérprete erudita Julian, a anacoreta, torna-se agora ‘especialista’ o bastante para ministrar”<sup>12</sup>, referindo-se à versão longa de seu texto. Os historiadores percebem em *Revelations* uma distinção entre a Julian do Short Text e a do Long Text, mais interpretativa e co-criadora das visões, ao invés de apenas espectadora.

Sabe-se que a escritora adotou uma trajetória de religiosidade mais rigorosa, ainda, através de testamentos e heranças feitos a ela entre os anos de 1393/94 e 1416 – portanto já por volta de seus cinquenta anos – chamada de, por exemplo, “Julian reclusa a Norwich” nos testamentos<sup>13</sup>. Esses documentos são um indício da reputação local que adquiriu e de suas possíveis conexões religiosas e sociais<sup>14</sup>. Francis Beer reforça o argumento, apontando como Julian de Norwich certamente foi procurada para oferecer conselhos espirituais e consolo enquanto anacoreta. Além disso, ainda que não canonizada, o calendário da Igreja da Inglaterra constaria com o *Julian of Norwich day*<sup>15</sup>.

---

<sup>10</sup> Ibid.

<sup>11</sup> BEER, Frances. *Women and Mystical Experience in the Middle Ages*. Woodbridge, Suffolk: Boydell Press, 1992.

<sup>12</sup> Tradução livre de: “the learned interpreter Julian the anchorite, now become ‘expert’ enough to minister”. WATSON; JENKINS, op. cit., p. 10.

<sup>13</sup> Ibid.

<sup>14</sup> Watson e Jenkins sugerem, ainda, que o papel de destaque desempenhado por Julian na região poderia ser atestado a partir do número crescente de heranças feitas em nome de outras anacoretas em Norwich em um momento em que não havia muitas. Segundo eles, “Perhaps Julian’s fame and influence helped to spearhead a revival of anchoritic life in the area”. Ibid., p. 5.

<sup>15</sup> BEER, op. cit.

Esses aspectos podem parecer estranhos ao pensarmos na figura da anacoreta como uma mulher reclusa em sua cela, sem contato com o mundo exterior, em grande ascetismo. No entanto, Watson e Jenkins destacam como esse isolamento não poderia ser tão hermético. Suas celas estavam ligadas a igrejas que ficavam em vilas ou cidades – portanto, não se trata do isolamento eremita em espaços ermos – que ministravam e eram ministradas pela comunidade: “longe de viver em isolamento, anacoretas eram figuras públicas, realizando a necessidade de cada cristão de desapego do mundo e solidão interior diante de Deus”<sup>16</sup>. Esse aspecto é particularmente importante no caso de Julian, uma vez que Norwich era, à época, uma das maiores cidades da Inglaterra.

Além de ser um grande centro urbano, perdendo apenas para Londres, Norwich se constituiu também em relação a uma atmosfera intelectual a partir de contatos com as Universidades de Cambridge e Oxford. Tornou-se, ainda, um centro comercial ligado aos Países Baixos, ao norte da Alemanha e ao Báltico<sup>17</sup>. A religião tinha um posto central nas atividades culturais da Ânglia Oriental, onde fica Norwich, com grandes patronos financiando composições de poemas, em geral por membros das ordens religiosas<sup>18</sup>. Outro aspecto de destaque é que a cidade contava com cerca de cinquenta igrejas, reforçando a centralidade da vida religiosa local.

De todo modo, foi a partir de uma visão espiritual recebida que Julian de Norwich decidiu dar início à escrita de seu livro. O texto foi composto em duas partes, uma versão curta e uma versão longa (ou, como optam chamar Watson e Jenkins, *A Vision* e *A Revelation*). Sabe-se que a visão espiritual que serviu como gatilho para a produção textual aconteceu, como Julian narra, no ano de 1373. No entanto, não há certeza sobre o início efetivo de escrita do livro em suas duas versões. Francis Beer, por exemplo, defende que a primeira foi iniciada em 1373 e a segunda, vinte anos depois em 1393 – data apontada por A. C. Spearing como recorrente na historiografia. Nicholas Watson e Jacqueline Jenkins, por sua vez, defendem uma primeira data para meados da década de 1380 e outra quinze anos depois, concluída em algum ponto antes de 1416. Para Watson, essa data pouco posterior faria sentido na medida em que os textos visionários de místicas continentais (como Catarina de Siena ou

---

<sup>16</sup> Tradução livre de: “far from living in isolation, anchorites were public figures, performing every Christian’s need for detachment from the world and inner solitude before God”. WATSON, JENKINS, P. 5

<sup>17</sup> A importância de Norwich dentro de um contexto anglo-oriental é destacado também por A. C. Spearing na introdução à edição feita para o inglês moderno. Destaca como era uma das maiores e mais prósperas cidades inglesas e “the region where it is situated was ‘one of the great centres of artistic creation in late medieval England’” (SPEARING, A. C. “Introduction”. In: JULIAN OF NORWICH. *Revelations of Divine Love*. London: Penguin Books, 2004, p. X).

<sup>18</sup> Ibid.. Spearing traz os exemplos de John Lydgate, monge beneditino ou o agostiniano Osborn Bokenham.

Bridget da Suécia) teriam começado a circular na Ânglia Oriental a partir desse período. Os anos de 1380 também corresponderiam ao momento em que as críticas aos lolardos ganhariam notoriedade na Inglaterra, uma possível justificativa para as relações que Julian estabelece no texto com a ortodoxia.

A exigência de um segundo texto é explicada, em partes, por uma necessidade de maior contemplação sobre aquilo que foi visto. Se, na versão curta, Julian de Norwich apresenta as revelações como se fosse uma transmissora, na versão longa o processo interpretativo e as reflexões teológicas sobre aquilo que foi visto ganham maior fôlego<sup>19</sup>. Não se trataria de uma cópia prolongada, mas de uma reavaliação daquilo que havia sido dito e mostrado. Watson e Jenkins defendem que os pontos decisivos para essa mudança foram duas revelações de 1388 e 1393, que teriam permitido a Julian entender os mistérios da revelação. Nesse sentido, defendem que o ST pode ser lido como um gênero de meditação pessoal, enquanto o LT seria uma produção textual sem precedentes, elaborada como uma teologia vernacular especulativa. Seu texto visaria, desse modo, o entendimento sobre a vida humana no mundo e a natureza de Deus<sup>20</sup>. Em ambos os textos, Julian discute a natureza humana; a relação com o divino; a Paixão de Cristo e seus sofrimentos; discute, também, a compreensão da Trindade, da criação e da bondade de Deus; mostra a figura de Jesus Cristo através da maternidade e complexas questões sobre a constituição do ser e da alma, todas elas pautadas através de revelações recebidas pela escritora em um momento de adoecimento.

O aspecto materno de Cristo é um dos elementos centrais que se atribui ao texto de Julian de Norwich e que apreenderia de três formas: “A primeira é que ele é a base de nossa criação. A segunda é a tomada de nossa natureza, e aqui começa a maternidade da graça. A terceira é a maternidade das obras”<sup>21</sup>. Um dos aspectos que exemplificaria essa maternidade estaria no fato de que, como Deus, mães permitem que seus filhos se machuquem por vezes, como aprendizagem, mas impedem ferimentos mortais. Tais reflexões aparecem no LT, evidenciando o caráter reflexivo da obra para além da apresentação de suas visões espirituais. Um indício breve desse modo de escrita pode ser atestado no ST nas primeiras frases dos capítulos sete, oito e nove. Os três capítulos iniciam com “Todo esse ensinamento abençoado de nosso senhor Deus foi *mostrado* a mim”, “Depois disso, eu *vi* com a minha visão corpórea”

---

<sup>19</sup> Ao tratarmos das duas versões da obra, faremos referência aos nomes usados pela historiografia: “Short Text” (ou ST) que indica a primeira versão do texto e “Long Text” (ou LT), sugerindo a segunda versão.

<sup>20</sup> WATSON; JENKINS, op. cit.

<sup>21</sup> Tradução livre de: “The furst is grounde of oure kinde making. The seconde is taking of oure kinde, and ther beginneth the moderhed of grace. The thurde is moderhed in werking” (JULIAN OF NORWICH, 2005, op. cit., p. 311).

e “Deus *mostrou-me* três graus de felicidade”<sup>22</sup>. Tais passagens imediatas iniciam, todas, com o elemento visionário enquanto revelações, mais do que reflexões.

Acredita-se que não tenha sido necessária a intervenção de um escriba para a composição das obras, o que pode ser corroborado pelos indícios de que ela tinha domínio intelectual de passagens bíblicas e mesmo da escrita<sup>23</sup>, reforçando a aproximação de Julian com esse modo de escrita e de pensamento. Enquanto anacoreta, poderia ter se aproximado também de homens letrados e de bibliotecas, tornando o *Revelation* o resultado de um curso de estudo especialmente concebido mais do que um acaso revelatório<sup>24</sup>.

Haveria apenas um manuscrito do ST datado do século XV, considerado bastante próximo do original<sup>25</sup>. O manuscrito, *Additional*, preservou essa versão junto a uma coleção mais ampla copiada por um cartuxo (possivelmente para consumo interno da ordem). Os demais textos incluiriam Richard Rolle, Jan van Ruusbroec e Marguerite Porete – autora do século XIII condenada por heresia. Da versão posterior, o LT, existem apenas três manuscritos completos, todos pós-Reforma (o primeiro de 1670): Paris e Sloane. Ambos completos e possivelmente copiados em conventos beneditinos de Cambrai e Paris. Outros excertos aparecem como no manuscrito do século XV, Westminster<sup>26</sup>, ao lado de outros escritores contemporâneos como Walter Hilton.

O manuscrito Paris estaria cheio de anotações, incluindo-se citações das escrituras e de outros textos, apresentado não no dialeto local original, mas em um dialeto local que, por 1420, se tornava padrão para a cópia de trabalhos de maior circulação. A compilação do século XV (Westminster) também teria sido escrita nesse dialeto. Por sua vez, a cópia a partir da qual o Sloane do século XVII foi feito teria sido provavelmente escrito no dialeto de Julian e omite seu nome, profissão ou origem. Segundo Watson e Jenkins, apesar da cópia que originou o Sloane ter sido possivelmente pensada apenas para leitores locais de Norwich, “o peso dessa rubrica [que consta no manuscrito] e o cuidado formal em produzir títulos de

---

<sup>22</sup> “Alle this blissede techinge of oure lorde God was *shewed* to me” (Ibid., p. 75), “An d after this, I *sawe* with bodely sight” (Ibid., p. 77), “God *shewed* me thre degrees of blisse” (Ibid., p. 79). Os grifos foram nossos.

<sup>23</sup>A. C. Spearing destaca como “Julian is manifestly a woman of exceptional intelligence, and she shows not just an understanding of theology (...) but a capacity for powerful new theological thought”; SPEARING, op. cit., p. ix. Ver também BEER, op. cit.

<sup>24</sup> WATSON; JENKINS, op. cit.

<sup>25</sup> BEER, op. cit.

<sup>26</sup>São eles, respectivamente: London, British Library MS Additional 37790; Paris, Bibliothèque Nationale MS Fonds Anglais 40; London, British Library MS Sloane 2499; Westminster Cathedral Treasury MS 4. Segundo Elizabeth Spearing, haveria ainda o British Library Sloane MS 3705 (S2), mas esta seria uma cópia do Sloane 2499 (S1), ambos do século XVII.

capítulos indicam uma firme convicção da importância de *A Revelation*<sup>27</sup>. No entanto, não se sabe quantas cópias existiram entre estes manuscritos e cópias anteriores que os originaram. Pela preservação da forma, alguns e algumas historiadores e historiadoras preferiram ver em Paris o melhor ponto de partida para edições críticas; o mesmo aconteceu em relação ao dialeto no manuscrito de Sloane para outros<sup>28</sup>.

Nesse trabalho utilizamos a transcrição feita por Nicholas Watson e Jacqueline Jenkins. A particularidade de sua edição é que os autores regularizam e modernizam algumas pronúncias. No entanto, essa intervenção é diferenciada pelos autores em relação a uma tradução efetiva das palavras, defendendo a preservação do sistema de pronúncia do *Middle English* sempre que possível. Contrapomos também esta edição com a tradução ao inglês contemporâneo feita por Elizabeth Spearing a partir de edições críticas de Barry Windeatt e Marion Glasscoe – que utilizaram os manuscritos MS Additional 37790 e Sloane MS 2499 respectivamente<sup>29</sup>.

## 2. Margery Kempe

Mencionamos anteriormente como Julian de Norwich pode ter se constituído como uma figura importante dentro do espaço de St. Julian, oferecendo aconselhamentos religiosos. Sabe-se que um dos possíveis sujeitos que a visitaram em sua cela foi Margery Kempe, nascida em 1373, vindo a morrer no ano de 1438. Como Julian, também escreveu um livro próprio – no entanto, com o auxílio de escribas –, espaço em que relata seu encontro com a anacoreta na cidade de Norwich<sup>30</sup>. Supõe-se que o encontro tenha ocorrido no ano de 1413, quando Julian tinha por volta de 70 anos. Esse evento teria acontecido após uma conversa de

---

<sup>27</sup>Tradução livre de: “the weightiness of this rubric and the formal care taken to produce chapter headings indicate the firmest conviction of *A Revelation*’s importance”. WATSON; JENKINS, op. cit., p. 11.

<sup>28</sup>No manuscrito Paris, possivelmente um ato de preservação pela comunidade de monjas de Cambrai, essa relação assumiria forma na tentativa de reproduzir a aparência do livro medieval. No Sloane, os cuidados aparecem na preservação deliberada do dialeto de Norwich. A esse respeito, ver WATSON; JENKINS, op. cit.. Segundo Elizabeth Spearing, alguns editores optam pelo Sloane, argumentando que a sofisticação do Paris poderia ser resultado da intervenção de um escriba. (Ver SPEARING, Elizabeth. “Translator’s Note”. In: JULIAN OF NORWICH. *Revelations of Divine Love*. London: Penguin Books, 2004.)

<sup>29</sup>JULIAN OF NORWICH. *The Writings of Julian of Norwich: A Vision Showed to a Devout Woman and A Revelation of Divine Love*. Editado por Nicholas Watson e Jacqueline Jenkins. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 2005. JULIAN OF NORWICH. *Revelations of Divine Love*. Traduzido por Elizabeth Spearing. London: Penguin Books, 2004.

<sup>30</sup>Nicholas Watson e Jacqueline Jenkins apontam algumas proximidades entre as autoras, Segundo eles: “Julian’s works share attitudes with the *Book* that imply they were written in a similar milieu: an intense focus on Christ’s passion, which the devout can experience directly; a desire to work out the most optimistic possible salvation theology; and a grounding of that theology, not only in the incarnation and passion, but in God’s oldest relationship with humankind, as creator” (WATSON; JENKINS, op. cit., p. 12), supondo inclusive que o livro de Margery Kempe pudesse ser considerado uma resposta teológica aos escritos de Julian. Destacamos que essa relação poderia não supor uma aproximação direta entre os textos, mas possivelmente uma resposta aos mesmos questionamentos que poderiam circular em seus meios.

Margery Kempe com o vigário de St. Stephen's, Richard Caister (que é tomado no livro como um santo) e o frade carmelita William Southfield, por recomendação divina. Margery Kempe havia ido à cidade de Norwich como teria ido a tantas outras na Inglaterra e em diversos espaços europeus, parte de uma postura religiosa de peregrinação e de devoção profundas. No caso de Julian, o contato havia sido facilitado pela proximidade de Norwich com a cidade onde Margery Kempe nasceu e viveu, King's Lynn (chamada à época de Bishop's Lynn).

Pouco se sabe sobre sua trajetória para além do que é narrado no livro como uma espécie de autobiografia. Pela ausência de registros eclesiásticos ou municipais, alguns pesquisadores chegaram a considerar Margery Kempe como uma ficção, como uma personagem. Alguns sugeriram até mesmo que tenha sido uma ficção propriamente clerical para organizar as relações hierárquicas entre alto e baixo clero. Isabel Davis, quem apresenta essa perspectiva de Sarah Ree Jones, não nega a possibilidade diante das ambiguidades que a personagem apresenta em relação ao clero no texto, diferenciando Kempe (autora) de Margery (personagem)<sup>31</sup>.

Poderíamos primeiramente discutir sobre a facilidade com a que as autorias femininas são postas em questão pela historiografia<sup>32</sup>. Contudo, além da relação que questiona de modo frequente a produção intelectual de mulheres, encontra-se um registro de Margery Kempe no *Account Rolls of the Trinity Guild* da cidade, guilda em que foi admitida no ano de 1438. Ainda que isso não impeça por si só a criação de uma personagem de mesmo nome, nem os usos ficcionais que a narrativa da obra faz – como, por sinal, a fazem todas as narrativas –, o documento oferece um indicativo de sua existência em King's Lynn.

A guilda em questão desempenhou papel político e econômico importante na cidade de Lynn que havia sido um dos portos principais da Inglaterra, com uma população pouco

---

<sup>31</sup>Quando diz “In this way *Kempe*, unlike her protagonist *Margery*, is a consumer” (DAVIS, Isabel. “Men and Margery: negotiating medieval patriarchy”. In: ARNOLD, John H.; LEWIS, Katherine J. (Eds.). *A Companion to The Book of Margery Kempe*. Cambridge: D. S. Brewer, 2004, p. 43, grifo nosso). Janet Wilson aponta também o texto de Staley, *Dissenting Fictions*. Por outro lado e diferente dessa historiografia, Davis admite a possibilidade de o próprio escriba ter sido uma ficção elaborada pela autora Kempe para legitimar sua escrita. Ao tratarmos das diferenças entre escritora/narradora/personagem nos capítulos seguintes, não temos por objetivo negar a autoria possível de Kempe sobre o texto, mas reavaliar as estratégias autorais que ela própria, junto ao escriba, constrói. Ver também: WILSON, Janet. “Communities of Dissent: the secular and ecclesiastical communities of Margery Kempe's Book”. In: WATT, Diane (Ed). *Medieval women in their communities*. Cardiff: University of Wales Press, 1997.

<sup>32</sup>Barbara Newman, por exemplo, escreveu um artigo demonstrando ponto a ponto como a autoria de Heloísa poderia ser atestada sobre as cartas que trocou com Abelardo. Ver: NEWMAN, Barbara. ‘Authority, authenticity, and the repression of Heloise’. *Journal of Medieval and Renaissance Studies*, 22, pp. 121-157.

menor do que Norwich em 1377<sup>33</sup>. Devido à centralidade do comércio, a burguesia da cidade concentrava responsabilidades governamentais e um status de elite. No entanto, à época da escrita do livro de Margery Kempe, esse mesmo grupo estaria passando por um período particularmente difícil na economia e nas relações políticas com o bispado local – importante ressaltarmos que até 1537 a cidade era chamada de Bishop’s Lynn como uma cidade propriamente episcopal.<sup>34</sup> Segundo Kate Parker, o comércio, especialmente de lãs, foi severamente afetado após a Peste Negra – mercadores, a que se incluiria a família de John Kempe, mudariam o foco para a região báltica<sup>35</sup>. John Kempe havia sido casado com Margery, mencionado na primeira passagem do livro em que se narra: “Quando essa criatura tinha vinte anos ou mais, ela era casada com um respeitável burguês de Lynn e em pouco tempo tinha uma criança”<sup>36</sup> – reforçando os aspectos autobiográficos do texto.

A despeito dos declínios econômicos, a cidade mantinha relações comerciais e políticas com outras regiões, incluindo-se cidades por onde Margery Kempe atuaria segundo sua narrativa (como Norwich e Londres). Kempe estaria, portanto, familiarizada com alguns personagens nortenhos, incluindo-se Richard Rolle e Walter Hilton.

A cidade de Lynn fundou-se como uma cidade episcopal e, a partir do crescimento comercial, tornou-se uma fonte fundamental para a receita monárquica de taxas de importação e exportação. Em 1204, o bispo de Lynn conseguiu uma carta do rei garantindo à cidade sua própria guilda mercantil – a Trinity Guild, que seria encabeçada por John Brunham, pai de Margery Kempe. De acordo com Kate Parker, a coroa inglesa tinha um interesse especial na cidade (cujos comerciantes forneciam empréstimos) e a burguesia local tornou-se parte dos oficiais reais, disputando influência com oficiais de justiça do bispo e com o mesmo. Com sua centralidade comercial, a Trinity Guild tornou-se uma instituição de liderança na cidade, provendo benefícios para seus membros. John Brunham favoreceu-se especialmente dessas lideranças:

Como comerciante e vinicultor, prefeito, comissionário da paz, coletor, legista e vereador da preeminente guilda mercantil, John Brunham e sua

---

<sup>33</sup>Ver: GOODMAN, Anthony. *Margery Kempe and her world*. Harlow: Pearson Education, 2002; PARKER, Kate. “Lynn and the Making of a Mystic”. In: ARNOLD, John H.; LEWIS, Katherine J. (Eds.). *A Companion to The Book of Margery Kempe*. Cambridge: D. S. Brewer, 2004.

<sup>34</sup>GOODMAN, op. cit., p. 17.

<sup>35</sup> PARKER, op. cit.

<sup>36</sup> Tradução livre de: “Whan þ<sup>is</sup> creatur was xx 3er of age or sūdele s mor Sche was maryed to a worschepful B<sup>2</sup>geys of lyn and was w<sup>l</sup> chylde w<sup>l</sup> in schort tyme” (KEMPE, f. 3v).

família teriam se envolvido em comércio internacional, política local, serviço real e atividades bancárias mercantis<sup>37</sup>.

Margery Kempe teria vindo não apenas de uma família de comerciantes próspera, como de uma das mais importantes da cidade pelo papel político e econômico que seu pai desempenhava, especialmente através da guilda. A atuação da família, porém, não se resume aos cargos assumidos em Lynn. Em fins do século XIV, Brunham, junto de outros comerciantes da cidade, teria entrado em um importante conflito com o bispo de Norwich, Henry Despenser. Em 1377 o embate teria envolvido um ataque físico ao bispo como represália pelo que acreditavam ser a usurpação de direitos em relação às eleições do prefeito. Os conflitos por vezes escaparam ao controle local, de modo que em duas ocasiões a cidade teria sido retirada do controle episcopal pela coroa inglesa<sup>38</sup>.

A proximidade da tensão em Lynn com a monarquia relaciona-se também através da usurpação do trono, em 1399, por Henrique IV e uma consequente antipatia Lancastriana à família Despenser<sup>39</sup>. Enquanto em outras cidades inglesas aconteciam ataques de camadas mais baixas contra a elite em 1381, em Lynn esse confronto não teria acontecido da mesma maneira pelo enfrentamento em torno do bispo. Na cidade de York, em 1380, o prefeito teria sido perseguido até os limites da cidade. Em Norwich, no ano de 1378, uma petição de cidadãos havia sido feita também em contraposição a algumas medidas que os desagradavam<sup>40</sup>. Ambas as cidades foram espaços de circulação de Margery Kempe segundo a narrativa da obra e teriam contatos especialmente comerciais com a cidade de Lynn. O conflito citadino se estenderia; no entanto, por volta de 1420 quase todos os envolvidos já haviam morrido, encerrando os embates.

Destacamos esses eventos na medida em que algumas dessas relações políticas foram registradas no livro de Margery Kempe, como o parentesco reconhecido com John

---

<sup>37</sup>Tradução livre de: “As a merchant and vintner, mayor, commissioner of the peace, collector, coroner and alderman of the pre-eminent Merchant guild, John Brunham and his household would have been involved in international trade, local politics, royal service and Merchant banking”. PARKER, op. cit., p. 56.

<sup>38</sup>Primeiro, depois do que Parker tomou como uma cruzada abortiva a Flandres em 1384 e depois a rebelião do *Ducetiem* janeiro de 1400 em que o bispo teria se envolvido através de seu sobrinho, um dos conspiradores. Para a autora, não seria surpresa que Margery vise os bispos com certo temor diante desses conflitos. Ver: PARKER, Kate. “A little local difficulty: Lynn and the Lancastrian Usurpation”. In: HARPER-BILL, Christopher (Ed.). *Medieval East Anglia*. Woodbridge, Suffolk: Boydell Press, 2005.

<sup>39</sup>Kate Parker destacou esse processo de usurpação do trono por Henrique IV em 1399. Ele seria o filho mais velho de John of Gaunt (que teria outro filho, Thomas Beaufort, envolvido nos conflitos em Lynn), o primeiro duque de Lancaster. No entanto, Henry Despenser havia permanecido em defesa de Ricardo II, Plantageneta, na disputa pelo trono. Em 1400, o rei Henry teria confiscado propriedades de Despenser, incluindo Lynn por mais de um ano sob cuidados de Henry de Nottingham. Segundo Parker, Lynn já possuía contatos próximos com os Lancasters no condado. *Ibid.*

<sup>40</sup>Ver WILKINSON, Bertie. *The Later Middle Ages in England, 1216-1485*. London: Routledge, 1969.

Brunham<sup>41</sup>. Tais correlações de forças aparecem no livro, conhecido como *The Book of Margery Kempe*, pelo gênero narrativo de uma escrita autobiográfica.

A possibilidade de enquadrar o gênero narrativo de *The Book*, porém, engloba vários espectros<sup>42</sup>. Esse é um aspecto fundamental para pensarmos no texto, em especial porque a narrativa tem início a partir do elemento confessional: é pela falta desse sacramento que, segundo Kempe, ela teria sido atormentada por demônios e conseqüentemente resgatada por Cristo – momento a partir do qual adotaria uma vida de devoção profunda. Nesse sentido, o texto acompanha a trajetória de Margery Kempe desde seu primeiro momento de aproximação a Cristo, até um período muito próximo de sua morte, por volta do ano de 1436.

Sobre a atividade de escrita é preciso destacar algumas questões. Há evidências sobre a existência de escolas na cidade em meados do século XIV em diante. Em 1361, por exemplo, havia uma escola mantida na igreja paroquial, além de algumas localizadas nos mosteiros – principais centros escolásticos regionais. Haveria, ainda, uma escola teológica provincial agostiniana e um *studium generalium*. Os dominicanos também teriam tido uma escola filosófica a partir de 1397, assim como os carmelitas. Além disso, o priorado beneditino principal contava com uma escola catedrática, de modo que leitura e estudo eram parte da vida religiosa na cidade<sup>43</sup>. Tais produções e debates podem ter chegado de algum modo em Margery Kempe, estabelecendo contato com mentores bem informados e uma variedade de textos religiosos, maior do que se supõe<sup>44</sup>.

A escrita efetiva da obra, no entanto, contou com um duplo auxílio. Embora seja possível que Margery Kempe tivesse algum tipo de letramento (mesmo pelo conhecimento de outras obras, referenciadas em *The Book*), a escrita dependeu da colaboração direta de dois escribas segundo consta em seu prólogo. Apesar dessas possíveis aproximações com o letramento, Margery Kempe narrou o texto para que fosse copiado por outras mãos. A primeira tentativa de escrita teria ocorrido alguns anos depois das primeiras revelações

---

<sup>41</sup> Em certo momento da narrativa, ela teria ficado diante do bispo Peverell de Worcester, quem conhecia a figura de Brunham por ter vivido na cidade de Lynn entre frades carmelitas em 1377, ano dos conflitos com Henry Despenser e durante o segundo momento em que o pai de Margery Kempe atuou como prefeito da cidade. Ver: PARKER, 2004, op. cit.

<sup>42</sup> Para Diane Watt, esse gênero narrativo ainda incorpora outros elementos como testamento de fé, livro de revelações, um trabalho devocional e contemplativo, além de uma confissão. WATT, Diane. *Medieval Women's Writing: works by and for women in England, 1100-1500*. Cambridge: Polity Press, 2007.

<sup>43</sup> PARKER, 2004, op. cit..

<sup>44</sup> Ibid. A relação com mentores é recorrente na narrativa de *The Book*, inclusive apontando momentos em que um clérigo foi acusado de tê-la ensinado as Escrituras, provocando tensões na cidade. Parker sugere um acesso de Kempe também aos textos em latim, por intermédio de traduções possíveis do frade carmelita Aleyne, com quem havia estabelecido contato.

recebidas. No entanto, a escrita do primeiro clérigo havia sido feita de tal modo que parecia ilegível e apenas como por um milagre, um segundo escriba pôde ler e reescrever a obra, acrescentando dez capítulos que teriam ocorrido anos depois da conclusão do que se chamou de Livro I, finalizando em um Livro II. Em ambos os casos, Margery Kempe teria narrado pessoalmente aos escribas aquilo que deveria constar em seu livro<sup>45</sup>.

A autora e o escriba teriam adotado uma estratégia de legitimar aos leitores (ou ouvintes) a santidade de Margery Kempe e autenticar sua voz através da palavra escrita. Diversas/os historiadoras/es aceitam a possibilidade de ver em *The Book* não apenas um texto autobiográfico, quanto uma escrita hagiográfica. O livro parte de uma extensa combinação entre virtudes adquiridas pela autora (como a caridade e a castidade), além de milagres (como a cura diante do enlouquecimento ou de feridas), previsões (de morte, especialmente) e intermediações em relação ao divino (como quando recorre a Cristo para impedir uma tempestade). Como um possível projeto hagiográfico, é preciso considerar as construções feitas a respeito da personagem não apenas em relações memoriais, mas na efetiva santificação de sua imagem na narrativa, interferindo nos modos com que é apresentada.<sup>46</sup>

O aspecto de santidade está ligado a um segundo elemento igualmente importante da ortodoxia. Em diversas passagens da obra, Margery Kempe narra ter sido acusada de heresia – em casos específicos, de heresia lolarda. Este se torna um aspecto central não só na construção da figura de Kempe no livro, como dialoga com um momento de profusão das ideias lolardas reformistas na Inglaterra. No início de suas peregrinações, em Canterbury, Margery Kempe narra ter sido interpelada por dois jovens homens que a questionaram: “‘você não é nem herética nem lolarda?’ E ela disse ‘não, senhores, eu não sou nem herética nem lolarda’”<sup>47</sup> – interpelação dada pouco depois de outras pessoas solicitarem sua condenação por mesmo motivo de suposta heresia: “‘peguem-na e queimem-na’”<sup>48</sup>.

---

<sup>45</sup> Liz McAvoy sugere que o primeiro texto teria sido escrito por volta de 1430 e abandonado em 1431, com a morte do primeiro escriba. As revisões e adições teriam sido feitas entre 1436-38. Ver: MCAVOY, Liz. *Authority and the female body in the writings of Julian of Norwich and Margery Kempe*. Cambridge: D. S. Brewer, 2004, p. 181.

<sup>46</sup> O aspecto religioso é também marcado na obra a partir dos exemplos de outras místicas continentais, cujos textos começavam a ingressar na Inglaterra a partir dos anos de 1380s, como já mencionado. Margery Kempe, por exemplo, traçou profundas semelhanças com santas como St. Bridget da Suécia, Elizabeth da Hungria e Dorothea de Montau, além da beguina Mary d’Oignies, cuja religiosidade através das lágrimas apareceria de igual modo em Kempe. Ver: WILSON, op. cit.

<sup>47</sup> Tradução livre de: ‘art þow non erylke ne no loller?’ And sche seyð ‘no Serys I am neyð erylke ne loller’” (KEMPE, f. 14v).

<sup>48</sup> “tak & bren hir” (Ibid.).

O grupo, seguidor dos princípios de John Wycliff, estava bem estabelecido na Ânglia Oriental e suas práticas de ensino teriam ajudado a produzir mulheres bem instruídas no século XV. A pesquisadora Liz McAvoy sugere que Kempe estaria familiarizada com alguns aspectos do movimento lolardo, possivelmente absorvendo muito de seus ensinamentos – livros e alfabetização eram muito importantes nos círculos desses reformistas, especialmente em seu auge entre 1380 e 1530<sup>49</sup>. Um dos aspectos criticados por Thomas Hoccleve, poeta e clérigo, no movimento reformador havia sido a insistência de que mulheres não deveriam ser barradas da pregação apesar do que teria dito Paulo. Ligado a esse aspecto, o movimento originou uma demanda por Escrituras no vernacular.

As perseguições pelo Bispo Alnwick em Norwich contra lolardos teriam acontecido por volta de 1428-31 (pouco antes do que se sugere ter sido o início de escrita do *The Book*) e três homens foram queimados em Norwich em 1428<sup>50</sup>. Acredita-se que Richard Caister, com quem Margery indica contato, também teria se aproximado de algumas ideias lolardas, especialmente em relação às críticas aos abusos clericais. Outra figura importante para o movimento herético e para o livro foi William Sawtre, o primeiro lolardo a ser queimado na Inglaterra no início do século XV. Antes de sua prisão em 1399, Sawtre teria sido um padre na igreja de Margery Kempe, de modo que eles poderiam ter tido algum contato. Outras figuras aparecem também em relação à acusação, como Sir John Oldcastle, acusado em 1413 como herético. Oldcastle, a quem Kempe é acusada de ser filha em determinada passagem da obra, teria escapado e sido recapturado em 1417 pelo duque de Bedford – personagem também registrado em *The Book*, acusando Margery Kempe de heresia e exigindo sua prisão<sup>51</sup>. Esses são elementos importantes para entendermos as relações que Kempe estabeleceu com autoridades do período e como fez uso destas.

*The Book of Margery Kempe*, nome atribuído posteriormente pela historiografia, sobreviveu em apenas um manuscrito que estivera preservado em Yorkshire. O manuscrito

---

<sup>49</sup> MCAVOY, op. cit.

<sup>50</sup> No entanto, foi após a Convocação de 1395 que a perseguição ganhou maior fôlego (pedindo, inclusive, que o papa recorresse ao rei) e, em 1397, teria havido demandas por penalidade de morte a esses considerados hereges. Outro documento importante na consolidação das perseguições foi o estatuto *De Haeretico Comburendo* de 1401, elaborado pelo então arcebispo de Canterbury, Thomas Arundel. Ver: WILKINSON, op. cit.

<sup>51</sup> O duque teria se envolvido também em uma campanha contrária à Joana d'Arc. McAvoy. Segundo a narrativa, Kempe é ainda acusada de persuadir Lady Greystoke a abandonar o marido; ela teria sido neta de John de Gaunt (portanto sobrinha do rei Henrique IV) e filha de Joan de Beaufort. A relação com a família de Beaufort passa, portanto, não apenas pelas intervenções de Thomas de Beaufort nos conflitos em Lynn, como por Joan e seu irmão, Henry Beaufort, cardeal mencionado por ela no Livro II. Esses aspectos são importantes, na medida em que McAvoy destaca como a casa de John de Gaunt havia sido patrona de Wycliff – embora antes de suas crenças terem sido consolidadas como heréticas (MCAVOY, op. cit., p. 184)

estivera sob posse de um monastério cartuxo de Mount Grace até a década de 1930. Em 1934, especificamente, o manuscrito teria sido levado ao *Victoria and Albert Museum* onde foi identificado pela pesquisadora Hope Emily Allen como sendo o livro de Margery Kempe. Antes disso, sabia-se da existência da obra a partir de duas edições impressas do século XVI com excertos do livro. Essas edições foram publicadas por Wynkyn de Worde em 1501<sup>52</sup> e reimpresso em 1521 por Henry Pepwell – que teria descrito a autora como uma anacoreta<sup>53</sup>. Atualmente, o manuscrito completo de *The Book* se encontra na British Library, Londres, MS Additional 61823, escrito no inglês vernacular. Para esta pesquisa utilizamos a tradução ao inglês por Barry Windeatt a partir do manuscrito único, bem como o fac-símile disponibilizado digitalmente pela British Library e a transcrição efetuada por pesquisadores do campo sob edição de Joel Fredell<sup>54</sup>.

## II. Escrita e religiosidade

As autoras selecionadas compartilham de características comuns. Em primeiro lugar, é provável que ambas tenham pertencido a famílias com alto status social, ainda que divergindo entre grupos mercantis e nobres. Não estamos tratando, portanto, de uma subalternidade feminina em relação aos grupos sociais que ocupam. Em segundo lugar, escrevem em suas respectivas línguas vulgares. Estas são línguas tomadas com menor autoridade e que destoam dos principais textos veiculados à época, no latim. De igual maneira, ambas são cristãs (questão fundamental para pensarmos nas relações de pertencimento e de subjetivação).

Sugere-se, ainda, que Julian de Norwich tenha tido contatos próximos com os beneditinos, enquanto Margery Kempe teria uma preocupação maior com os modelos de santas continentais em sua religiosidade. As autoras viveram em um período conturbado do século XIV, marcado pelo início da guerra entre França e Inglaterra, perdas causadas pela peste bubônica, perseguições sistemáticas às heresias, além de disputas entre as casas de York

---

<sup>52</sup> Fólio 1r. A edição feita por ele de *The Book of Margery Kempe* pode ser encontrada em <[http://english.selu.edu/humanitiesonline/kempe/showcase/webapp\\_wynkyn.php](http://english.selu.edu/humanitiesonline/kempe/showcase/webapp_wynkyn.php)>. Acesso em 03 de março de 2018.

<sup>53</sup> Ver: ARNOLD, John H.; LEWIS, Katherine J. (Ed.). *A Companion to The Book of Margery Kempe*. Cambridge: D. S. Brewer, 2004. De Worde foi responsável também pela impressão do livro *Book of Saint Albans*, traduzido e editado por uma mulher contemporânea à Margery Kempe, Juliana Berners (nascida em 1388 na Inglaterra).

<sup>54</sup> Facsímile e transcrição disponíveis em <<http://english.selu.edu/humanitiesonline/kempe/showcase/webapp.php>>. Acesso em 03 de março de 2018. Manuscrito disponível também em <[http://www.bl.uk/manuscripts/FullDisplay.aspx?ref=Add\\_MS\\_61823](http://www.bl.uk/manuscripts/FullDisplay.aspx?ref=Add_MS_61823)> Acesso em 03 de março de 2018. KEMPE, Margery. *The Book of Margery Kempe*. 3. ed. Traduzido por B. A. Windeatt. London: Penguin Books, 2004.

e de Lancaster na Inglaterra. Tais conflitos podem, em certa medida, ter tido consequências diretas nas trajetórias das autoras (especialmente os movimentos heréticos).

Durante a Alta Idade Média, o principal papel religioso disponível às mulheres era vinculado ao monastério, espaço restrito à aristocracia. Entre séculos X e XI, poucos monastérios foram fundados diante do precário encorajamento à religiosidade de mulheres – Cluny, por exemplo, em suas primeiras fundações contava com apenas uma casa feminina para esposas dos homens que passassem a vestir o hábito<sup>55</sup>. Por outro lado, os movimentos pregadores no século XII, que defendiam a imitação da vida apostólica, teriam tido um impacto significativo para as mulheres. Outras mudanças importantes na religiosidade cristã, especialmente em relação às mulheres, aconteceram a partir deste século. A figura da Virgem Maria teria ganhado maior importância a partir dos cultos marianos, junto com outras figuras femininas como Maria Madalena, para quem diversas igrejas nos séculos XII e XIII foram dedicadas. Essa devoção correspondia também a uma nova concepção de santidade que não dependia de perfeição inata ou herdada, mas era mais aberta e acessível – como exemplifica a figura pecadora de Madalena<sup>56</sup>. A devoção a santas femininas, de modo geral, aumentava<sup>57</sup>.

A aproximação dos leigos com uma vida de devoção religiosa sofreu também mudanças importantes – questão que afetaria diretamente mulheres como Margery Kempe. Até fins do século XII, leigos que aspiravam essa vida devocional mais intensa não tinham outra perspectiva para além do ingresso, já em idade adulta, em um mosteiro ou da associação a comunidades religiosas. Além disso, até esse momento era ainda quase inviável que leigos conquistassem um caráter de santidade reconhecida, tornando-se objeto de culto litúrgico. Para André Vauchez, um dos fenômenos mais originais do século seguinte diante da espiritualidade leiga foi a procura de muitos destes em ascender à perfeição cristã independente de relações institucionais com o monaquismo<sup>58</sup>.

Segundo Caroline Bynum, em relação às mulheres, o fim do século XII ao XIV teria sido palco de uma proliferação significativa de oportunidades para a participação de mulheres em papéis religiosos especializados<sup>59</sup>. Vauchez se aproxima dessa perspectiva, defendendo

---

<sup>55</sup> BYNUM, Caroline. *Holy Feast and Holy Fast: the religious significance of food to medieval women*. Berkeley: University of California Press, 1988.

<sup>56</sup> VAUCHEZ, Andre. *A espiritualidade da Idade Média ocidental: século VIII – XIII*. 2. ed. Lisboa: Editorial Estampa, 1995.

<sup>57</sup> Segundo Bynum, na segunda metade do século XII, a porcentagem de santas mulheres era de 9,8; a proporção vai para 14,6% no século XII, 15% por 1250, 24% por 1300 e 29% entre 1400-1449. BYNUM, Caroline. *Jesus as Mother: studies in the spirituality of the High Middle Ages*. Berkeley: University of California Press, 1984.

<sup>58</sup> VAUCHEZ, op. cit.

<sup>59</sup> BYNUM, 1988, op. cit.

que “Um dos aspectos mais originais da espiritualidade ocidental no século XIII é sem dúvida o lugar que nela ocuparam as mulheres, o que constitui efectivamente uma novidade”<sup>60</sup>. É nesse contexto que o ocidente europeu teria testemunhado uma entrada considerável de mulheres na vida religiosa e nos quadros institucionais da Igreja; momento, ainda, em que foram criados diversos mosteiros femininos ligados a ordens já existentes. O número de santas teria também aumentado e, como um movimento particular ao século XIII, emergia um movimento religioso de mulheres com características próprias. Para Caroline Bynum, esse é o momento em que podemos encontrar mulheres falando diretamente sobre suas experiências religiosas íntimas – devedor, em grande medida, à emergência de textos vernaculares.

Em relação à Igreja, a mediação clerical aumentava através da elaboração de leis canônicas, de um maior sistema penitencial e da estruturação do que Caroline Bynum chamou de burocracia eclesiástica<sup>61</sup>. O status clerical se definia a partir de suas funções eclesiásticas, como o direito de pregar e de curar almas, ouvindo confissões e aconselhando. A consagração da eucaristia pelo padre ganhava, também, maior ênfase – cabia a ele e não a outros sujeitos (incluindo-se mulheres, mesmo das ordens) consagrá-la<sup>62</sup>. A imitação de Cristo em suas dores, em sua pobreza e em sua caridade também despontava como um ideal de religiosidade importante. Na passagem do século XIII para o XIV, os mosteiros femininos passaram a formar redes espirituais entre si, produzindo literaturas visionárias e religiosas. Foi um momento de maior atuação de mulheres em papéis *semi-religiosos* – as vidas de devoção não-institucionais, como beguinários, *tertiaries* ou as atuações enquanto beatas. Mulheres leigas adotaram vidas de peregrinação e de afastamento das demandas do mundo.

Para Vauchez, o discurso misógino teria deixado de ser o único a se fazer ouvir diante da emergência dessa espiritualidade feminina. Em contraparte, Bynum destacou a existência de momentos de declínio no status político e legal das mulheres na Baixa Idade Média e como as reações misóginas não se extinguiram. Inclusive, o aumento de grupos religiosos femininos teria sido acompanhado por certa resistência masculina e um esforço maior em proibir o status clerical à mulher<sup>63</sup>. Nesse sentido, é preciso cautela para evitar duas perspectivas historiográficas comuns: a de um medievo romantizado, uma era dourada para as mulheres

---

<sup>60</sup>VAUCHEZ, op. cit., p. 167.

<sup>61</sup>BYNUM, 1984, op. cit.

<sup>62</sup> Esse é um aspecto importante para tratarmos sobre um movimento reformador inglês do século XIV considerado herético. O grupo conhecido como “Iolardo” foi central para a trajetória de Margery Kempe, tendo consequências também relevantes para Julian de Norwich e sobre as quais falaremos no último capítulo.

<sup>63</sup> A partir de meados de 1230, por exemplo, a ordem cisterciense proibiria novas associações de mosteiros femininos à ordem. Ver BYNUM, 1984, op. cit.; VAUCHEZ, op. cit.

que adquiriram conquistas inovadoras e a de um mesmo medievo obscuro, de total controle sobre corpos femininos e sobre suas possibilidades de atuação no mundo<sup>64</sup>.

Haveria outra mudança importante no século XIII em relação às exegeses bíblicas, que colocaria em primeiro plano a figura (humana) do autor e que daria maior prioridade ao sentido literal da escrita. Essas mudanças andariam juntas à emergência de uma nova cultura manuscrita, especialmente a partir da emergência de universidades, envolvendo práticas de escrita e de leitura individual<sup>65</sup>. Tais aspectos influenciaram diretamente nas possibilidades de produção textual das mulheres com que trabalhamos. O maior acesso à escrita por leigos de modo geral permitiu também a introdução de algumas mulheres nesse espaço antes restrito.

São algumas dessas relações de poder e de gênero que pretendemos destacar nesta dissertação, apontando possibilidades, arranjos e mesmo enfrentamentos que duas mulheres construíram em suas obras diante de suas atuações religiosas e de suas performances enunciativas. Para isso, é preciso destacar três conceitos-chave para a leitura e para o entendimento da pesquisa: poder, discurso e gênero, que se entrecruzam e se constituem mutuamente.

Em primeiro lugar, pensamos em poder como uma multiplicidade de correlações de força; como um jogo de disputas cujos encadeamentos de força formam cadeias e defasagens. O poder diz respeito também a estratégias que tomam corpo não só em aparelhos estatais e jurídicos, mas também nas hegemonias sociais de modo instável – nem centralizado, nem inerte. Produz e é produzido a cada instante em toda a relação estabelecida entre diferentes pontos da rede que se constitui. Suas permanências ou repetições são efeito de certo conjunto elaborado por todas essas mobilidades e que procuram fixá-lo. Outro aspecto importante é que as relações de poder não estão em posição de exterioridade diante de outras relações, mas lhes são imanentes – nesse sentido, não está à parte do gênero, mas é parte deste. São efeitos de desigualdades que se produzem nas relações de poder e, ao mesmo tempo, condições internas das diferenciações. O poder, assim, desempenha um papel produtor – um papel *positivo* que gera, cria, constitui.

É, por sua vez, precisamente na esfera discursiva que o poder se articula com o saber – motivo por que se deve conceber o discurso como uma série de segmentos também não-

---

<sup>64</sup> BENNETT, Judith. “Medieval Women in Modern Perspective”. In: SMITH, Bonnie (Ed.). *Women's History in Global Perspective*, v. 2. Chicago: University of Illinois Press, 2005.

<sup>65</sup> ASCOLI, Albert Russel. *Dante and the making of a Modern author*. New York: Cambridge University Press, 2008.

uniformes, nem estáveis. Configuram-se, do contrário, a partir de uma multiplicidade de elementos discursivos em suas mais diversas estratégias.

Os discursos são variantes em sua formação e em seu efeito “segundo quem fala, sua posição de poder, o contexto institucional em que se encontra; com o que comporta de deslocamentos e de reutilizações de fórmulas idênticas para objetivos opostos”<sup>66</sup>. Essa é uma das particularidades que, acreditamos, orienta o estatuto de *auctor*: para tornar-se autor, é preciso carregar a autoridade de sê-lo e a *auctoritas* depende fundamentalmente de quem fala. Pode se tratar, em certo nível, daquilo que Michel Foucault propôs como vontade de verdade – nessa vontade, está em jogo o poder. O discurso tomado como verdadeiro atua a partir da exclusão daqueles discursos outros que procuraram contornar certa vontade de verdade<sup>67</sup>. Para o filósofo francês,

É preciso admitir um jogo complexo e instável em que o discurso pode ser, ao mesmo tempo, instrumento e efeito de poder, e também obstáculo, escora, ponto de resistência e ponto de partida de uma estratégia oposta. O discurso veicula e produz poder; reforça-o mas também o mina, expõe, debilita e permite barrá-lo.<sup>68</sup>

É a partir desse campo de normativas, do regular e confundir, do opor-se e do jogar a partir de relações complexas de poder que pretendo partir. Em sua análise sobre sexualidade, Foucault sugeriu dois níveis de interrogação sobre o discurso e nas quais podemos nos apoiar: o de uma produtividade tática (portanto, quais efeitos recíprocos de poder e saber aqueles proporcionam); e a de uma integração estratégica (quais conjunturas e correlações de força tornam necessárias seu uso em determinado episódio dentre os diversos confrontos produzidos). Os dois aspectos de análise são válidos, na medida em que não pretendemos tratar de uma autoria ontológica a qual podem ou não gerir, mas de como aquelas escritoras elaboraram diferentes relações com a função de autoria a partir de seus textos e de como construíram as próprias subjetividades a partir de correlações específicas de poder pautadas pelo gênero.

Nesse sentido, destacamos gênero como uma performance cultural – um efeito de naturalidade que é construído a partir de “atos performativos discursivamente compelidos que produzem o corpo no interior das categorias de sexo e por meio delas”<sup>69</sup>. As normativas que constroem o corpo são mediadas e disputadas por relações de poder e são estabelecidas culturalmente. Não se trata de atributos flutuantes, aleatórios, uma vez que o efeito

---

<sup>66</sup> FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade: a vontade de saber*. São Paulo: Paz e Terra, 2014, p. 110.

<sup>67</sup> FOUCAULT, Michel. *A ordem do discurso*. São Paulo: Loyola, 2013.

<sup>68</sup> FOUCAULT, 2014, op. cit. p. 110.

<sup>69</sup> BUTLER, 2003, op. cit., p. 9.

substantivo (ou efeito de substância, de essência) é imposto por práticas reguladoras de uma coerência. Portanto não há *identidade de gênero por trás das expressões do gênero*, pois essa identidade é construída a partir da linguagem e não previamente a esta – não há qualquer substância que institua o gênero enquanto verdade ontológica. Desse modo, “O gênero é a estilização repetida do corpo, um conjunto de atos repetidos no interior de uma estrutura reguladora altamente rígida”<sup>70</sup> e que produz essa aparente essencialização.

O aspecto repetitivo não indica, contudo, uma equivalência constante de sentidos, uma repetição perpetuamente igual. Do contrário, concordamos com Butler quando sugere que essas ficções reguladoras são, elas próprias, lugares cuja significação é multiplamente contestada de modo que “a própria multiplicidade de sua construção oferece a possibilidade de uma ruptura de sua postulação unívoca”<sup>71</sup>. Se podemos pensar nas resistências a partir e em relação ao poder, é possível pensar também em rupturas, deslocamentos e instabilidades diante do gênero a partir do processo mesmo de reprodução performativa.

Assim, gênero, poder e discurso se articulam como esferas, instrumentos e estratégias a partir das quais podemos pensar na possibilidade de fala segundo textos escritos por mulheres na Baixa Idade Média – possibilidade que englobam aspectos de autoria, autoridade e subjetivação. Tais elementos serão abordados nos capítulos seguintes, organizados em três capítulos. No primeiro, trataremos dos aspectos de subjetivação articulados em seus textos, recuperando brevemente as discussões historiográficas a respeito do indivíduo na Idade Média. Pensar nas formas de subjetivação é central para que possamos entender as diferentes formas de orientar o papel da autoria – como compreender essa função, por exemplo, em uma alma que não existe senão na união com o divino? Como pensar nas relações de gênero que determinam a autoridade de fala sem pensar em seu papel na articulação de si (como indivíduo ou como parte da comunidade cristã)? O primeiro capítulo, portanto, orienta-nos para os demais, em que trataremos das relações de autoria e de autoridade – seus limites e suas configurações em cada livro. Autoria e autoridade aparecem mutuamente articulados na Baixa Idade Média, mas acreditamos também estarem profundamente interligados quando tratamos das possibilidades de enunciação de mulheres. Desse modo, abordaremos os dois aspectos como partes constituintes de escrita. A partir das correlações entre esses elementos e das disputas de poder que os orientam, apontaremos por fim quais espaços possíveis de fala

---

<sup>70</sup> Ibid., p. 59.

<sup>71</sup> Ibid., p.. 58.

para mulheres na Inglaterra do século XIV (se sequer existiam) e como Julian de Norwich e Margery Kempe construíram suas aproximações com a escrita e com o falar.

## **CAPÍTULO 1: JUST BECAUSE I AM A WOMAN, PERSONA E CONSTRUÇÃO DE SI**

*Apenas porque sou uma mulher.* Tal sentença foi escrita por Julian de Norwich em seu livro *Revelations of Divine Love* e nos indica um ponto importante: ela é mulher. Explicamos: a enunciação de Julian é um dos primeiros indícios de subjetividade construída ao longo de sua narrativa. Ao dizer o que é, determina também aquilo que não é, o que a configura, dentro de quais relações de poder pode estar inserida. Este “ser” informa sua subjetividade que, por sua vez, é fundamental para entendermos as possibilidades autorais desenvolvidas por ela e por sua contemporânea, Margery Kempe. Para haver uma função autoral é preciso que um sujeito a desempenhe; na modernidade, essa atividade foi indissociavelmente aproximada do sujeito individual e contínuo em si mesmo<sup>1</sup>. Para determinados/as pesquisadores/as, sobre os quais falaremos, a autoria e a individualidade estiveram a tal ponto entrelaçadas que não seríamos capazes de encontrar um autor onde não houvesse individualidade – caso do medievo. Diante disso, para debatermos as funções autorais em *Revelations* e em *The Book* é fundamental atentarmos às particularidades da subjetivação que informam e orientam suas autorias.

Como observou Margareth Rago, escrever “é inscrever-se, é fazer existir publicamente”<sup>2</sup>; é, ainda, prática de relação renovada de si para consigo e para com o outro. Escrita e processos de subjetivação entrelaçam-se. Torna-se fundamental aproximá-los na medida em que a função autoral depende do sujeito que a desempenha, que a performatiza. É nesse mesmo sentido, entendendo os textos de Margery Kempe e de Julian de Norwich como espaços de relação com o *self* e com o outro, que faremos as análises neste capítulo. Esse espaço textual que implica em relações, em disputas e rearranjos de si, pode nos auxiliar na compreensão das possibilidades de escrita destas mulheres.

### **I. Indivíduo, *self*, *persona*? Debate historiográfico**

Uma das primeiras questões levantadas em relação aos processos de subjetivação é a existência de um sujeito que pensa, reflete e fala sobre si mesmo. Essa relação, como discutiremos nos próximos capítulos, esteve por vezes associada ao exercício da

---

<sup>1</sup> FOUCAULT, Michel. “O que é um autor?”. In: *Ditos e Escritos*. Estética: literatura e pintura, música e cinema. V. III. Rio de Janeiro : Forense Universitária, 2001.

<sup>2</sup> RAGO, Margareth. *A Aventura de contar-se: feminismos escrita de si e invenções da subjetividade*. Campinas, SP: Editora Unicamp, 2013, p. 32.

individualidade, como se coubesse apenas ao indivíduo uma preocupação sobre si. Michel Foucault destacou como essa noção poderia se desenrolar a partir de três sentidos: pela intensidade das relações de si para consigo, entendendo-se como objeto de conhecimento tanto quanto campo de ação – não basta fazer um exame de si, é preciso modificar-se. Em segundo lugar, pela valorização da vida privada ligada à família e aos interesses patrimoniais. Por fim, como uma atitude individualista – portanto, valor atribuído ao indivíduo em sua singularidade pelo que entende como grau de *independência* em relação aos grupos e instituições a qual pertence<sup>3</sup>. É sobre esse ponto que se desenvolveu boa parte dos debates sobre a subjetividade no medievo. Sendo marcada pelo grau de independência diante da comunidade, seria possível encontrar esses traços de individualismo no período?

Em outras palavras: pôde existir indivíduo na Idade Média?<sup>4</sup> Tal questão orientou diversos trabalhos acadêmicos nos últimos anos. Autores como Colin Morris, Aaron Gourevitch, Caroline Bynum e Jean-Claude Schmitt defenderam a existência de diferentes noções sobre o indivíduo no período, destacando como já não é possível considerar um sujeito completamente absorvido pelo grupo social em que se encontrava<sup>5</sup>. Em outras palavras, não tomamos o meio social como um determinismo paralisador do sujeito - o que não significa, evidentemente, ignorar as normas regidas por esse grupo e seu papel na elaboração de si dos sujeitos.

Para Jean-Claude Schmitt, Jacob Burckhardt teria sido um dos pesquisadores a seguir a perspectiva de absorção do sujeito pela comunidade, como se, na confusão de valores objetivos e subjetivos do medievo, não houvesse qualquer possibilidade de emergência do

---

<sup>3</sup> Esses três aspectos podem estar vinculados, ainda que não seja uma relação necessária nem constante. Ver: FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade 3: o cuidado de si*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2013.

<sup>4</sup> Essa pergunta dialogou fundamentalmente com as aproximações da noção de indivíduo à modernidade. Gilberto Velho, por exemplo, aponta como “a modernidade no Ocidente está associada ao desenvolvimento de ideologias individualistas” (VELHO, Gilberto. *Projeto e metamorfose*. Antropologia das sociedades complexas. RJ: Zahar, 1999, p. 39) e que apareceriam a partir apenas do século XVIII. Uma marca importante desse fenômeno seria o gênero literário da biografia. Para o pesquisador, a trajetória do indivíduo passa a ter significado crucial “como elemento não mais contido mas constituidor da sociedade” (ibid., p. 100), uma ascensão do indivíduo psicológico como medida de todas as coisas e onde a memória desse sujeito torna-se socialmente relevante. Fala-se ainda sobre uma cultura do narcisismo na contemporaneidade, em que o sujeito não é capaz de sair de si e distanciar-se do mundo, na medida em que se projeta nele. Ver: RAGO, Margareth. *A Aventura de contar-se: feminismos escrita de si e invenções da subjetividade*. Campinas, SP: Editora Unicamp, 2013.

<sup>5</sup> BYNUM, Caroline. “Did the twelfth century discover the individual? In: \_\_\_\_\_. *Jesus as Mother: studies in the spirituality of the High Middle Ages*. Berkeley: University of California Press, 1984. GOUREVITCH, Aaron. “L’individualité au Moyen Age: Les cas d’Opicinus de Canistris”. *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 48e Année, n. 5 (set. - out., 1993), pp. 1263 - 1280. MORRIS, Colin. *The discovery of the individual 1050-1200*. Toronto: Mart 19, 1995. SCHMITT, Jean-Claude. “A ‘descoberta do indivíduo’: uma ficção historiográfica?”. In: \_\_\_\_\_. *O corpo, os ritos, os sonhos, o tempo: ensaios de antropologia medieval*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014, pp. 215-233.

indivíduo<sup>6</sup>. Nesse sentido, o ser humano se reconhecera apenas de modo geral e coletivo: o surgimento do indivíduo estaria relacionado diretamente à emergência do Estado e ao espaço urbano de vida privada. Se a partir do Renascimento já haveria a exaltação de sujeitos individualizados, no medievo essas figuras não encarnariam qualquer individualidade - Joana D'Arc, por exemplo, seria apenas uma representação da heroína coletiva que é o “povo”<sup>7</sup>.

Para Jean-Claude Schmitt, a associação estabelecida por Burckhardt entre a emergência do indivíduo e do Estado moderno desempenharia um papel importante na historiografia. Tal linha argumentativa se seguiria, para ele, em outras perspectivas como de Otto Von Gierke tratando de um corporativismo medieval em contraposição ao individualismo moderno. Apareceria também no trabalho de 1937 de Georges de Lagarde, sugerindo que esse corporativismo medieval teria entrado em decadência no século XIV pelo progresso do individualismo.

O antropólogo Louis Dumont tornou-se um nome de referência nesse campo de estudos. Dumont destacou o cristianismo como essencialmente individualista, personalista. No entanto, esse indivíduo só pode se realizar na relação com Deus - portanto, não no mundo, mas fora do mundo. A partir do momento em que houve uma distinção mais clara entre *sacerdotium* e *regnum*, a Igreja entraria no mundo atuando diretamente nele; com isso, aparecia também o indivíduo. Jean-Claude Schmitt observa como “[n]os séculos XIII e XIV, a Igreja está bem ancorada na terra”<sup>8</sup>. A partir dessas considerações podemos inferir que Dumont deu à Igreja um papel fundamental na emergência do indivíduo<sup>9</sup>.

Walter Ullmann, por sua vez, desenvolveu reflexões distintas em sua obra de 1966, *The individual and the society in the Middle Ages*, envolvendo três teses sobre o indivíduo. Para Ullmann, haveria a tese abstrata de que a sociedade cristã absorveria o indivíduo<sup>10</sup>; a tese

---

<sup>6</sup> Schmitt faz um levantamento historiográfico sobre o debate, sugerindo que Burckhardt teria elaborado uma ficção historiográfica sobre a “descoberta do indivíduo”. Ver: SCHMITT, Jean-Claude. *O corpo, os ritos, os sonhos, o tempo: ensaios de antropologia medieval*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014, p. 213-234.

<sup>7</sup> SCHMITT, op. cit.

<sup>8</sup> Ibid., p. 221. Lembremos da emergência das ordens mendicantes e das distintas religiosidades leigas no período. Ver: VAUCHEZ, André. *A espiritualidade da Idade Média ocidental: século VIII – XIII*. 2. ed. Lisboa: Editorial Estampa, 1995.

<sup>9</sup> O autor associa, ainda, o progresso do individualismo ao enfraquecimento da potência eclesiástica (fenômeno associado ao protestantismo e à noção de autossuficiência do indivíduo-em-relação-a-Deus, independente de intermédio), exemplo que poderíamos observar a partir das traduções dos textos bíblicos para línguas vernáculas. DUMONT, Louis. *Essais sur l'individualisme: une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*. Paris: Éditions du Seuil, 1983.

<sup>10</sup> Para Schmitt, existem tensões nessa relação ao considerar, por exemplo, como o cristianismo valida a percepção de salvação individual. SCHMITT, op. cit. Ver também MAGALHÃES, Ana Paula; PEREIRA FILHO, Jose Luiz. “Um levantamento historiográfico sobre a questão do indivíduo na Idade Média”. In: XI

prática em que analisa elementos de individualismo a partir do “sistema feudal”, em especial, nas relações de reciprocidade; por fim, a tese humanista envolvendo a Teoria do Direito Natural do século XII para a afirmação do indivíduo. Nesse sentido, o indivíduo seria resultado da combinação entre esses elementos: a reciprocidade feudal, a prática da *common law* e a Teoria do Direito Natural.

Diante dessas variadas perspectivas, o debate sobre subjetividade apresentou principalmente duas correntes de pesquisa. Uma centrada na individualidade; outra, na *persona*<sup>11</sup>. As duas correntes partem de pressupostos distintos e importantes: trata-se da possibilidade de haver (ou não) individualidade na Idade Média e como concebê-la.

O primeiro eixo de estudo concentra-se na busca por sinais de individualidade que se dá especialmente na obra de escritores do medievo. A busca envolveria uma tentativa de encontrar nos textos indícios não apenas de subjetividade, de construções diversas de si, mas de uma individualidade – que, em termos modernos, associa-se ao processo de psicologização e homogeneidade de si<sup>12</sup>. Aaron Gourevitch conceitua essa individualidade como um eu auto-reflexivo capaz de se reconhecer como sujeito separado e específico. Pesquisadoras/es dessa linha, segundo ele, “se concentram sobre textos nos quais podem detectar uma auto-análise da *persona* e de sua ‘absorção’ em si mesmo”<sup>13</sup>. A questão central estaria em quando e como, na Idade Média, os sujeitos foram capazes de descobrir sua própria identidade. Gourevitch é um crítico desse eixo de estudos, na medida em que prevaleceria aí uma concepção de indivíduo moderno, buscando um momento em que o sujeito é capaz de descobrir em si sua individualidade. Para ele, as perguntas devem centrar-se nos mecanismos sociais, culturais e mesmo semióticos da individualização. Nesse sentido, Gourevitch aproxima-se do segundo eixo de estudos ligado à *persona*.

---

Jornada de Estudos Antigos e Medievais e IX Ciclo de Estudos Antigos e Medievais do Paraná e Santa Catarina, 2012, Maringá. Anais da Jornada de Estudos Antigos e Medievais, 2012.

<sup>11</sup> Aaron Gourevitch sugere também uma divisão metodológica que envolvem as concepções de individuação e de individualização. O primeiro trataria dos indícios capazes de identificar a singularidade do sujeito e os usos que faz dos signos de identidade - distinto ou combinado - e que não existem para além das referências do grupo social a que o sujeito pertence. Ao tratar de individualização (incluindo processos autobiográficos ou de autorreflexão), a questão central gira em torno do sujeito do discurso, considerando suas adequações a um ou mais modelos de subjetivação, suas apropriações e ressignificações desses modelos mencionados. GOUREVITCH, op. cit.

<sup>12</sup> FOUCAULT, op. cit. O sujeito homogêneo é questionado por Michel Foucault ao tratar do conceito de “obra”. Essa concepção, criticada por ele, implicaria em um conjunto documental reunido sob um mesmo nome com a pretensão de encerrar naquelas páginas um único sujeito delimitado e de características próprias que poderiam supostamente ser encontradas em qualquer texto escrito por ele. A crítica põe em questão a possibilidade de um sujeito ser o mesmo *eu* em toda a sua trajetória de vida, como um conjunto dado que permanece com a aparência de substância, de essência.

<sup>13</sup> Tradução livre de: “se concentrent sur les textes dans lesquels ils peuvent détecter une auto-analyse de la personne et de son ‘absorbement’ en elle-même”. GOUREVITCH, op. cit., p. 1263.

Nesse eixo, a definição de *persona* aparece como um meio-termo entre cultura e sociedade. Nesse caso, uma individualidade possível se constitui nas e a partir das condições histórico-sociais que a circundam e informam. Diz respeito à “herança cultural, adquirindo um sistema de valores, interiorizando a visão de mundo característica de uma sociedade ou de um grupo”<sup>14</sup>; portanto, inclui na análise aquilo que há de comum entre a pessoa e os grupos sociais em que está inserido, correspondendo também aos estudos sobre mentalidades<sup>15</sup>.

Um pesquisador importante para os estudos sobre indivíduo/*persona* no medievo foi Colin Morris com a obra *The Discovery of the Individual 1050-1200*, publicada em 1972. Morris buscou indicar como os processos de formação do “indivíduo” estiveram ligados às ressignificações cristãs de elementos da Antiguidade<sup>16</sup>. Na mesma década, Aaron Gourevitch, também tratou da questão na obra “La naissance de l’individu dans l’Europe Médiévale” (1997). Diferentemente de Morris, o autor não adotou o conceito de indivíduo mas de *persona*, como já mencionado, e afirmou que só é possível compreender plenamente o sujeito medieval quando inserido no quadro de sua comunidade – todo o comportamento estaria sujeito à necessária admissão de seu respectivo meio social<sup>17</sup>

Outros medievalistas abordaram a temática indivíduo/*persona*, como Jean-Claude Schmitt. O autor observou “uma tendência, incessantemente contrariada, à individuação” no período medieval.<sup>18</sup> Segundo ele, a palavra “individualismo” não existia no período, e foi utilizada por Lamennais em 1829, na França, de forma pejorativa<sup>19</sup>. Jean-Claude Schmitt destacou também as reflexões sobre o que chamou de “consciência de si”<sup>20</sup> no medievo,

---

<sup>14</sup> “(...) l’héritage culturel, en acquérant un système de valeurs, en intériorisant la vision du monde caractéristique d’une société ou d’un groupe” Ibid.

<sup>15</sup> GOUREVITCH, op. cit. Um dos medievalistas voltados a esse campo de estudos foi Jacques Le Goff, quem sugeriu a proeminência da comunidade na relação com o sujeito, defendendo que estes pertencem a diversos grupos e comunidades e, sobretudo, “parecem neles se dissolver mais do que se afirmar” (LE GOFF, Jacques. *A Civilização do Ocidente Medieval*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2016, p. 222, publicação original de 1964). Em seu argumento, o sujeito por pouco não desaparece na comunidade e nas normas que a regem em forma de submissão ou de solidariedades. Para ele, é ainda significativo que o sujeito medieval não é descrito em suas particularidades - nem na literatura, nem na arte. Pelo contrário, sua representação é reduzida a um tipo, um modelo, que corresponde à sua condição ou categoria social.

<sup>16</sup> Os traços principais desse indivíduo poderiam ser encontrados em relação à preocupação com o auto-descobrimto; um interesse entre papel individual e grupo social a que pertence; avaliação pessoal de intenções internas mais do que de seus atos externos. Ver: PEREIRA FILHO; MAGALHÃES, op. cit.. Liz McAvoy destaca também o trabalho de Morris, em especial como ele aponta que o desejo por auto-conhecimento teria sido uma das preocupações centrais do período. Ver: MCAVOY, Liz. *Authority and the female body in the writings of Julian of Norwich and Margery Kempe*. Cambridge: D. S. Brewer, 2004.

<sup>17</sup> Ver: MORRIS, Colin. *The Discovery of the Individual, 1050-1200*. New York: Harper and Row, 1972. GOUREVITCH, Aaron. *La naissance de l’individu dans l’Europe médiévale*. Paris: Éditions du Seuil, 1997.

<sup>18</sup> SCHMITT, op. cit., p. 215.

<sup>19</sup> Na Alemanha, a palavra teria adquirido sentido mais positivo, sendo introduzida também no século XIX, em especial a partir de 1840. Ibid.

<sup>20</sup> Ibid., p. 222.

relacionado à historiografia da espiritualidade, da literatura e das mentalidades. Para observar a formação ou elaboração dessa “consciência de si”, destaca-se a análise sobre a expansão da biografia e da autobiografia nos séculos XI e XII. Segundo ele, essa expansão apontaria para a “nova atenção dada à singularidade dos destinos individuais e aos recursos psicológicos da existência”<sup>21</sup>.

Esse elemento é particularmente importante, na medida em que *The Book of Margery Kempe* pode ser compreendido como uma autobiografia, como um esforço para reconstruir seu passado avaliando aquelas experiências que darão sentido à própria trajetória. Tal modo de escrita de si pode se configurar como um “cuidado de si e também como abertura para o outro, como trabalho sobre o próprio eu num contexto relacional”<sup>22</sup>, aspectos centrais para analisarmos a construção de subjetividade.

Outro campo de análise a esse respeito poderia ser encontrado nas distintas formas de representar os sujeitos, em que se tornava mais frequente a identificação dos nomes de cada indivíduo retratado – especialmente no caso das efígies funerárias que reaparecem no século XI<sup>23</sup>. O retrato realista é outro exemplo levantado por Schmitt a respeito da consciência de si e que emerge na virada do século XIII e XIV. A preocupação em retratar o sujeito *tal como se parece* indicaria esse processo distinto de compreender a si mesmo.

Sugere, ainda, a emergência de uma interiorização da vida moral: de acordo com o mesmo autor, na Alta Idade Média as práticas jurídicas tinham um caráter coletivo, de modo que o grupo de parentesco como um todo era considerado em julgamento. A partir do século XII, apareceria a concepção de *intentio* – a “moral da intenção” definida por sujeitos como Pedro Abelardo. A intencionalidade, que é individual, torna-se central na consideração de pecados e crimes cometidos. O processo jurídico passaria a depender de um inquérito (*inquisitio*) com o objetivo de produzir a confissão e resultar na contrição e no arrependimento<sup>24</sup>. A atitude do pecador e a intencionalidade que o rege tornam-se centrais para a atribuição de penas, indicando uma responsabilização cada vez mais pessoal pelos

---

<sup>21</sup> Ibid. Segundo Schmitt, esses textos seguiriam os modelos hagiográficos ou então o próprio livro *Confissões* de Santo Agostinho como um modelo autobiográfico.

<sup>22</sup> RAGO, op. cit., p. 50. Rago segue Foucault quem diferencia a moral de si dos antigos à confissão discursiva-coercitiva do cristianismo. Embora a confissão tenha esse papel fundamental de normatizar a fala sobre si - tanto pela mediação de uma autoridade quanto pela remediação orientada ao final - os sujeitos que pertenceram à comunidade cristã não foram limitados exclusivamente pela prática normatizadora. Outras formas de relação consigo foram possíveis.

<sup>23</sup> SCHMITT, op. cit.

<sup>24</sup> SCHMITT, op. cit..

pecados cometidos<sup>25</sup>. Mais do que isso, a própria relação com a penitência altera-se a partir da confissão obrigatória, em que há um exame de consciência fundamental<sup>26</sup>.

As técnicas intelectuais também foram transformadas, especialmente em relação ao elemento da *auctoritas*, de que trataremos no terceiro capítulo, e que encontrava contraponto nas *rationes*, nas lógicas argumentativas racionais desenvolvidas a partir da escolástica universitária. As mudanças aconteceram também em relação às práticas de escrita como a expansão das leituras individuais e silenciosas em contraposição às leituras coletivas, em voz alta, prática que se desenvolve em grande medida diante da emergência das universidades<sup>27</sup>; há também o desenvolvimento das línguas vernaculares na literatura que possibilitou maior acesso à leitura e à escrita<sup>28</sup>.

Um elemento importante para o sujeito medieval é a relação com o amor espiritual e a reivindicação de acesso imediato e pessoal a Deus. O papel mediador, intermediário, da Igreja e do corpo clerical torna-se cada vez menos indispensável para a relação entre Deus e o sujeito. Fundamental também é o elemento da confissão que se desenvolve a partir do século XII e que se torna o ponto principal sobre o qual recai a narrativa de Kempe, na medida em que é a ausência da confissão que dá início à sua vida devocional:

ela era sempre levada por seu inimigo, o diabo, dizendo a ela quando estava com boa saúde que ela não precisava se confessar, mas fazer a penitência sozinha e tudo seria perdoado, pois deus é misericordioso (...) e quando ela adoecia, o diabo dizia em sua mente que ela deveria ser amaldiçoada pois não havia confessado aquela falha.<sup>29</sup>

Diante da não confissão, passou a ser ainda mais atormentada por demônios beirando o enlouquecimento. Diante desse quadro, foi salva através da intervenção de Cristo, momento

---

<sup>25</sup> Uma relação distinta se pensarmos, por exemplo, na concepção de pecado original como consequência imediata da Queda humana em relação ao paraíso. Um ponto que demonstra como o pecado original era fundamentalmente coletivo está na responsabilização de Eva pelo sofrimento das mulheres. Em decorrência de sua falta, todas as mulheres seriam condenadas não apenas com a expulsão do paraíso, mas também com as dores do parto e com a obediência ao marido. Ver DUBY, Georges. *Damas do século XII*. São Paulo: Companhia das Letras, 2013..

<sup>26</sup> FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade: a vontade de saber*. São Paulo: Paz e Terra, 2014.

<sup>27</sup> VERGER, Jacques. *Cultura, ensino e sociedade no Ocidente: nos séculos XII e XIII*. Bauru, SP: EDUSC, 2001.

<sup>28</sup> Na Inglaterra, o principal nome da literatura vernacular foi o contemporâneo de Margery Kempe e Julian de Norwich, Geoffrey Chaucer (1343-1400). Uma de suas principais obras é *The Canterbury Tales*, direcionado especialmente a homens leigos e portanto fora dos espaços clericais. Ver: MINNIS, Alastair. *Medieval Theory of Authorship: Scholastic Literature Attitudes in the Later Middle Ages*. Philadelphia, Pennsylvania: University of Pennsylvania Press, 1988, 2ª ed. Ver também RIDDY, Felicity. “Women talking about the things of God’: a late medieval subculture”. In: MEALE, C. *Women and literature in Britain, 1150-1500*. NY: Cambridge University Press, 1996

<sup>29</sup> “(...) for sche was euer lettyd be hyr enemy þ<sup>e</sup> deuel · euer mor seyng to hyr whyl sche was in good heele · / hir nedyd no cōfessyon · but don penawns be hir self a loone & all schuld be for 3ouyn · for god is merciful (...) and whan sche was any tym seke or dysesynd þ<sup>e</sup> deuyll seyde in her mende þ<sup>i</sup> sche schuld be dampnyd · for sche was not schreuynd of þ<sup>i</sup> defawt” (Add MS 61823, fólio 4r. Disponível em <[http://www.bl.uk/manuscripts/FullDisplay.aspx?ref=Add\\_MS\\_61823](http://www.bl.uk/manuscripts/FullDisplay.aspx?ref=Add_MS_61823)>. Acesso em 21 de dezembro de 2018).

a partir do qual desenvolve a própria devoção ligada precisamente ao exercício de fala – neste caso, sobre o divino e sobre si mesma na escrita autobiográfica.

A relação com a morte, em uma perspectiva cristã, observou também uma mudança de paradigma. A ênfase apareceria cada vez mais no julgamento particular de cada indivíduo e não mais ao Juízo Final como um momento de convocação universal dos mortos em um distanciamento espaço-temporal. No purgatório, por exemplo, as punições passaram a corresponder diretamente aos pecados cometidos pelo sujeito e que não foram remendados a partir da penitência – também de responsabilidade sua, como mencionamos<sup>30</sup>.

No entanto, Jean-Claude Schmitt lembra como as intervenções no mundo além-morte pelos vivos indicaria também novas redes de solidariedade, de modo que a coletividade não é abandonada. Nesse sentido, aproximou-se das argumentações de Caroline Bynum, que fez uma importante crítica à parte da historiografia sobre questões relacionadas ao indivíduo<sup>31</sup>.

A crítica de Bynum esteve direcionada à historiografia que atribuiu ao individualismo uma suposta perda do senso de comunidade, o que identifica em autores como Colin Morris. Segundo a pesquisadora, Morris teria defendido que a Igreja falhou em recuperar um sentido de comunidade - centrando suas análises entre os séculos XI e XIII<sup>32</sup>. Diante das questões sobre a proeminência de uma preocupação com a própria subjetividade ou com o desaparecimento de si na comunidade, Caroline Bynum destaca como houve ainda no século XII, preocupações em relação ao pertencimento dos sujeitos diante dos grupos sociais em que estavam inseridos e ao cumprimento de determinados papéis sociais. Em outras palavras, a autora rejeita o isolamento do sujeito em relação à comunidade com a qual estabelece relações diversas. Para ela, se práticas religiosas “são caracterizadas por uma nova preocupação com o ‘homem interior’, é *por causa* da nova preocupação com o grupo<sup>33</sup>. Nesse sentido, seria possível encontrar no pensamento religioso do século XII também o destaque para decisões individuais, estilos de vida e experiências individuais como parte de uma busca por instituições e práticas que incorporassem esses aspectos em uma perspectiva de grupo. Portanto, reconhecendo as preocupações e existência de um *self* a partir do século XII, Bynum destaca ainda como esse sujeito dependia em alguma medida das relações de subjetividade estabelecidas com outros sujeitos além de si próprio.

---

<sup>30</sup> LE GOFF, Jacques. *O nascimento do purgatório*. Lisboa: Editorial Estampa, 1995.

<sup>31</sup> BYNUM, op. cit.

<sup>32</sup> Burckhardt é também mencionado por Bynum. Ver: Ibid.

<sup>33</sup> “(...) are characterized by a new concern for the ‘inner man’, it is *because* of a new concern for the group”. Tradução livre de BYNUM, op. cit., p. 85.

Nesse sentido, a pesquisadora identifica como, no século XII, houve um esforço em definir e classificar diferentes grupos de pertencimento<sup>34</sup>. Os esforços de auto-definição de um dado conjunto social não teriam sido perdidos, havendo a criação de novas categorias identitárias e um esforço para articular suas diferenças, suas particularidades. Portanto, a religiosidade nesse período teria sido caracterizada por uma preocupação com a conformidade do grupo aos padrões que ajudariam a torná-los justamente um grupo. Segundo ela, “autores dos séculos XII e XIII parecem refletir uma percepção crescente tanto na escolha de um papel específico diferente dos demais quanto na necessidade de que aquele papel complementasse outros e fosse de uso comum”<sup>35</sup>, de modo que haveria aí uma nova aceitação da variedade dos grupos junto à ideia de múltiplos papéis sociais complementares. Contudo, se, por um lado, há a evidente valorização e centralidade dos papéis sociais, destaca-se, por outro lado, a preocupação de um sujeito específico com as performances que este desempenharia<sup>36</sup>.

Como contraponto ao pertencimento coletivo, Caroline Bynum defende o fenômeno de “descoberta do *self*”<sup>37</sup> para o século XII. Em relação aos usos desse conceito, Bynum destaca como a historiografia associou a concepção de “indivíduo” a motivações interiores, emoções e desenvolvimentos psicológicos que implicariam não só em qualquer preocupação com o eu, mas tratando especificamente de um eu particular, único e distinto dos demais. Isso não aconteceria no século XII: esse período encararia a descoberta do *homo interior* como a descoberta de dentro de si da natureza humana feita à imagem de Deus (*imago Dei*)<sup>38</sup>. Portanto, o desenvolvimento de si foi dado em direção ao divino – ainda que essa imagem pudesse ser encontrada no interior de si. Bynum defende, desse modo, que seria mais apropriado falar em *self* ou *inner man*.

Mesmo que reforce a preocupação em estar conforme a comunidade, a pesquisadora reconhece já no século XII distintas formas de preocupação consigo e o que constitui o *self*.

---

<sup>34</sup> “My point is that people felt an urgency, unlike anything we see in the early Middle Ages, about defining, classifying, and evaluating what they termed ‘orders’ or ‘lives’ or ‘callings’”, BYNUM, op. cit., p. 89.

<sup>35</sup> Tradução livre. “Twelfth- and thirteenth-century authors seem to reflect an increasing sense both of choosing a specific role different from other roles and of the necessity for that role to complement others and be of use to the whole” Ibid., p. 95.

<sup>36</sup> Jean-Claude Schmitt reforça também não apenas a relação com uma coletividade, quanto o próprio estatuto do isolamento, que poderia se tornar suspeito e, no caso feminino, inconcebível. Esse é um ponto importante na própria trajetória de Margery Kempe, em que a sua não-conformidade devocional traduziu-se na narrativa em acusações de comportamento herético. Ver: SCHMITT, op. cit.

<sup>37</sup> Em seu texto, Schmitt questiona a noção de “descoberta do indivíduo” na medida em que essa expressão pressupõe algo que já estava lá, à espera do desvendamento, crítica com a qual concordamos na medida em que entendemos o sujeito como efeito de elaborações e reconstruções constantes, não dadas. SCHMITT, op. cit. Importante destacar, já nesse momento, que Bynum não faz uso do conceito de “indivíduo” para o período medieval, optando pelo “*self*” como uma aproximação mais adequada. BYNUM, op. cit.

<sup>38</sup> BYNUM, op. cit.

Um exemplo estaria no texto *A Ética* de Pedro Abelardo, em que ele identifica o valor ético de uma ação na intenção daquele que a pratica, mais do que em alguma ação externa<sup>39</sup>. Nesse sentido, Bynum admite o desenvolvimento de uma maior percepção da complexidade da vida interior do sujeito ainda que questionando o uso do conceito de “indivíduo”.

A partir de 1050, teria havido maior interesse nas questões internas humanas e maior ênfase na imitação literal da vida de Cristo (*imitatio Christi*) - aspecto sobre o qual trataremos tanto em Julian de Norwich quanto em Margery Kempe. No entanto, essa imitação, para Bynum, não era realizada no que havia de particular em Cristo, mas no que havia de generalizável. Para ela, comportar-se no padrão de Cristo era encontrar um movimento a despeito de si mesmo<sup>40</sup>. E, no entanto, os sujeitos não estavam alheios às complexidades e disjunções entre interno/externo, de modo que o desenvolvimento de um não poderia vir desacompanhado do crescimento do outro.

O argumento de Bynum aponta, portanto, para o descobrimento tanto do sujeito individual quanto de uma relação de exterioridade e a manutenção de identidades de grupo. Nesse sentido, os modelos devocionais foram um modo de falar sobre essas identidades coletivas, de estar em conformidade com elas. Por outro lado, o século XII não foi para a pesquisadora o início de uma marcha progressiva em direção a uma religiosidade cada vez mais privada e individualista. Do contrário, foi marcado por descontinuidades de influências e até mesmo paralelos.

Embora seu argumento esteja centrado especialmente no século XII, a pesquisadora sugere que a partir do IV Concílio de Latrão (1215) o equilíbrio entre *self* e grupo se desmantelaria, de modo que a experiência individual se afastaria da comunidade<sup>41</sup>. Ainda que sugerindo apenas rapidamente essa mudança a partir do século XIV, ressaltamos sua centralidade na medida em que Julian de Norwich e Margery Kempe atuaram precisamente na passagem do século XIV para o XV.

Perguntamos: se o século XII conheceu um relativo equilíbrio entre formas de subjetivação internas e externas, o mesmo poderia ser dito para o século XIV? Esses processos apontados em exemplos masculinos como o de Pedro Abelardo poderiam ser identificados também em relação às mulheres?

---

<sup>39</sup> Ibid., p. 86. Destacamos a centralidade que a *intentio* adquire e que teria consequências imediatas na relação com a morte, com a penitência e com as construções de subjetividade. Outro exemplo apontado por Bynum estaria em Bernard de Clairvaux que apontam na descoberta de si (ou no amor de si) o primeiro passo para retornar ao amor de Deus. Ibid.

<sup>40</sup> “(...) to evangelize was to offer that pattern to others”, Ibid, p. 90.

<sup>41</sup> Ibid., p. 109.

Rejeitando a perspectiva de “descoberta do *self*” e de evolução linear ou progressista de descoberta do indivíduo, Schmitt optou por abordar o estatuto da *persona* especificamente no cristianismo medieval. Esta seria uma noção que considera contraditória e que, “muito mais do que exaltar a consciência individual, ela tende a abolir o sujeito na divindade da qual ele é a imagem e na humanidade da qual compartilha o destino”<sup>42</sup>. Tal noção cristã de *persona* é entendida como um “fato de organização” tanto religioso quanto social, capaz de absorver toda singularidade. Segundo ele, “[o] princípio de individuação só podia atuar tendo como pano de fundo, incessantemente evocado, uma comunidade de destino”<sup>43</sup>. No entanto, a abolição desse eu na divindade levaria paradoxalmente ao aprofundamento da consciência individual: trata-se do encontro de si na busca por perder-se. Portanto, Schmitt contesta para o período medieval a noção contemporânea de indivíduo, identificado pelo autor como um sujeito autônomo e de direitos absolutos. Segundo ele, a criação de redes de solidariedade compensavam quaisquer afirmações de singularidade.

Concordamos com Bynum e Schmitt em relação ao imbricamento necessário entre sujeito e comunidade. No entanto, essa correlação necessária já foi marcada em relação à modernidade. Norbert Elias, em sua obra *A Sociedade dos Indivíduos*, elabora uma crítica à oposição “indivíduos” e “sociedade” que se instituiu na historiografia, entendendo-a como um falso problema. Elias defende que a perspectiva de análise mais adequada implicaria em focalizar as relações de interdependência entre indivíduo e a comunidade na qual se insere<sup>44</sup>. De modo mais sucinto, afirma que “Não existe um grau zero da vinculabilidade [sic] social do indivíduo”<sup>45</sup>: não é possível encontrar um indivíduo sem relações de sociabilidade.

O individualismo do sujeito em isolamento não é uma verdade e, desse modo, a possível observância de um indivíduo autossuficiente implicaria em um falso debate - não apenas no medievo. Não há sujeito isolado de suas redes de solidariedade e nem mesmo grupos que independem dos sujeitos que os compõem: um debate nesses termos precisa ser superado. A autossuficiência em torno da qual se debateu a possibilidade de indivíduo no medievo não é observável. Desse modo, mais do que tentar encontrar uma individualidade psicologizante, autônoma e homogênea em si mesma - ou, do contrário, um sujeito absorvido

---

<sup>42</sup> SCHMITT, op. cit., p. 233.

<sup>43</sup> Ibid., p. 232.

<sup>44</sup> O autor identifica essas duas correntes como aqueles que tentam explicar instituições sociais específicas a partir dos indivíduos que as criaram, enquanto o campo oposto entenderia que o sujeito não desempenha papel imediato nas formações históricas e sociais. Ver: ELIAS, Norbert. *A sociedade dos indivíduos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994.

<sup>45</sup> Ibid., p. 31.

pelo grupo que o norteia -, buscaremos as diferentes estratégias de constituição da subjetividade e que partem de um complexo conjunto de instrumentalizações e ressignificações sobre si e sobre o grupo. Mais do que tentar identificar um indivíduo ou sua completa ausência no medievo, é preciso compreender como essas relações são construídas, quais as disputas de poder que as informam e como interferem diretamente nas possibilidades de atuação desses sujeitos.

Nesse sentido, questionamos como as formas de subjetivação elaboradas por Julian de Norwich e Margery Kempe informam suas possibilidades de autoria e de enunciação; como, ainda, tornam-se centrais para as próprias construções de autoridade. De que modo a imitação de Cristo, por exemplo, enquanto um modelo de cristandade (e, como modelo, sugere estar além dos sujeitos individuais) pode delimitar os espaços de atuação dessas mulheres? De que modo agir segundo tipos específicos de santidade poderia fornecer maior ou menor autoridade para suas devoções? Essas questões nortearão nosso trabalho.

Além disso, é preciso questionar em que medida as elaborações de subjetividade e de preocupação consigo são influenciadas pelas relações de poder e de gênero. Diante do debate especialmente levantado por Caroline Bynum, Liz McAvoy faz uma importante crítica em relação à ausência de qualquer preocupação com a individualidade de mulheres<sup>46</sup>. Segundo ela: “não há dúvida de que nas análises mais explícitas sobre si na Idade Média foi representada a experiência masculina mais do que feminina”<sup>47</sup>. Torna-se fundamental, portanto, observar também os elementos de gênero que orientam a possibilidade de pensar sobre si e sobre seus locais de inserção social. Margery Kempe, casada e com filhos, poderia ter as mesmas pretensões de cuidado de si do que seus contemporâneos homens? A partir do momento em que é acusada de não cumprir com seu papel marital, uma vez que se ausentava em peregrinações, quais as possibilidades de autonomia e de autoridade que poderia desempenhar em relação à comunidade ou à família?<sup>48</sup>

Desse modo, as relações de gênero são fundamentais para entendermos as construções sobre si, sobre autoria e autoridade que poderiam elaborar. Ainda, mais do que interrogar as potenciais individualidades nas obras dessas mulheres, optamos por percorrer os distintos caminhos de elaboração de si. Essas construções, assim como sugerem Schmitt e Bynum, não

---

<sup>46</sup> MCAVOY, op. cit. A autora fala em uma “*female selfhood*” que estaria ausente dos debates e das representações a respeito.

<sup>47</sup> Tradução livre. “there is no doubt that within most explicit analyses of selfhood in the Middle Ages it has been the male experience rather than the female which has been represented”, *ibid.*, p. 11-12.

<sup>48</sup> Eventos que ocorrem no capítulo 76 de *The Book*.

indicam uma linearidade em direção à individualização, mas múltiplas possibilidades de ser e de estar.

## II. Subjetividade construída: análise documental

Os modos de construção da subjetividade são distintos e variados nas obras de Margery Kempe e de Julian de Norwich, mas indicam-nos alguns elementos centrais para compreendermos a função de autoria que desempenham, os espaços de poder que podem ou não ocupar e as próprias possibilidades de enunciação feminina. Para analisar essas instrumentalizações múltiplas, dividimos a análise em três momentos: as construções de si envolvendo gênero (como construções genderificadas de si ou as relações com o pecado e suas marcas de gênero); suas relações com o divino (tais como o aspecto da *imitatio Christi* ou as aproximações de santidade); e, por fim, os aspectos gerais de subjetividade (sobretudo marcadores de si e de coletividade, mas também as próprias funções sociais que desempenham a partir de marcadores identitários).

O primeiro aspecto, como apontamos, diz respeito às performances de gênero desempenhadas pelas autoras e como elas se constituem de modo generificado na narrativa. Essa elaboração de si orientada pelo feminino é central para pensarmos nas atribuições de autoria e autoridade uma vez que esses elementos foram marcadamente masculinos, aspecto sobre o qual falaremos nos próximos capítulos. Havendo delimitações significativas em relação à enunciação de mulheres no medievo, o modo como essa marca de gênero aparece em seus textos e as definem é crucial.

Em *Revelations of Divine Love*, há um momento central em que a identidade de si enquanto mulher é posta em evidência por Julian de Norwich. No sexto capítulo, ainda no início da obra, a autora anuncia que as visões recebidas (e que seriam narradas ali) deveriam ser aplicadas a todos os cristãos interpondo um pedido importante: “parem de contemplar essa criatura miserável e pecadora”<sup>49</sup>, para quem a visão foi mostrada a fim de que pudessem contemplar verdadeiramente a Deus. Que não prestassem atenção, portanto, nela mesma.

---

<sup>49</sup> As traduções das documentações são livres. “(...) leve the behaldinge of the wrechid, [fol. 100v] sinfulle creature”. JULIAN OF NORWICH. *The Writings of Julian of Norwich: A Vision Showed to a Devout Woman and A Revelation of Divine Love*. Editado por Nicholas Watson e Jacqueline Jenkins. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 2005, p. 73.

A despeito do *topos* de humildade, afinal em última instância a autoridade maior é sempre divina<sup>50</sup>, Julian de Norwich segue essa requisição com um aviso: “Deus proíbe que você diga ou entenda que eu sou uma professora [sic]. Pois eu não pretendo assim, nem nunca pretendi. Pois eu sou uma mulher, ignorante, fraca e frágil”.<sup>51</sup> Mais do que ressaltar Deus como o grande Autor, elemento comum à literatura contemporânea a ela<sup>52</sup>, o apagamento de si está diretamente atrelado ao fato de ser uma mulher. Julian de Norwich não se identifica apenas como uma criatura que, por ser criada, é inferior, mas especificamente com sua condição enquanto mulher. Compreendemos esse aspecto ao lembrarmos da proibição orientada desde o cristianismo primitivo a respeito da pregação feminina: às mulheres é vedado o exercício do sacerdócio<sup>53</sup>. Nesse sentido, é importante que Julian evidencie como a escrita de seu livro não é uma tentativa de usurpar tal papel, ignorando a pregorrativa de São Paulo.

Junto à garantia de não estar pregando, o capítulo segue com um questionamento relacionado à possibilidade de fala feminina: “Mas por que sou uma mulher deveria acreditar que não devo contar a vocês sobre a bondade de Deus, uma vez que vi naquele momento que é de sua vontade que isso seja conhecido?”<sup>54</sup>. Ainda que se certifique de não estar fazendo um uso indevido de poderes sacerdotais que não lhe pertencem, Julian de Norwich reivindica para si a possibilidade de fala. Reconhece-se enquanto mulher, questiona se isso é o bastante para limitar a própria fala e faz uso da autoridade divina, superior a qualquer outra, para legitimar seus esforços de fala. O reconhecimento da condição enquanto mulher é importante para entendermos a relação que Julian de Norwich construiu com a Igreja ao longo da narrativa, sobretudo por entender a fragilidade de sua posição enquanto uma mulher que fala/escreve sobre Deus. Na sequência de seus argumentos, recupera o apagamento de si na narrativa sugerido inicialmente: “Então você deve logo me esquecer, pois eu sou insignificante; você

---

<sup>50</sup> É comum às narrativas do período esse elemento de humildade - um valor propriamente cristão. É a humildade que contrapõe-se a pecados como o do orgulho e, portanto, torna-se uma virtude importante a ser desenvolvida. Entendê-lo como um *topos* implica entender também que se trata de um modelo narrativo tanto quanto (ou mais do que) uma expressão genuína da autora. Ver: MINNIS, Alastair. *Medieval Theory of Authorship: Scholastic Literary Attitudes in the Later Middle Ages*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1988, 2ª ed.

<sup>51</sup> “Botte God forbede that ye shulde saye or take it so that I am a techere. For I meene nought so, no I mente nevere so. For I am a woman, lewed, febille, and freylle” (JULIAN OF NORWICH, op. cit., p. 75). Ainda que use a palavra “techere”, o texto indica uma relação de ensino-pregação mais do que um ensino formal que a palavra moderna poderia indicar.

<sup>52</sup> ASCOLI, Albert Russel. *Dante and the making of a Modern author*. New York: Cambridge University Press, 2008.

<sup>53</sup> Justificados a partir das *Epístolas de São Paulo* e da narrativa do *Gênesis* pelo papel desempenhado por Eva na condenação humana à Queda.

<sup>54</sup> “Botte for I am a woman shulde I therfore leve that I shulde nought telle yowe the goodenes of God, sine that I sawe in that same time that it is his wille° that it be knawen?”, JULIAN OF NORWICH, op. cit., p. 75.

não deve me deixar bloqueá-lo e deve contemplar Jesus que é o professor [sic] de tudo”<sup>55</sup>. É interessante notar que esse apagamento de si é apresentado no ST e repetido no LT, ainda que ao longo desta revisão apareça um esforço reflexivo e autoral profundo – que não condiz com uma supressão total de si <sup>56</sup>– e do qual falaremos no próximo capítulo. Como contraponto, defende a própria escrita do livro construindo para sua fala sobre Deus um elemento de genuinidade. Mas, ainda assim, há uma necessidade de despir-se discursivamente da autoridade usurpada na medida em que às mulheres não caberia uma fala pública sobre o divino.

Tais interdições aparecem também na narrativa de Margery Kempe - não através dela, contudo, e sim a partir de figuras masculinas. Em uma de suas peregrinações, enquanto passava pela cidade de Beverley, Kempe narra como foi hostilizada por diversas pessoas que acusavam-na de heresia e pediam para que fosse condenada à fogueira. Em um desses momentos, aponta como um homem teria dito a ela: “Senhora esqueça essa vida que você leva e vá fiar e cardar lã como outras mulheres fazem e não sofra tanta vergonha e infelicidade. Nós não sofreríamos tanto por nenhum dinheiro na terra”<sup>57</sup>. Por um lado, marca aqui sua diferença em relação aos demais devotos cristãos – afinal, ela sofre para imitar Cristo e ser mais amada por ele como consequência, o que os demais não fazem. Por outro lado, indica as possíveis hostilidades sofridas não apenas por sua devoção particular<sup>58</sup> mas ligada também ao fato de ser uma mulher. A afirmação de que deveria ir tecer está profundamente marcada pelo gênero, atividade comum às mulheres e reforçada pela própria narrativa. Deveria, nesse sentido, abandonar a fala pública sobre o divino, que não condiz com sua condição feminina, e dedicar-se à tarefa doméstica da tecelagem como as demais mulheres.

Na sequência, é levada por homens à presença do duque local<sup>59</sup> e conta como eles teriam se arrependido de seus comentários: “me parece que você fala palavras muito boas”<sup>60</sup> disseram-na, passando a acreditar no que dizia a partir de então. Diferente de Julian de

---

<sup>55</sup> “Thane shalle ye sone forgette me that am a wreche, and dose so that I lette yowe nought, and behalde Jhesu that is techare of alle” (ibid).

<sup>56</sup> Julian de Norwich apaga traços de sua biografia na versão longa do texto, mas não suprime a si mesma quando se trata de uma intervenção autoral na narrativa.

<sup>57</sup> “Damsel forsake þ<sup>i</sup>s lyfe þ<sup>t</sup> þ<sup>u</sup> hast / & go spynne & carde as women don / & suffyr not so meche schame & so meche wo · / We wolde not suffir so meche for no good in erthe” (MS 61823, fólho 62 v).

<sup>58</sup> Margery Kempe era acometida por choros incontroláveis que rompiam com o disciplinamento ideal para a devoção. Em diversas passagens da obra é acusada de estar ligada aos demônios em decorrência de suas lágrimas. Ver: Ibid.

<sup>59</sup> Duque de Bedford, quem havia requisitado a detenção de Margery Kempe sob suspeita de heresia. Trataremos de sua figura no último capítulo.

<sup>60</sup> “(...) for me semyth þ<sup>t</sup> þ<sup>u</sup> seyst .ryth good words” (MS 61823, f. 62v).

Norwich, não há aqui o abandono de si e de sua condição enquanto mulher: do contrário, há uma resignificação do papel de Margery Kempe como uma mulher que *ocupa* o espaço público de enunciação, dotando-a de legitimidade. Em outras palavras, Margery Kempe não pede para que a ignorem: do contrário, persiste em sua fala e (ao menos como constrói discursivamente) passa a ser entendida como uma figura digna de fé.

Outro aspecto importante para tratarmos da relação autoria e autoridade diz respeito ao pecado. Um dos principais fundamentos do discurso clerical de homens sobre as mulheres esteve em Eva. A narrativa bíblica sobre a expulsão humana do paraíso está diretamente atrelada ao papel feminino de Eva como aquela que provou do fruto proibido e, sobretudo, convenceu Adão a pecar consigo<sup>61</sup>. Dessa falha resultaria a Queda do paraíso, o pecado original que marca todos os seres humanos. Sobretudo, a consequência fundamental associada aí ao feminino diz respeito à fala. Foi através desta que Eva convenceu Adão a pecar, condenando ambos. Nesse sentido, a enunciação feminina tornou-se um perigo por excelência, podendo condenar até mesmo os homens diante de sua perfídia<sup>62</sup>.

Condenadas no discurso clerical graças à figura bíblica da primeira mulher, é importante observarmos como as autoras elaboraram a noção de pecado. Em primeiro lugar, ambas se apresentam como pecadoras, mas Margery Kempe adiciona um elemento particular a essa marca: seus pecados estão diretamente relacionados à luxúria e ao orgulho - que também foram associados aos erros de Eva<sup>63</sup>. Além disso, a luxúria mais do que o orgulho tornou-se especialmente relacionada ao feminino: ser mulher, na perspectiva clerical, era em alguma medida estar sujeita à lascívia e ao descontrole sobre o próprio corpo. Parece-nos central, portanto, como através dos pecados há uma marca de gênero e de limitações

---

<sup>61</sup> Pecado que, em se tratando de Eva, foi associado tanto ao orgulho quanto à luxúria. Esses dois pecados aparecem como falhas de Margery Kempe em *The Book*. O primeiro, quando decide montar um negócio próprio e que resulta em fracasso - atribuído, por ela, ao seu orgulho. O segundo diz respeito às tentações sexuais sofridas por ela e que resultam em seu consentimento (porém não consumado). Em certo momento do texto, no capítulo 59, Kempe conta ter sido acometida inclusive por visões de genitálias masculinas. Ver: KEMPE, op. cit.

<sup>62</sup> Ver: DUBY, op. cit.

<sup>63</sup> Logo no quarto capítulo de *The Book*, a autora apresenta sua relação com a luxúria e como era tentada por isso. No décimo capítulo do Livro II, portanto narrando já ao fim da vida, Margery Kempe fala sobre como Deus saciou qualquer necessidade de luxúria carnal. Nesse ponto, o pecado é substituído por seu amor a ele e a própria castidade já havia sido adotada por ela dentro do casamento. O orgulho aparece ainda antes, no segundo capítulo quando conta como foi punida por seu orgulho ao tentar empreender e fracassar. A partir dessa punição, adota verdadeiramente uma vida de devoção e abandono de suas posturas orgulhosas - no capítulo trinta e oito, chega até mesmo a abandonar seus bens materiais para viver em um período de mendicância. A associação com a lascívia pode ser uma correspondência com um tipo de autobiografia confessional marcada por certas normativas. Em outras palavras, o pecado da luxúria pode estar presente na narrativa para corresponder aos modelos discursivos sobre a mulher, orientados e postos em circulação por clérigos. Por outro lado, é importante destacar como há um rompimento com esse lugar-norma determinado às mulheres através de outra possibilidade oferecida pelos próprios discursos clericais: o da santidade atingida por práticas de virtude.

estabelecidas por ele. No entanto, assim como em relação à fala sobre Deus, há uma subversão desses limites na medida em que Kempe se aproxima discursivamente das virtudes da castidade e da caridade sobre a qual falaremos adiante. Destacamos, portanto, como mesmo em relação ao pecado há o abandono da condição limitadora do gênero para sua superação não através da negação de si, mas da valorização de sua religiosidade.

Por outro lado, ao longo de *The Book*, Margery Kempe afirma diversas vezes como seus pecados haviam sido perdoados merecendo um lugar especial no céu pelas tribulações sofridas em nome de Cristo. No capítulo vinte e dois da obra, por exemplo, é a figura de Jesus Cristo quem diz a ela: “Ah, filha, quantas vezes falei a você que seus pecados estão perdoados e que estamos unidos [em amor] sem fim?”<sup>64</sup>. Todos os seus pecados foram redimidos e Kempe é construída como uma figura amada pelo divino e, em consequência desse perdão, ela teria a garantia da salvação. Independente do pecado original, estaria salva. Antes mesmo de sua morte e de qualquer julgamento final, mesmo depois de todas as falhas cometidas por Eva, Kempe garante a salvação para si mesma – e, de algum modo, garante que o pecado original responsabilizado às mulheres possa ser perdoado<sup>65</sup>.

Ao tratarmos do livro de Julian de Norwich, por sua vez, um dos elementos de maior destaque em relação ao pecado feminino e à imagem de Eva está exatamente em sua ausência. Ao longo do *Revelations*, não há qualquer menção a ela enquanto Adão, do contrário, aparece em ambas as versões escritas. Sobretudo, é ele quem é responsabilizado pelos pecados e pela Queda do paraíso. Segundo a narrativa, Deus teria identificado o pecado de Adão como o maior mal feito, passado e futuro. De acordo com a autora, “eu sabia através do ensinamento comum da Santa Igreja e através da minha própria experiência que a culpa de nossos pecados continuaria recaindo sobre nós, desde o primeiro homem [Adão] até o momento em que

---

<sup>64</sup> “A dowter how oftyn tymes haue I teld þe þ<sup>t</sup> thy synnes arn forþoue þe · & þ<sup>t</sup> we ben onyd to gedyr [in loue] w<sup>t</sup> owtyn ende” (MS 61823, f. 25r)

<sup>65</sup> A relação de Cristo com o pecado de outros sujeitos também foi amenizada, segundo a narrativa, por Margery Kempe. Em diversos momentos do texto solicita a Cristo o perdão a todos e quem serve mesmo de modelo para isso. No capítulo 78, Cristo teria falado sobre aqueles que não querem ser salvos de fato e como a autora serviria de espelho para eles. Por outro lado, no capítulo 57 observamos também a preocupação dela com a salvação dos demais, afirmando que pede misericórdia pelos pecados das pessoas e como Cristo havia dito a ela que seus pecados foram perdoados: “& þ<sup>t</sup> is mercy whch I aske for þe pepil synnys /· þ<sup>u</sup> seyst oftyn tymes in þ<sup>e</sup> 3er to me /· þ<sup>t</sup> þ<sup>u</sup> hast forþouyn me my synnes” (MS 61823, f. 68v). No capítulo 73, Cristo teria dito que o perdão seria consentido a todos os que acreditarão até o fim do mundo que Deus a ama e agradecerão Deus por ela (“to alle þo þ<sup>t</sup> xul beleuyn in to þ<sup>e</sup> worlds ende / þ<sup>t</sup> god louyth þ<sup>e</sup> & xal þankyn god for þ<sup>e</sup>”, *ibid.*, f. 85v) com a condição do arrependimento.

formos elevados ao céu”<sup>66</sup>. Contrariando o discurso clerical que atribuiu à Eva a responsabilidade pela Queda, Julian de Norwich associou ao primeiro homem (Adão, quem ela menciona diretamente em outras passagens) a culpa pelos sofrimentos da humanidade<sup>67</sup>.

Além disso, joga com as hierarquias de Adão e sua contraparte masculina, Cristo. Segundo ela, o sofrimento de Jesus Cristo agradou mais a Deus e “agradou incomparavelmente mais à abençoada divindade e foi mais adorado para a salvação de muitos como jamais foi prejudicial o pecado de Adão”<sup>68</sup>. Em outras palavras, seu sacrifício pela salvação humana foi mais importante do que o pecado cometido por Adão, de modo que ainda aqui o pecado original é redimido.

O pecado não é irremediável para a humanidade mas esse fato, em si, não é inusitado. O que chamamos atenção é para a recorrência do tema na narrativa: há uma evidente preocupação de Julian de Norwich com a possibilidade de ser salva - medo que ela mesma sugere no capítulo dezessete ao perceber que pecaria. Como mulher, pecadora por excelência, quais seriam suas chances de redenção? E quão mais seguro seria com a garantia divina de que ficaria tudo bem<sup>69</sup>? Tanto Margery Kempe quanto Julian de Norwich construíram em suas escritas a promessa de salvação. Julian redimiu o pecado original através do sacrifício de Cristo e, mais do que isso, retirou do feminino a responsabilidade pela queda. Margery Kempe, por sua vez, redimiu a si mesma graças ao amor de Jesus Cristo e subverteu o principal discurso misógino do medievo. Se por um lado há a garantia de que Eva condenou as mulheres através da linguagem, é exatamente pela possibilidade de fala que a autora construiu sua salvação – lembremos que os homens que orientaram seu retorno para a tecelagem e o lar foram convencidos do contrário ao ouvirem-na falar.

Interessante observar ainda como Julian de Norwich redimiu um modelo de humanidade, traduzido na figura de Adão, que vale para todos enquanto Kempe concentrou a possibilidade de salvação em si mesma – como um modelo de comportamento a ser seguido, mas não como uma representante de qualquer salvação universal garantida. Esses são aspectos

---

<sup>66</sup> “For I knew be the comen teching of holy church and by my owne feling that the blame of oure sinnes continually hangeth upon us, fro the furst man into the time that we come uppe into heven” (JULIAN OF NORWICH, op. cit., p. 271).

<sup>67</sup> A consequente punição, por outro lado, teria sido redimida através de outra figura masculina: Cristo.

<sup>68</sup> “(...) mare plesande to the blissede godhede and mare wyrshipfulle to mannes salvation withoutene comparison than ever was the sinne of Adam harmfulle” (Ibid., p. 93).

<sup>69</sup> No mesmo capítulo dezessete, narra como Deus a teria mostrado que o pecado não é motivo de vergonha para os homens, mas sua própria glória – em que recupera os exemplos de Pedro, Paulo, Madalena e outros já mencionados.

que nos indicam também as relações estabelecidas por elas consigo mesmas e com o coletivo<sup>70</sup>.

As relações com o divino, indicadas aqui pelo amor de Cristo às autoras, são também centrais para falarmos das construções de si afetando as possibilidades de autoria e de autoridade. Algumas e alguns pesquisadoras e pesquisadores indicam, nesse sentido, como o ventriloquismo ou a proximidade com Cristo foi um fator de legitimação para as vozes femininas e até mesmo para suas autorias. Assim, entender como construíram a si mesmas em relação às figuras divinas é fundamental para compreender suas elaborações sobre uma autoridade para escrita e enunciação – e de que trataremos no último capítulo.

Uma das figuras mais importantes para falarmos sobre a relação com o divino é a de Jesus Cristo. A partir de fins do século XIII, os textos religiosos mudaram sua ênfase para a semelhança do sujeito com Deus e a própria acessibilidade ao divino a partir da humanidade de Cristo. Com uma natureza ao mesmo tempo humana e divina, foi na primeira que os devotos puderam encontrar maior proximidade, em especial pelo episódio bíblico da Paixão e pela possibilidade religiosa de união com Deus<sup>71</sup>. A figura de Cristo como um homem sofredor, objeto de identificação, apareceria a partir dos séculos XI e XII - junto a ele, uma maior centralidade religiosa em sua figura e no aspecto devocional afetivo<sup>72</sup>.

Uma das formas de acessar a união divina se daria então através da *imitatio Christi*, da imitação de Cristo e de seus sofrimentos. Mais do que um simulacro, a *imitatio* permitiria fundir-se a seu corpo crucificado<sup>73</sup>. Tal sofrimento poderia acontecer de distintas formas,

---

<sup>70</sup> É importante notar, ainda, como há em *Revelations* uma centralidade nas figuras bíblicas masculinas tanto responsabilizadas pela Queda, quanto pela salvação humana.

<sup>71</sup> BYNUM, op. cit.

<sup>72</sup> Segundo A. C. Spearing, o foco na existência corporal de Cristo e seu apelo amoroso “became the central feature of the less communal, more personal kinds of religious devotion that flourished from the twelfth century onwards” (SPEARING, op. cit., p. xiv), atraindo devotos leigos e religiosos. Robert Wright associa esse processo também às novas espiritualidades afetivas vernaculares, disseminadas entre os leigos a partir do século XIII (o que atribui ao próprio sucesso do franciscanismo na Inglaterra do período). Haveria a perspectiva de participação existencial nos atos de redenção de Cristo, envolvendo leituras exegéticas das Escrituras, uma união dos sentidos literais e alegóricos e um apelo para a resposta total dos sujeitos à iniciativa divina. Liam Temple identifica também a partir do século XII um desejo (que associa diretamente às mulheres) pela *imitatio Christi*. Ver: SPEARING, A. C. “Introduction”. In: JULIAN OF NORWICH. *Revelations of Divine Love* (short text and long text). Traduzido por Elizabeth Spearing. London: Penguin Books, 2004. WRIGHT, Robert. “The ‘Boke Performyd’: affective technique and reader response in the *Showings* of Julian of Norwich”. *Christianity & Literature*, vol. 36, n. 4, 1987. TEMPLE, Liam Peter. *Returning the English ‘Mystics’ to their medieval milieu: Julian of Norwich, Margery Kempe and Bridget of Sweden*. *Women’s Writing*, 23:2, 2016, pp. 141-158.

<sup>73</sup> A *stigmata*, feridas marcadas no corpo, seria um fenômeno associado à imitação de Cristo. Ver: BYNUM, Caroline. *Fragmentation and Redemption: essays on gender and the human body in medieval religion*. New York: Zone Books, 1992.

voluntariamente como nos casos de auto-mortificação, tanto quanto de modo involuntário através de doenças<sup>74</sup>.

Este último aspecto pode ser observado em *Revelations of Divine Love*. A obra tem início exatamente com um momento de profundo adoecimento e, em consequência, o sofrimento tanto espiritual quanto corporal – desejando até mesmo sua própria morte. Julian narra ter pedido por três graças: uma percepção vívida da Paixão de Cristo, uma doença corporal pela qual chegou a suplicar e três feridas: de contrição, de compaixão e um sincero anseio por Deus. Segundo ela: “quando eu tinha trinta anos e meio, Deus me mandou uma doença corporal (...) e na quarta noite eu recebi todos os ritos da Santa Igreja e não pensei que viveria até amanhecer”<sup>75</sup>. A doença, solicitada por Julian, avança na narrativa de modo que não conseguia mais falar, ver e nem respirar naturalmente. Durante alguns momentos chegou até mesmo a sofrer com os tormentos de tentação e figuras demoníacas. Seu sofrimento, no entanto, seria aplacado pela intervenção de Deus e correlacionado ao início de uma série de revelações divinas recebidas. Portanto, é em seu estágio de enfermidade que Julian de Norwich aprofunda a própria devoção e recebe visões espirituais que antes da doença não havia recebido<sup>76</sup>.

Reforçando sua imitação dos sofrimentos de Cristo, na versão mais longa de *Revelations* acrescenta uma reflexão sobre como “deveríamos humilde e pacientemente suportar e sofrer a pena que Deus mesmo nos deu, lembrando sua abençoada Paixão”<sup>77</sup>,

---

<sup>74</sup> Caroline Bynum sugere as duas possibilidades, mas indicamos que o acometimento de uma doença poderia estar ligado também ao desejo voluntário de sofrimento. As relações de imitação da figura divina (em seu aspecto humano) apareceram em diversos textos devocionais: Marie de Oignies, por exemplo, teria removido pedaços de sua própria carne e a queimado, enquanto Beatrice de Ornacieux teria cravado um prego em suas próprias mãos. Importante destacar que Marie de Oignies foi mencionada ao longo de *The Book* como um exemplo devocional de Margery Kempe, orientando sua religiosidade - aspecto de que falaremos adiante. Sobre os exemplos mencionados, ver BYNUM, 1992, op. cit. Em relação ao desejo de adoecer, Gertrude de Helfta, Beatrice de Nazaré e Margaret de Ypres aparecem como outros exemplos de figuras femininas devocionais que buscaram essa união.

<sup>75</sup> “(...) when I was thrittye wintere alde and a halfe, God sente me a bodelye sykenes (...) and on the ferthe night I toke alle my rightinges of haly kyrke, and wened nought tille have liffede tille daye” (JULIAN OF NORWICH, op. cit., p. 65).

<sup>76</sup> No capítulo 19 do Long Text, Julian de Norwich apresenta uma reflexão que não é escrita no Short Text e diz respeito à *imitatio*. Afirma que se soubesse quanto sofrimento traria a Paixão de Cristo, ela não teria pedido para compartilhar do sofrimento. Narra perceber naquele momento como isso teria sido consequência da maldição da carne sem o consentimento do espírito. Embora entenda arrependimento e escolha consciente como opostos, Julian afirma ter sentido ambos pela própria natureza de seu ser, dividido entre uma parte externa (carne) e interna (espírito). A relação que estabelece com a Paixão depende diretamente da compreensão que tem de sua própria subjetividade. Ver Ibid., p. 69-70.

<sup>77</sup> “(...) we shulde mekely and patiently bere and suffer that penance that God himselfe geveth us, with minde [fol. 161v/] of his blessed passion” (Ibid., p. 365).

sofrimento que seria remediado pela presença de Cristo com eles. Nesse sentido, sentir as dores como ele havia sofrido implicaria na proximidade divina para acalotá-los.

Por outro lado, a solidão ascética e a perseguição violenta poderiam se constituir também como exemplos de *imitatio*, como no caso de Margery Kempe que em diversas passagens registra os sofrimentos de sua trajetória pela devoção particular que tinha em relação a Cristo. Conforme narra no livro, “foi para ela de grande consolo e conforto quando foi censurada e repreendida pelo amor de Jesus”<sup>78</sup> e a própria figura de Cristo aparece em outras passagens reforçando o quanto seu amor por Margery Kempe crescia quanto mais ela sofresse por ele: “quanto maior a vergonha, desprezo e reprovação você sofrer pelo meu amor, melhor eu vou amá-la, pois ajo como um homem que ama muito sua esposa”<sup>79</sup>. Nesse ponto, a própria união matrimonial se destaca como um elemento de aproximação espiritual<sup>80</sup>. A conexão é estabelecida ao mesmo tempo pelo amor enquanto esposa e pela imitação dos sofrimentos de Jesus Cristo – que a ama de modo proporcional à sua *imitatio*.

Este é um dos primeiros aspectos a levantarmos nas obras *Revelations of Divine Love* e *The Book of Margery Kempe*. A união da humanidade com o divino aparece em ambos os textos: enquanto criaturas, ou seja, enquanto seres criados por Deus, há uma conexão evidente entre seres humanos e o divino. E ainda que esse seja um ponto comum, as conexões se distinguem<sup>81</sup>.

Julian de Norwich identifica a união com Deus em relação a toda a humanidade, “no homem está Deus, e assim no homem está tudo. E aquele que ama todos os seus companheiros cristãos desse modo, ama tudo”<sup>82</sup>. Embora busque a aproximação de si com o divino, tal ligação não se dá de forma individual ou excludente – do contrário, toda a

---

<sup>78</sup> “(...) it was to hir gret solas & cowmfort when sche was chedyn & fletyn for þ<sup>e</sup> lofe of Ihu” (MS 61823, f. 15r).

<sup>79</sup> “þ<sup>e</sup> mor schame · despite · & reprofe þ<sup>l</sup> þ<sup>u</sup> sufferyst for my lofe / þe better I lofe þe · ffor I far liche a man · þ<sup>l</sup> louyth wel hys wyfe” (MS 61823, f. 40r).

<sup>80</sup> No capítulo 86 de *The Book*, Cristo identifica Margery Kempe como sua esposa enquanto Julian de Norwich, no capítulo 52 de *Revelations* em sua versão longa, também se identifica como esposa de Cristo. O sofrimento como uma forma de amor também é assinalado por Kempe quando afirma que poderia sofrer qualquer coisa pelo amor dele, já que ele havia sofrido mais por ela: “I may any thyng suffyr for hys lofe / for he suffryd mech mor for me” (MS 61823, f. 59v). Ver: KEMPE, op. cit.; JULIAN OF NORWICH, op. cit..

<sup>81</sup> A respeito da união mística, Denise Baker sugere que a partir dos anos de 1350, a própria literatura voltada para práticas de reclusão passou a sugerir uma união mística com Deus em termos mais explícitos. A pesquisadora destaca sobretudo os textos de Richard Rolle, importante para a prática anacoreta da Ânglia Oriental, como o caso de Julian de Norwich, e por sua vez mencionado também na obra de Margery Kempe em relação ao texto *Incendium Amoris*. Ainda em relação a Julian de Norwich, Baker destaca a união mística afirmando que, em sua forma contemplativa e beatífica, “forms the nucleus of Julian’s revelations” (BAKER, Denise. “Julian of Norwich and Anchoritic Literature”. *Mystics Quarterly*, v. 19, n. 4, dez. 1993, p. 155).

<sup>82</sup> “For in manne is God, and so in man is alle. And he that thus generalye loves alle his evencristene, he loves alle” (JULIAN OF NORWICH, op. cit., p. 75). Essa estrutura é apresentada nas duas versões do livro (ST e LT).

humanidade é vinculada a Deus. Em outra passagem, reforça o mesmo aspecto de vinculação coletiva ao afirmar que: “Aqui eu vi uma grande união entre Cristo e nós. Pois quando ele estava em dor, nós estávamos em dor”<sup>83</sup>. Ainda que escreva em primeira pessoa, aspecto de que trataremos no capítulo seguinte, Julian de Norwich entende como toda a humanidade foi criada por Deus e, como tal, é amada também por Deus em sua coletividade - amor que leva à união humanidade/divindade. Há pouco espaço aqui para um amor individual e exclusivo entre ela e o divino.

Outro aspecto que devemos destacar é como essa união não constitui nenhum apagamento de si nem mesmo da humanidade enquanto seres distintos de Deus – pelo contrário, a marca de distinção acentua-se na relação criador/criatura. Julian de Norwich é parte dos seres criados, vincula-se a eles, e como criaturas são unidas a Deus. Ainda que não desapareça na divindade, a subjetividade da autora atrela-se necessariamente à *ecclesia*.

Aspecto distinto em relação à Margery Kempe cuja união está mais diretamente vinculada à figura de Jesus Cristo (não necessariamente de toda a Trindade) do que sua contemporânea. No capítulo trinta e sete de *The Book*, há a narrativa de um diálogo entre Cristo e a autora em que o primeiro teria afirmado como é impossível qualquer alma ser condenada ou apartada dele quando possuem grande amor e caridade em relação a ele. Nesse caso, não se trata de uma união espiritual absoluta, mas de uma proximidade que não pode ser desfeita. Destacamos, sobretudo, o capítulo dez em que a conexão é mais evidente e Cristo afirma, como consolo, “não tema, filha (...) pois aqueles que adoram-na, adoram-me; aqueles que desprezam-na, desprezam-me, e eu os castigarei por isso. *Eu estou em você e você está em mim*”<sup>84</sup>. Há uma conexão que, de forma distinta daquela que é construída por Julian de Norwich, indica uma aproximação imediata entre a figura de Margery Kempe e Cristo, independente da comunidade cristã.

Sobretudo, importa destacarmos que a relação estabelecida indica a humanidade como moradia do divino e seu inverso também. Enquanto morada mútua, no entanto, a união estabelecida não implica no desaparecimento de sua própria subjetividade no divino. Margery Kempe, cuja narrativa na obra aparece como “criatura”, é criada por Deus e a despeito disso permanece em si mesma. *Revelations* e *The Book* não apresentam subjetividades que se apagam em relação ao divino: estabelecem com ele um vínculo que será central para nossa

---

<sup>83</sup> “Here I sawe a grete aninge betwyx Criste and us. For when he was in paine, we ware in paine” (ibid., p. 85).

<sup>84</sup> “(...) drede þe not dowter (...) for þei þ<sup>t</sup> worshep þe · þei worshep me · þei þ<sup>t</sup> despysyn þe · þ<sup>e</sup>i despysen me · · & I schal chastysen hem [there] for · · *I am in þe and þow in me* (grifo nosso, f. 11v-12r). Essa estrutura é repetida nos capítulos 34 e 35.

análise sobre a construção de autoridade sem entretanto submergir a si mesmas nessa conexão.

Por volta de 1290, e portanto um século antes, uma mulher da região de Hainaut escreveu o livro *Espelho das Almas Simples* cuja centralidade temática envolve exatamente a união da alma com Deus. Seguindo uma tradição apofática<sup>85</sup>, Marguerite Porete (±1240-1310) defendeu essa vinculação através do apagamento necessário de si e de tudo o que envolvia sua subjetividade particular: apagamento dos desejos, das virtudes, das boas obras. O sujeito deveria abandonar-se para que, no vazio criado, Deus pudesse ocupar um lugar<sup>86</sup>. As elaborações de si são, portanto, profundamente distintas: se havia uma tradição de apagamento da própria subjetividade humana, em Julian de Norwich e em Margery Kempe essa relação não se estabelece. Na união com o divino não há um apagamento completo de si – embora, reforçamos, exista em Julian de Norwich uma vinculação necessária com a comunidade cristã.

O aspecto de união com o divino aparece, como já mencionamos, no esforço de imitação dos sofrimentos de Cristo. A *imitatio* é fundamental para entendermos como suas subjetividades são elaboradas a partir de modelos devocionais. Esses modelos implicam em figuras dignas de serem imitadas na busca por uma vida virtuosa.

Aaron Gourevitch destacou a possibilidade de auto-conhecimento no medievo através precisamente da identificação com modelos exemplares – para além de uma simples veneração às autoridades<sup>87</sup>. Esse argumento é compartilhado por Caroline Bynum ao apontar que Cristo e os demais santos não estariam limitados à inspiração. Imitá-los implicava em reformar a si mesmo<sup>88</sup>.

---

<sup>85</sup> “Apofatismo” ou “teologia negativa” diz respeito à compreensão de que Deus, não tendo sido criado porque é ele mesmo o criador e transcende as criaturas, não pode ser concebido ou descrito em termos criados pela humanidade. Em outras palavras, à incapacidade humana de definir o divino, reconhecendo na humanidade um nada diante do tudo que representa Deus. Nesse sentido, Porete defende estar no nada do ser para que se possa atingir o todo (só possível através do apagamento de si em Deus). Ver: LICHTMANN, Maria. Negative Theology in Marguerite Porete and Jacques Derrida. *Christianity & Literature*. [S.l.], v. 47, n. 2, p. 213-227, Winter 1998. Sobre o livro de Porete, ver PORETE, Marguerite. *Le Miroir des Âmes Simples et Anéanties*. Traduzido por Max Huot Longchamp. Paris : Albin Michel, 1984. MCFARLAND, Ian et al (Ed.). *The Cambridge Dictionary of Christian Theology*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2011.

<sup>86</sup> Comparando o abandono de si para união em Deus ao próprio fluxo dos rios que desaguam no mar e transformam-se em outra coisa, Porete escreve que: “(...) quand cette eau ou cette rivièrre rentre dans la mer, elle perd son cours et le nom sous lequel elle courait en plusieurs pays en accomplissant son oeuvre (...). De même en va-t-il pour cette âme”. Referindo-se a Deus, complemente ainda: “lui qui a transformé l’épouse tout entière en lui: il est, donc elle est” (PORETE, op. cit., p. 154-155).

<sup>87</sup> GOUREVITCH, op. cit.

<sup>88</sup> BYNUM, 1984, op. cit.

Tanto em *Revelations* quanto em *The Book*, os exemplos de outras figuras bíblicas e santas aparecem e tornam-se importantes na orientação de suas trajetórias religiosas. Esse fenômeno liga-se ao próprio crescimento da presença de figuras femininas na religiosidade durante o medievo tardio<sup>89</sup>. Exemplos podem ser encontrados nas figuras de Catarina de Siena, que escreveu a obra *Il Dialogo della divina Provvidenza* por volta de 1377, Hildegarda de Bingen, Elizabeth da Hungria, Mechthild de Hackeborn e Dorothea de Montau que, segundo Liam Temple, eram bem conhecidas e teriam possivelmente sido influências importantes para Julian de Norwich e Margery Kempe<sup>90</sup>. A região da Ânglia Oriental em que elas estavam inseridas é considerada pelo autor como um “portão de entrada para a Europa continental”<sup>91</sup>. Nesse sentido, destacamos também na Ânglia Oriental a maior circulação de textos escritos por mulheres devotas do continente europeu a partir do século XIV e que proveram outros modelos de religiosidade<sup>92</sup>.

No caso de Julian de Norwich, algumas figuras santas aparecem para além da Trindade. Em primeiro lugar, Maria. Diferente dos demais exemplos, Maria não aparece necessariamente como um modelo a ser *seguido*. Suas aparições indicam um elemento de profunda devoção e admiração que não resulta necessariamente em um esforço por imitá-la<sup>93</sup>. Diferente seria o caso da figura santa Cecília e que é apresentada exclusivamente na versão mais curta de *Revelations*, logo no primeiro capítulo<sup>94</sup>.

Mencionamos anteriormente como Julian de Norwich pediu não só pelo sofrimento da Paixão, como por três feridas: de contrição, de compaixão e de pertencimento a Deus. Seu pedido foi inspirado, segundo ela, na vida de santa Cecília que teria recebido três feridas no pescoço, morrendo lenta e dolorosamente em martírio<sup>95</sup>. Diferente de Maria, nesse caso há

---

<sup>89</sup> Essa presença, particularmente da Virgem e de mulheres santas, “allowed many women to achieve a position of spiritual authority” (TEMPLE, op. cit., p. 143). Tal aspecto de autoridade espiritual baseado nos modelos femininos de santidade serão abordados no último capítulo.

<sup>90</sup> Ibid.

<sup>91</sup> “(...) gateway to continental Europe” (TEMPLE, o. cit., p. 144). Concordando com Diane Watt, Temple defende que as semelhanças entre essas autoras, bem como Bridget da Suécia, indicariam um compartilhamento de redes religiosas e “a wider network of influence and possibly broader European traditions of female religious piety, including the English” (Op. cit., p. 144).

<sup>92</sup> SPEARING, op. cit.

<sup>93</sup> Virgem Maria, como a representação mais absoluta do feminino, poderia carregar a impossibilidade de ser imitada precisamente por estar muito acima das demais mulheres.

<sup>94</sup> Liz McAvoy sugere que a ausência dessa referência de Santa Cecília na *Long Version* seria explicada pelo fato de que a santa não apareceria mais como um significativo modelo “for the now mature and self-confident woman of the 1390s” (MCAVOY, op. cit., p. 215). Como um registro de uma mulher já madura sobre suas experiências jovens, McAvoy aponta o desenvolvimento de Julian de uma mulher “frágil e fraca” para seu amadurecimento.

<sup>95</sup> Santa Cecília teria sido uma cristã aristocrática na Roma ainda pagã e que teria tentado converter também o marido e o irmão. Ver: SPEARING, A. C. “Notes”. In: JULIAN OF NORWICH. *Revelations of Divine Love*. London: Penguin Books, 2004. Essa é uma história contada também por Geoffrey Chaucer em sua obra *The*

uma tentativa deliberada de imitação da trajetória santa e que, não menos relevante, é um dos primeiros aspectos a serem apresentados em sua obra. A centralidade do sofrimento a ser reproduzido por Julian e que concede um caráter de santidade é fundamental para a construção de si como aquela disposta a sofrer por Cristo, baseando-se em um exemplo *feminino*. Destacamos, ainda, que a figura da santa estava ligada especialmente ao papel de ensino e pregação, de modo que sua escolha como um tipo a ser imitado nos sugere as preocupações de Julian de Norwich com seu próprio papel de atuação. Assim como Cecília de Roma interveio pela conversão de sua família, Julian tentaria adotar para si a tarefa de transmitir a palavra divina recebida nas visões<sup>96</sup>.

No entanto, a ausência desse modelo na versão longa de *Revelations* é igualmente importante. Admite-se que esse segundo texto omitiu aspectos mais autobiográficos da escrita, concentrando-se nas reflexões teológicas da autora<sup>97</sup>. Mas, sobretudo, a ausência torna-se central quando observamos em *Revelations* referência a outros modelos exemplares bastante distintos.

No capítulo dezoito do LT, quando trata sobre o martírio espiritual de Maria e outros sujeitos que amaram Cristo, Julian de Norwich acrescentou dois exemplos masculinos que estavam ausentes do ST: Pontius Pilate e St. Denis da França. Segundo seu texto, à época da Paixão eles não teriam sofrido como os demais por não conhecerem o cristianismo, mas acabaram testemunhando a bondade de Deus de modo que passaram a sofrer por ele também. No capítulo trinta e oito do LT e dezessete no ST, Julian apresentaria outros tantos exemplos masculinos de devoção, com a exceção de Maria Madalena, para explicar como mesmo os pecadores seriam levados à alegria e à glória. Menciona aqueles que seguiriam a antiga lei judaica como Davi e seguidores do que chama de nova lei cristã em que inclui, além de Madalena, Pedro, Paulo, Thomas e o santo John de Beverley. Este último é acrescentado na versão longa do texto: “nosso senhor o mostrou claramente em nosso conforto para familiaridade, e trouxe aos meus pensamentos como ele é um ótimo vizinho e como nós o

---

*Canterbury Tales*, o que indica sua circularidade na Inglaterra de fins do século XIV, tendo sido também mencionada em textos anteriores como do pseudo-Boaventura *Meditationes vitae Christi*, também no século XIV, e mesmo antes por Christina de Markyate ainda no século XII. Ver: RIDDY, Felicity. “Women talking about the things of God’: a late medieval subculture”. In: MEALE, C. *Women and literature in Britain, 1150-1500*. NY: Cambridge University Press, 1996.

<sup>96</sup> Alexandra Barrat chama a atenção para a escolha desse modelo específico de santidade, uma vez que representaria um tipo de espiritualidade “out of sympathy with late medieval piety” (BARRAT, op. cit., p. 113). Essa escolha incomum reforça a centralidade do papel de pregação de Cecília de Roma a ser imitado por Julian de Norwich em uma primeira versão do texto.

<sup>97</sup> WRIGHT, op. cit.

conhecemos”<sup>98</sup>. John Beverly é apresentado, portanto, como um exemplo de grande proximidade. Mais do que os outros, sua presença como um modelo a ser seguido é evidenciado por Julian, enfatizando o amor de Deus a ele.

Os exemplos a que recorre em sua obra são especialmente masculinos. Com exceção de Maria, de Madalena e de santa Cecília, omitida na versão posterior, a autora apoia-se em grande medida nas santidades masculinas. Além disso, há um esforço em reuni-los na versão mais longa, aumentando o número de exemplos a que pode recorrer. Uma possibilidade para explicá-lo está em seu processo de amadurecimento intelectual<sup>99</sup>. No entanto, devemos pensar ainda como o LT é moldado por um claro esforço de revisão e organização textual. Julian de Norwich revisita seu texto inicial com propósitos maiores do que a mera enumeração de revelações, o que confere a esses modelos grande relevância pela adição refletida de seus nomes na obra<sup>100</sup>. Em outras palavras, há uma escolha refletida e deliberada pelo uso de mais exemplos masculinos, tanto quanto no apagamento da figura de Cecília de Roma.

Margery Kempe, por sua vez, apoiou-se fundamentalmente em modelos de santidade femininos. Sua religiosidade devocional assemelha-se muito a outras mulheres do continente, como Dorothea de Montau, Ângela de Foligno e mesmo Catarina de Siena – um fenômeno que pode estar ligado à disseminação dos textos desses mulheres na Inglaterra do século XIV, como mencionamos, e sua circulação entre leigos<sup>101</sup>.

Ao longo do texto, Kempe indicou diretamente o nome de diferentes santos e santas – tanto a partir de suas visões espirituais quanto em referência a momentos bíblicos como no caso de Maria Madalena<sup>102</sup>. No entanto, algumas figuras específicas tornaram-se centrais para

---

<sup>98</sup> “(...) oure lorde shewed him full highly in comfort of us, for homelyhed, and brought to my minde how he is a hende° neighbor, and of oure knowing” (JULIAN OF NORWICH, op. cit., p. 239)

<sup>99</sup> MCAVOY, op. cit.

<sup>100</sup> As referências intelectuais de Julian de Norwich podem ter sido influenciadas também por textos masculinos. Denise Baker indica como havia alguns textos de maior circulação entre anacoretas do século XIV e que foram escritos como guias para a reclusão. Dentre eles, menciona *De institutione inclusarum* (1162) de Aelred de Rievaulx; o *Form of Living* de Richard Rolle (por volta de 1348) e o *Scale of Perfection* de Walter Hilton. Baker não define que Julian de Norwich teria lido, sem dúvida, esses textos, mas sua circulação e popularidade entre anacoretas - além de semelhanças devocionais - são sugestivos para pensarmos na literatura que poderia ter circulado por ela. Robert Wright, por sua vez, sugere como Julian teria sido capaz de ler plenamente o Latim e clássicos espirituais vernaculares, dentre os quais indica os trabalhos de Agostinho, Gregório, William de St. Thierry e mesmo Geoffrey Chaucer. Ver: BAKER, op. cit.; WRIGHT, op. cit.

<sup>101</sup> Ver LEWIS, Katherine. “Margery Kempe and Saint Making in Later Medieval England”. In: ARNOLD, John H.; LEWIS, Katherine J. (Ed.). *A Companion to The Book of Margery Kempe*. Cambridge: D. S. Brewer, 2004.

<sup>102</sup> Liz McAvoy defende que a *imitatio* de Margery Kempe seria dependente de sua identificação com o que entende por sexualidade transgressiva e subsequente redenção de Maria Madalena. Essa figura seria central, ainda, pelo uso público da própria voz uma vez que teria anunciado a ressuscitação de Cristo. Segundo McAvoy, “Mary Magdalene provided a type of ‘salvific symmetry’ which helped to negate the illicit use of the female voice as undertaken by her foremother, Eve” (MCAVOY, op. cit., p. 187). Sobre a influência de Madalena na construção de Margery Kempe, ver SALIH, Sarah. “Staging conversation: the Digby Saint plays and *The Book*

a constituição de si na narrativa. Em primeiro lugar, Marie d'Oignies (que viveu em fins do século XII). No capítulo sessenta e dois de *The Book*, indica como seu escriba teria passado a amá-la, segundo a narrativa, acreditando em suas lágrimas mais do que nunca após ter lido sobre a figura de Marie d'Oignies e

as muitas lágrimas que ela chorou que a deixaram tão fraca e frágil de modo que ela poderia não aguentar contemplar a cruz nem ouvir a Paixão de nosso Senhor sem se dissolver em lágrimas de piedade e compaixão<sup>103</sup>.

Nesse ponto, menciona diretamente como Marie d'Oignies teria sido solicitada por um clérigo a não perturbar aqueles que ouviam à missa, sendo levada para fora da igreja como viria a ocorrer com a própria Margery Kempe<sup>104</sup>.

Outro exemplo importante é Brígida da Suécia (canonizada em 1391), que morreu no mesmo ano em que Kempe nasceu (1373), e cujo livro *Revelations* é mencionado na narrativa<sup>105</sup>. De acordo com a obra, Margery Kempe teria pedido a Cristo para que mandasse a ela um clérigo disposto a apresentar-lhe a palavra divina e a leitura das Escrituras - o que foi concedido. Dentre as leituras, estava a obra de Brígida da Suécia. A autora teria ainda peregrinado para Roma, cidade em que Brígida viveu, entrando em contato com a mulher que teria sido criada da santa - quem a definiu como “sempre familiar e bondosa com todas as criaturas que falavam com ela”<sup>106</sup>.

Nesse mesmo local, possivelmente na data de canonização da própria santa<sup>107</sup>, teria havido uma intensa tempestade e os moradores locais recorreram à figura de Margery Kempe para interceder por eles e salvá-los. Segundo *The Book*, os moradores teriam tomado a autora

---

*of Margery Kempe*”. In: RICHES, Samantha; SALIH, Sarah (Ed.). *Gender and Holiness: men, women and saints in late medieval Europe*. London: Routledge, 2002.

<sup>103</sup> “(...) þe plentyuows teerys / þ<sup>t</sup> sche wept þ<sup>e</sup> wech made hir so febyl & so weyke / þ<sup>t</sup> sche myth not endur to beheldyn þ<sup>e</sup> crosse / ne heryn owr lords passyon reheryd / so sche was resoluyd in to terys of pyte / & cōpassyon” (MS 61823, f. 74v).

<sup>104</sup> No capítulo 57, por exemplo, um novo clérigo em Lynn solicita que Kempe não pudesse mais entrar em sua capela, nem para receber a comunhão. Em relação às lágrimas abundantes de devoção, Kempe faz menção também à história de Elizabeth da Hungria (canonizada em 1235), fazendo referência a seu tratado em que contaria sobre seus choros altos.

<sup>105</sup> Jane Chance sugere o contato também com a vida de Catherine de Siena, cuja legenda teria sido traduzida ao inglês. Além disso, seus textos teriam circulado pelo convento da casa de Brígida da Suécia de 1414, convento visitado por Margery Kempe. Sobretudo, Chance destaca como o culto de Brígida da Suécia teria recebido patronagem real durante o governo Lancaster, em parte coincidentemente com a conversão de Kempe. Ver: CHANCE, Jane. *The literary subversions of medieval women*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2007.

<sup>106</sup> “(...) for sche was euer homly & goodly to alle creaturys þ<sup>t</sup> woldyn spekyn w<sup>t</sup> hir” (MS 61823, f. 46v). Margery Kempe narra como teria se ajoelhado sobre o túmulo da santa, momento que Liz McAvoy defende como uma imitação da trajetória de Brígida da Suécia: “Margery literally steps into Birgitta’s place, usurping both her female prophetic authority and the authority of the tradition in which she had been operating” (op. cit., p. 195).

<sup>107</sup> WINDEATT, B. A. *Notes*. In: KEMPE, Margery. *The Book of Margery Kempe*. 3. ed. Traduzido por B. A. Windeatt. London: Penguin Books, 2004.

por uma serva de Deus e ela, intercedendo junto a Cristo, conseguiria aplacar a tempestade. Esse é um ponto importante da narrativa, pois indica outro elemento fundamental na relação com os modelos de autoridade e diz respeito ao esforço narrativo em construir para Margery Kempe uma identidade também santa<sup>108</sup>.

Ao longo do texto ela aparece como uma figura capaz de interceder junto ao divino e fazer previsões sobre a morte<sup>109</sup>, ligar-se ao milagre de cura e viver de acordo com duas virtudes centrais de castidade e caridade. Com o aprofundamento das crenças relacionadas às figuras femininas arrependidas (como Madalena), o modelo de santidade mudaria de uma perfeição inata para sua composição progressiva: poderia ser acessada por uma trajetória de vida santa, bem como pelo cumprimento e exercício das virtudes<sup>110</sup>. Sua reputação também é importante para a construção de santidade, uma vez que o próprio culto precisava ser estabelecido para que houvesse uma consolidação da figura santa. No capítulo vinte e nove, o reconhecimento de Margery Kempe por estranhos de Jerusalém como “a mulher da Inglaterra que, eles ouviram dizer, falava com Deus”<sup>111</sup> indica a extensão dessa fama pública enquanto intermediária de Deus.

Através dos modelos de santidade, especialmente de santas mulheres, Margery Kempe elaborou em torno de si dois elementos centrais: a legitimidade de sua própria devoção na medida em que imitam, reformulam, os tipos devocionais de mulheres canonizadas; por outro lado, a própria autoridade consequente da trajetória santa que constrói para si. Liz McAvoy defende, a respeito da figura de Bridget da Suécia, que ela “opera no texto de Margery não apenas um simples modelo; ela forma o ápice de uma comunidade ativa de mulheres cujas vozes emergem tanto do passado quanto do presente para apoiar a vida de Margery”<sup>112</sup>. Em outras palavras, essas figuras mencionadas dão à trajetória de Kempe o apoio e a legitimidade necessárias para ser reconhecida em sua ortodoxia e em autoridade da qual trataremos adiante.

---

<sup>108</sup> Ver: SALIH, op. cit.; VAUCHEZ, André. *Esperienze religiose nel Medioevo*. Rome: Viella, 2003. DICKENS, Andrea Janelle. *The Female Mystic: great women thinkers of the Middle Ages*. London: I.B. Tauris, 2009.

<sup>109</sup> Em outras passagens, viúvas dirigiam-se à Kempe na expectativa de que ela lhes pudesse dizer sobre seus maridos já mortos, então no purgatório, e que pudesse descobrir se precisavam de auxílio como no capítulo 19 de *The Book*. Ela seria capaz de interceder, portanto, junto ao divino e aos mortos. Sobretudo, as predições aparecem de forma sempre acertada, mesmo quando Kempe é profundamente desacreditada por quem escuta a predição.

<sup>110</sup> VAUCHEZ, 1995, op. cit.

<sup>111</sup> “(...) þe woman of Inglond þe which þei had herd seyð · spak w<sup>t</sup> god” (MS 61823, f. 36r).

<sup>112</sup> “(...) operates in Margery’s text not simply as a role model; she forms the apex of an active community of women whose voices call out from both past and present in support of Margery’s life” Tradução livre. MCAVOY, op. cit., p. 195.

Ainda, reforça como esses modelos são em sua maioria femininos<sup>113</sup>. A autora identifica-se com uma possibilidade específica de religiosidade e devoção, compartilhada entre mulheres do continente – diferentemente de Julian de Norwich que, como mencionamos, apoia-se em modelos masculinos como referência religiosa.

No entanto, ainda que aproximando-se desses tipos de santidade, Margery Kempe não apaga a própria subjetividade em outras trajetórias que não a sua. Nesse ponto, é preciso destacar um dos principais aspectos da construção de si na obra das autoras e que diz respeito às relações entre marcas de si e de coletividade. A elaboração que resulta dessas marcas será importante para pensarmos na autoria construída por ambas, na medida em que o *eu/nós* que escrevem depende de como elas entendem esse *eu/nós* para além da escrita. Em outras palavras, a autoria está vinculada a uma noção de subjetividade que implica em determinada relação específica com o texto produzido.

Em *Revelations* observamos alguns indícios dessa relação complexa. Longe de uma linearidade entre *eu/nós*, Julian entrecruza esses elementos. Seu *self* na obra é marcado pela própria experiência visionária e reflexiva. Em diversos momentos, há o aparecimento de si a partir do esforço de compreensão das visões recebidas e da própria experiência individual dessas revelações. Ao explicar sobre como a alma que será salva nunca esteve ou estará morta para Deus, diversas marcas de si aparecem como, por exemplo, quando afirma que “eu me espantei e me maravilhei com toda a diligência da minha alma”<sup>114</sup>: é em si mesma, em sua própria alma, que maravilha-se com as revelações. Afirma, ainda, que “eu sabia ser o ensinamento comum da Santa Igreja e através da minha própria experiência que a culpa dos nossos pecados recai continuamente sobre nós”<sup>115</sup>. Nesse aspecto, não se trata somente dos efeitos da visão divina em si, como da *sua* experiência enquanto sujeito no mundo.

Tais marcas se repetem continuamente no capítulo, indicando momentos de angústia de Julian de Norwich com os ensinamentos que não conseguia compreender<sup>116</sup>. A autora indica essa angústia marcadamente pessoal no texto: “eu chorei internamente com toda a

---

<sup>113</sup> Para McAvoy, Kempe constrói ao redor de si uma “female *communitas*” (Ibid., p. 195).

<sup>114</sup> “(...) I wondre and merveyled with alle the diligence of my soule” (JULIAN OF NORWICH, op. cit., p. 271).

<sup>115</sup> “(...) I knew be the comen teching of holy church and by my owne feling that the blame of oure sinnes continually hangeth upon us” (Ibid.).

<sup>116</sup> Questiona sobre a possibilidade de não serem pecadores e diz que precisava conhecer, como pensou, se ela viveria aqui (“(...) it nedeth me to wit—as me [fol. 93r/] thinketh—if I shall live here”, ibid., p. 273), marcando a quase impossibilidade de seguir sem entender o que Deus havia mostrado - uma compreensão que implica nos próprios esforços reflexivos.

minha força”<sup>117</sup>, marca biográfica que indica o reconhecimento de uma subjetividade que não é engolida pelo coletivo. A recepção da visão diz respeito a si mesma, assim como a angústia por compreendê-la. Esse é um aspecto que podemos observar nas duas versões de *Revelations*<sup>118</sup>. A experiência, como um elemento que reforça sua subjetividade particular, aparece junto à compreensão intelectual da mensagem transmitida por Deus. É marcadamente ela, em seu *self*, quem exercita o entendimento visionário.

Essas marcas se complexificam, porém, na narrativa. Refletindo sobre o pecado, Julian diz ter recebido um grande entendimento quando Deus mostrou que pecaria: “eu tomei isso abertamente para mim mesma”<sup>119</sup>, afirma fazendo referência aos primeiros momentos em que teve a revelação, anos antes da escrita do LT. No entanto, atribuindo à intervenção de Deus, corrige-se afirmando que “eu vi que ele se dirigia a todos os homens”<sup>120</sup>. Aqui há um dos atributos centrais para entendermos sua subjetividade a partir das distintas marcas de si e do coletivo. Julian de Norwich indica uma primeira vinculação necessária entre ambos: a mensagem de Deus não é endereçada apenas a si própria. Essa sobreposição aparece em outros momentos do livro, reforçando a necessidade de aplicar a mensagem divina a todos, como no capítulo sessenta e dois em que diz “nenhum homem nem mulher deve entender isso singularmente para si mesmo, pois não é pessoal: é geral”<sup>121</sup>. Essa fórmula diz respeito, diretamente, à sua compreensão de humanidade: Julian de Norwich a entende enquanto criaturas, portanto todas elas criadas por Deus e amadas por ele. Nesse sentido, são unidas pelo amor divino e, para ela, “nenhum homem pode se separar dos outros”<sup>122</sup>. Em última instância, toda a *ecclesia*, toda a comunidade cristã, está unida pelo amor divino.

Tal unidade cristã é importante e reaparece ao falar sobre Cristo em seu papel materno que toma conta da humanidade como crianças - e que, portanto, permite que caiam para reconhecerem suas faltas, reerguendo-as em seguida. Nesse sentido, a autora aponta que: “uma pessoa sozinha pode por vezes se sentir quebrada, como parece a si, mas todo o corpo da Santa Igreja nunca esteve quebrado”<sup>123</sup>. A valorização da coletividade (nesse caso, especificamente orientada pela Igreja) torna-se fundamental na narrativa. A centralidade que

---

<sup>117</sup> “I cryde inwardly with all my might” (Ibid., p. 273).

<sup>118</sup> Na versão curta, por exemplo, indica em relação às visões que recebe sobre o amor divino: “Nessa experiência, meu entendimento foi erguido aos céus” (“In this felinge, mine understandinge was lifted uppe into heaven” (JULIAN OF NORWICH, op. cit., p. 87).

<sup>119</sup> “ (...) I toke it nakedly to min owne singuler person” (Ibid., p. 369).

<sup>120</sup> “I saw that his mening was for the generalle man” (ibid.).

<sup>121</sup> “ (...) no man ne woman take this singularly to himselfe, for it is not so: it is general” (Ibid., p. 319).

<sup>122</sup> “ (...) no man can parte themselfe from other” (Ibid., p. 329).

<sup>123</sup> “For one singular person may oftentimes be broken, as it semeth to the selfe, but the hole body of holy church was never broken” (Ibid., op. cit., p. 60).

fornece ao *nós* cristão é importante não apenas em relação às falhas que possam cometer, mas para a própria manutenção de sua ortodoxia e devoção. A expressão de uma subjetividade afastada da *ecclesia* poderia ser confundida com o pecado cristão do orgulho - marcado por uma preocupação demasiada consigo. Para Jacques Le Goff, nesse sentido, só haveria salvação no grupo e através do grupo<sup>124</sup>. Ainda que a salvação individual, como já apontamos, fosse possível para o século XIV, o reforço de permanência à comunidade cristã e de obediência à Igreja poderia ser ainda uma exigência – em um contexto de crescimento dos movimentos heréticos na Inglaterra, o atrelamento à Igreja poderia ser fundamental<sup>125</sup>.

Se a importância de entender as mensagens divinas em sua coletividade é constantemente marcada no texto, por outro lado reforça a existência da particularidade. No capítulo trinta e seis do LT, Julian de Norwich argumenta como seus pecados não impedem a bondade de Deus afirmando que “ainda que esse ato possa ser verdadeiro para todos os homens, ainda assim não exclui o particular”<sup>126</sup>. Há, aqui, um entendimento marcante sobre a possibilidade de uma mensagem que não se direciona a todos de forma indistinta. Existe uma relação estabelecida consigo mesma e que se limita a ela *ainda* que outros cristãos possam estabelecer relações de semelhança. Não há uma dissolução completa de si na Igreja ou na comunidade, mas esse elemento coletivo sem dúvida desempenha um papel central na construção de si. Julian de Norwich é uma anacoreta da Ânglia Oriental que questiona sobre pecados próprios; sua particularidade, porém, é confrontada com o pertencimento irremediável à cristandade.

Observamos, portanto, como existem três níveis possíveis de relação com as marcas de si e de coletividade. Em primeiro lugar, a mensagem que recebe através de revelações espirituais é de inspiração *divina* – o que influencia a própria composição do texto, especialmente em sua versão curta dedicada a contar, mais do que explicar, essas visões<sup>127</sup>. Em segundo lugar, o esforço intelectual de compreensão e análise das revelações está profundamente ligado a uma subjetividade particular, independente da comunidade cristã e

---

<sup>124</sup> Ver: LE GOFF, op. cit. A relação com o orgulho é apontada também por Aaron Gourevitch, quem traz o exemplo do abade de Saint-Denis, Suger, quem teria descrito os esplendores de seu monastério reconstruído graças a seus esforços. Apesar disso, teria dissolvido a si mesmo em sua criação de modo que a negação de si torna-se sua glorificação. É preciso fazer uma ressalva, entretanto, a respeito do exemplo de Gourevitch. Julian de Norwich não *dissolve* sua subjetividade em uma obra coletiva como falaremos adiante. Ver: GOUREVITCH, op. cit.

<sup>125</sup> A esse respeito falaremos no último capítulo.

<sup>126</sup> “(...) though it be so that this dede be truly take for the general man, yet it excludeth not the specialle” (JULIAN OF NORWICH, op. cit., p. 233).

<sup>127</sup> Reforçamos esse aspecto quando diz que ter certeza que *ele* havia mostrado essas revelações (“And I knewe sothfastly that it was he that shewed me [fol. 112v/] alle before” (Ibid., p. 111, grifo nosso).

inspirada (mas não limitada) por Deus<sup>128</sup>. Por fim, ainda que a experiência visionária seja um fenômeno de si que não estipula vínculos necessários com a *ecclesia*, a mensagem resultante dessa experiência é direcionada para todos. Visão, experiência e transmissão constituem elementos distintos que exigem arranjos e rearranjos em relação à sua subjetividade, configurando possibilidades múltiplas de se relacionar consigo e com o outro.

Destacamos, ainda, as mudanças na escrita entre a versão curta e a versão longa de *Revelations* – LT escrito, lembremos, como uma reelaboração do primeiro exercício textual que resultou no ST. Entre as duas versões, uma mudança significativa é observada em relação às marcas autobiográficas de Julian de Norwich. Assim como apontamos a ausência do modelo de Cecília de Roma no LT, outros elementos indicativos de si são apagados na narrativa. A mãe da autora, mencionada quando do adoecimento de Julian, está ausente na versão longa<sup>129</sup> e as marcas de gênero enquanto uma mulher que fala sobre Deus são omitidas na revisão do texto tornando suas particularidades biográficas menos evidentes<sup>130</sup>.

Contudo, se Julian de Norwich concede ao grupo social em que está inserida grande importância narrativa, Margery Kempe elabora uma subjetividade muito mais particular. O primeiro aspecto que destacamos a esse respeito é a escrita de *The Book* como uma obra autobiográfica e, em certo sentido, hagiográfica. Esses elementos já conferem à ela um tipo de subjetividade distinto na medida em que se concentra profundamente em suas questões particulares, na relação de si.

Aquela/e que escreve uma autobiografia constrói para sua imagem um relevo especial em relação ao entorno: “se contempla em seu ser e o agrada ser contemplado, se torna uma testemunha de si mesmo”<sup>131</sup>. Trata de marcar a si na narrativa, explorando o que é definidor da própria trajetória. A autobiografia pode aparecer como manifestação de um desejo por

---

<sup>128</sup> Voltaremos a esse aspecto no próximo capítulo. Como outro indicativo dessa relação, ressaltamos quando Julian recebe uma visão e tenta apresentá-la “at my understanding” (Ibid., p. 177), marcando os esforços mencionados.

<sup>129</sup> No ST, essa menção aparece no capítulo 10 quando pensava que morreria com o agravamento da doença. Ver: JULIAN OF NORWICH, op. cit. Esse aspecto é observado também por A. C. Spearing, afirmando que “in LT she omits even some of the few personal items mentioned in ST” (SPEARING, op. cit., p. ix).

<sup>130</sup> Isso, em partes, é explicado pelo próprio modelo narrativo que adota nas duas escritas. No ST, seu texto assemelha-se mais às escritas visionárias enquanto o LT introduz na narrativa reflexões propriamente teológicas. Nesse sentido, a versão curta respeita as exigências narrativas “which attends to what can be known through a chosen individual’s experience, rather than through the authoritative teachings of others” (WATSON, Nicholas; JENKINS, Jacqueline. “Introduction”. In: JULIAN OF NORWICH. *The Writings of Julian of Norwich: A Vision Showed to a Devout Woman and A Revelation of Divine Love*. Editado por Nicholas Watson e Jacqueline Jenkins. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 2005, p. 6). Ainda assim, é fundamental questionarmos então por que da mudança de uma forma de escrita para outra?

<sup>131</sup> “(...) se contempla en su ser y le place ser contemplado, se constituye en testigo de sí mismo”. GUSDORF, Georges. “Condiciones y límites de la autobiografía”. *Suplemento Anthropos*, n. 29, 1991, p. 10.

permanência na memória. As vidas exemplares, por exemplo, concedem “uma espécie de imortalidade literária e pedagógica” para sua edificação futura<sup>132</sup>. Sobretudo, ela implica em uma mudança importante: o sujeito que escreve toma a si mesmo como objeto de reflexão. Georges Gusdorf reconhece precisamente no ascetismo cristão e na confissão os exames de consciência que tomam um caráter cada vez mais sistemático.

Outro aspecto importante é de que a autobiografia não configura uma escrita desinteressada. Ela responderia a alguma inquietude e cujo objetivo pode incluir a própria salvação pessoal - uma forma de redimir-se e reconciliar-se consigo e com o mundo. Esse é um aspecto que devemos ter em mente, considerando os esforços de Margery Kempe (e de seu escriba) em forjar para ela uma figura de santidade capaz de desempenhar um papel intermediário em relação ao divino.

Sobretudo, Gusdorf destaca como a narrativa autobiográfica não trata de uma contemplação passiva de si mesmo. Pelo contrário, há nessa escrita o que entende como “verdadeira autocriação”<sup>133</sup>. Ao falar sobre si em *The Book*, Margery Kempe está necessariamente elaborando a si mesma na narrativa. Em outras palavras, não está dada, não transpõe ao papel um sujeito pré-linguístico: ela constrói e é construída na narrativa. Perspectivas temporais distintas, desde a experiência passada até as expectativas futuras, se interpretam em comunhão ao conhecimento sobre si que busca se reagrupar além e através dessa duração temporal – há um “caráter criador e edificante” na autobiografia como expressão de si<sup>134</sup>. Nesse sentido, esse gênero literário não indica etapas de desenvolvimento lineares que resultam em um todo holístico, mas sim o *esforço* de quem a cria para dotar de sentido sua própria legenda<sup>135</sup>. Pretende-se, ainda, uma equivalência entre experiência e

---

<sup>132</sup> “(...) una especie de immortalidad literaria y pedagógica”, GUSDORF, op. cit., p. 11. Nesse sentido, a narrativa autobiográfica pode ser um tanto quanto pública, tratando de um testemunho relevante em que importam feitos oficiais e em que as intencionalidades são julgadas de acordo com suas realizações, segundo Gusdorf. O pesquisador observa, ainda, que há uma mudança quando o privado passa a adquirir maior importância narrativa e o debate se desenvolve não mais no espaço público, mas interior. A rememoração, aqui, possui um objetivo distinto que é a resposta a uma inquietude pessoal. Poderíamos, entretanto, questionar o que ele aponta como objetivo *exclusivo* do autoexame nesse caso, na medida em que o texto é de algum modo tornado público (e portanto feito para e na relação com outros) a partir de sua publicação.

<sup>133</sup> “(...) verdadera autocreación”, Ibid., p. 21.

<sup>134</sup> “(...) carácter creador y edificante”. Ibid., p. 22. Nesse sentido, entende que a autobiografia possui duas dimensões: da confissão como um exame de si mesmo e da arte, em que o autor se ocupa do mesmo material fornecido pela confissão, ressignificando-o.

<sup>135</sup> O entendimento dessa escrita como uma legenda é em si indicativa desse papel de construção e ressignificação dos acontecimentos, uma vez que a legenda sugere textos edificantes.

linguagem, que no entanto revela uma figura imaginada, incompleta e, acrescentamos, discursivamente construída<sup>136</sup>.

A narrativa sobre si é apontada logo no próêmio de *The Book* ao contar que Kempe havia sido aconselhada por clérigos a escrever seu livro: “disseram-na que ela deveria escrever e fazer um livro sobre suas experiências e revelações”<sup>137</sup>. Menos do que um tratado teológico ou uma tentativa de divulgar a mensagem de Cristo (portanto, como porta-voz da mensagem de outro), como indica Julian de Norwich, o objetivo central de Margery Kempe está em tornar permanente e acessível suas próprias experiências – tanto afetivas quanto espirituais em relação ao divino. O livro é ele mesmo um relato sobre si e sobre como passa de uma mulher pecadora, mãe e esposa terrena, tornando-se uma mulher que beira à santidade e que adota o matrimônio religioso com Cristo, apagando da narrativa as relações maternas terrenas<sup>138</sup>. Ainda que as relações com a comunidade estejam presentes no texto, o livro gira em torno de uma trajetória particular e, embora escrito em terceira pessoa (elemento que apontaremos no próximo capítulo), a centralidade textual está em si mais do que no coletivo. É ela, suas peregrinações, suas lágrimas devocionais, suas dores e sacrifícios que orientam a obra.

Esses elementos apresentados dialogam em grande medida com os espaços sociais que essas mulheres ocuparam e com os papéis que assumiram ou rejeitaram. Em primeiro lugar, Julian de Norwich foi uma mulher anacoreta, portanto vivendo em reclusão na Igreja de St. Julian, o Hospitalar. Seus contatos com o mundo – que aconteciam a despeito de sua reclusão<sup>139</sup> – foram bastante distintos de Margery Kempe que atuou no mundo como

---

<sup>136</sup> “Se o sujeito é produto, ainda que transitório, do discurso, deve ser objeto de cálculo de seus prazeres, administração de seus dizeres, distribuição de seu corpo pelo território, restrição de seu comportamento social e, principalmente, campo de um regime de verdade” (SOUZA, Levi Leonel. “O desejo do discurso em Foucault: ou da vontade de verdade e da paixão por dizê-la”. In: BALDINI, L.; SOUSA, L. *Discurso e sujeito: trama de significantes*. São Carlos: EdUFSCar, 2014, p. 204). O sujeito é elaborado também no e através do discurso, indicando o esforço de elaboração de si.

<sup>137</sup> “(...) bodyn hyr þ<sup>l</sup> sche schuld don hē wryten & makyn a Booke · of hyr felyngs & hir reuelacyons” (MS 61823, f. 2r).

<sup>138</sup> A maior menção sobre a própria maternidade, para além do momento inicial do livro em que narra seu parto, está apenas no Livro II de *The Book* - capítulos que são acrescentados no momento de reescrita do texto com o novo escriba (portanto, anos depois da composição do primeiro livro).

<sup>139</sup> Anacoretas viveram em vilas e cidades e, em algumas vezes, suas celas tornavam-se tudo menos isoladas na medida em que eram ministradas pela comunidade “far from living in isolation, anchorites were public figures, performing every Christian’s need for detachment from the world and inner solitude before God” (WATSON; JENKINS, op. cit., p. 5). Desse modo, o fato de estar em uma cela em uma das maiores cidades da Inglaterra no século XIV poderia tê-la exposto ao mundo muito mais do que como uma monja. Importante ressaltar como Norwich foi um centro regional importante, especialmente através de suas conexões mercantis (estabelecidas com os Países Baixos, com o norte da Alemanha e mesmo com o Báltico). Foi também uma cidade com importantes conexões intelectuais através de redes de mosteiros e em relação às universidades de Cambridge e

peregrina, viajando tanto na Inglaterra, quanto em outras regiões do continente como Roma ou Jerusalém. Esse é um aspecto notável, uma vez que a movimentação de Kempe foi responsável, segundo seu texto, por desentendimentos e acusações em relação a ela.

Há em *The Book* uma indicação clara dos limites para a circulação feminina. Já no décimo capítulo, no início de suas peregrinações, narra como não poderia viajar sem o consentimento do marido – questão que gera para si um tensionamento no capítulo cinquenta e um. Nesse ponto, é questionada diretamente por um clérigo se ela havia marido e se ele havia concedido a ela uma carta de permissão para que peregrinasse. A narrativa segue-se com uma averiguação da ortodoxia de Kempe, quem acaba sendo levada diante do arcebispo de York após alguns dias detida. Há, aqui, uma clara delimitação que determina suas possibilidades de circulação nos espaços públicos sem a companhia ou autorização do marido – figura de autoridade.

Há uma indicação, também, sobre a ameaça que Kempe representava por seu comportamento distinto<sup>140</sup>. Em especial no capítulo cinquenta e quatro, a autora narra ter sido novamente detida para explicar-se diante do arcebispo, momento em que foi acusada de aconselhar uma condessa a abandonar seu esposo. Junto de todos os seus demais erros, deveria ser então levada à fogueira na opinião do bispo que a denunciava. A gravidade está, aqui, no potencial ameaçador de sua figura como alguém a ser seguida por outras mulheres, desvirtuando-as consigo<sup>141</sup>.

Nesse sentido, ambos os exemplos estão marcados pelos limites estipulados segundo as normativas de gênero. Uma mulher que ocupa outros espaços que não o doméstico poderia ser vista com suspeição; no momento em que decidiu falar sobre Deus nesses espaços, tornou-se sobretudo perigosa e ameaçou configurar um modelo a ser seguido por outras mulheres. Essa é uma ameaça que Julian de Norwich não representa: do contrário, sua reclusão é tranquilizadora. Não está só confinada a um espaço doméstico, mas dentro da própria igreja – sob os olhos de Deus e das demais autoridades clericais. Não se torna, nesse sentido, um

---

de Oxford. A região em que Julian viveu não estava, portanto, em pleno isolamento. Ver: WATSON; JENKINS, op. cit.

<sup>140</sup> Pouco antes do episódio em que é questionada por sua peregrinação, Margery Kempe esteve em Leicester onde foi interpelada também por clérigos e pelo governante local. Em certo momento, é acusada de tentar as esposas para longe dos homens, levando-as consigo.

<sup>141</sup> Essa era uma questão particularmente grave, pois a condessa em questão foi Joan de Beaufort (1379-1440), filha de John de Gaunt e irmã do próprio rei, Henrique IV. Tal parentesco fez de Joan de Beaufort também tia do Duque de Bedford, quem já mencionamos como responsável por uma das prisões de Margery Kempe em *The Book*, acusada de heresia. Essas relações serão tratadas especialmente no último capítulo, mas é importante indicar já aqui as diversas tensões apontadas pela autora diante dessas autoridades.

modelo ameaçador que possa inspirar outras mulheres a abandonarem o lar: do contrário, seu comportamento devoto é exemplar.

Essas questões se relacionam diretamente aos espaços que ambas ocuparam: Margery Kempe foi uma mulher leiga – casada e com filhos – enquanto Julian de Norwich abandonou o mundano para viver em reclusão dentro de uma cela na igreja<sup>142</sup>. É possível, ainda, que seu afastamento do mundo tenha começado ainda antes, como uma monja beneditina, embora esse não seja um aspecto consensual entre a historiografia<sup>143</sup>. O que sabemos é que, em algum momento antes dos seus cinquenta anos, Julian de Norwich decidiu por uma vida devocional mais rigorosa. Essa vida transformou-a em uma figura de autoridade local importante se considerarmos os testamentos documentados em seu favor. Entre 1393/94 e 1416, apareceram diversos testamentos que deixaram bens em nome de Julian de Norwich<sup>144</sup>, um indicativo de seu renome local. Outro fator que nos ajuda a pensar na autora como uma figura de destaque é a própria referência que Margery Kempe faz a ela em seu próprio livro. Na narrativa de *The Book*, estima-se que por volta dos setenta anos Julian foi procurada por sua contemporânea para fornecer aconselhamentos espirituais. Por fim, a própria circulação posterior de seus manuscritos em conventos beneditinos e cartusianos indica a relevância da autora<sup>145</sup>.

A importância local de Margery Kempe, por sua vez, nos parece estar muito mais atrelada às relações estabelecidas por sua família no comércio e na política locais. John Brunham, seu pai, foi uma importante figura, atuando tanto como membro da guilda *Holy Trinity Guild* quanto na política da cidade em diferentes cargos. Nesse sentido, envolveu-se

---

<sup>142</sup> Importante distinguir que sua opção como anacoreta implicou em não submeter-se à autoridade de alguma abadessa, mas apenas Deus. Quando apontamos sua presença na igreja, estamos destacando esse espaço físico e os sujeitos que ali circulam sem que necessariamente haja uma subordinação imediata de Julian de Norwich a eles.

<sup>143</sup> Para Watson e Jenkins, é possível que ela tenha pertencido inclusive ao convento de Carrow, não muito longe da cidade de Norwich. Ver: WATSON; JENKINS, op. cit. Liz McAvoy aponta outras duas perspectivas historiográficas: uma, de que Julian de Norwich teria sido uma leiga devota antes da clausura (que ocorreu por volta de 1390 e hipótese com a qual McAvoy concorda). Outra de que ela teria sido, ainda, casada e com filhos. Alexandra Barrat argumenta em favor do matrimônio a partir da improbabilidade de haver uma mulher leiga não casada aos trinta anos. Watson e Jenkins descartam a hipótese de que Julian de Norwich teria tido filhos – sugerida em especial a partir do papel da maternidade recorrente em *Revelations*. O argumento dos autores, com o qual concordamos, é o de que a maternidade textual é teológica, não necessariamente autobiográfica. Ver: MCAVOY, op. cit. BARRAT, op. cit.

<sup>144</sup> WATSON; JENKINS, op. cit.

<sup>145</sup> O manuscrito *Additional* (que contém a versão curta do texto) foi copiado por um cartusiano, possivelmente para uso entre membros da ordem. Os manuscritos *Paris* e *Sloane* foram possuídos e possivelmente copiados nos conventos beneditinos franceses do século XVII: o convento de Nossa Senhora da Consolação em Cambrai e em Nossa Senhora da Boa Esperança em Paris – que pode ter sido a base para a edição impressa de Serenus Cressy em 1670. O manuscrito de Margery Kempe teve uma circulação mais restrita, sendo encontrado em Yorkshire junto ao priorado de Mount Grace da ordem dos cartuxos. Além disso, houve uma edição impressa em 1501 publicado por Wynkyn de Worde e reproduzido por Henry Pepwell em 1521.

com o comércio nacional e internacional, além de prestar serviços reais e lidar com a política local. Essa autoridade é refletida no capítulo quarenta e cinco de *The Book*, em que a autora se depara com o bispo Peverall de Worcester, quem havia vivido entre os frades carmelitas da cidade de Lynn. Segundo a narrativa, ao saber que Margery Kempe era filha de Burnham, o bispo passou a tratá-la com maior cordialidade – aspecto a que voltaremos no último capítulo. A importância local de Margery Kempe está muito mais atrelada à sua família do que necessariamente seu reconhecimento como figura de autoridade<sup>146</sup>.

Nesse sentido, observamos duas mulheres vindas de famílias de maior status social e com algum acesso às literaturas devocionais do século XIV. Julian de Norwich foi certamente letrada, enquanto Margery Kempe também pode ter tido acesso a algum tipo de letramento ainda que tenha narrado oralmente seu livro<sup>147</sup>. Inseridas em comunidades cristãs, seus exercícios devocionais foram contudo distintos. Kempe atuou com maior intensidade no mundo através das peregrinações e de seu estatuto como mulher leiga, enquanto Julian de Norwich desenvolveu sua religiosidade em especial a partir da clausura.

### III. Conclusão do capítulo

Para além dos debates sobre indivíduo no medievo, tentamos exercitar aqui o que Margareth Rago chamou de “historicização dos modos de subjetivar”<sup>148</sup>, entendendo que as relações de si para consigo não são fenômenos encerrados nem totalizados durante a escrita e as trajetórias de vida. Desse modo, podem existir diferentes modos de constituir a si mesmo e que implicam diretamente nas formas de atuação no mundo e na escrita.

Ao levantarmos distintos aspectos que compõem as formas de subjetivação das autoras, destacamos alguns elementos que consideramos centrais para entendê-las. Em primeiro lugar, como ambas instituem em suas narrativas certas marcas de gênero que orientam as próprias devoções. Julian de Norwich e Margery Kempe refletem em seus textos

---

<sup>146</sup> Há, em *The Book*, uma construção discursiva de sua figura de santidade que exige um reconhecimento público de suas capacidades de intervenção. No entanto, esse aspecto pode ser mais uma consequência da tentativa de santificá-la do que de uma veneração efetiva – não existem registros de devoção póstuma à Kempe, nem mesmo como no caso de Julian de Norwich tornada uma figura importante para a devoção religiosa contemporânea popular. Disponível em: <<https://www.britannica.com/biography/Julian-of-Norwich>>. Acesso em 01 de janeiro de 2019.

<sup>147</sup> Julian teria tido domínio do inglês e, possivelmente, do latim da Vulgata. BARRAT, op. cit. Watson e Jenkins afirmam, ainda, que “From her level of education, social connections in later life, love of courtly language, and from the underlying dialect of her works, we can guess that she grew up in or near Norwich, in affluent circumstances” (WATSON; JENKINS, op. cit. p. 4). Sobre Kempe, ver: WATT, Diane. *Medieval Women's Writing: Works by and for women in England, 1100 – 1500*. Cambridge: Polity Press, 2007.

<sup>148</sup> RAGO, op. cit., p. 49.

a percepção de certas normativas relacionadas ao feminino e as limitações ao espaço de enunciação que elas impõem. A percepção que as autoras possuem desse lugar localizado de fala é fundamental para elaborarem as próprias possibilidades de escrita e de transmissão da mensagem divina: compreendem a delimitação do que pode ser dito e onde pode ser dito por elas, enquanto mulheres, e oferecem respostas possíveis a este limite. Entender-se enquanto mulher exige, portanto, que elas elaborem estratégias para que possam escrever e transmitir uma mensagem religiosa específica a despeito dos discursos que as encerram no tear.

Por outro lado, a relação estabelecida com o pecado é também um indicativo de como ressignificam as normativas de gênero - aspecto fundamental para que possam se comunicar. Na medida em que seus corpos são marcados pelas falhas de Eva, o perdão torna-se uma categoria teológica fundamental para a relação de si para consigo. Perdoar-se pelos próprios pecados poderia implicar no rompimento com uma perspectiva clerical e masculina que limitou às mulheres um papel de perfídia e engano. Nesse sentido, é importante distinguirmos os distintos modos de subjetivação - através dos quais há uma elaboração da própria subjetividade por diversos mecanismos - dos modos de sujeição ligados diretamente a códigos normativos. A sujeição implica nos modos com que o indivíduo se relaciona com uma norma e se vincula à obrigação de pô-la em prática - o que pode ser pensado para a prática confessional e que implica em um esforço de correção regulador<sup>149</sup>. A relação com o pecado, especialmente em Margery Kempe, flutuou entre os dois campos de subjetivação e sujeição: o exercício obrigatório de remendar-se (sobretudo diante dos pecados considerados femininos, como a luxúria) e a construção de outras possibilidades de si a partir do perdão e das virtudes santas da castidade e da caridade.

Além disso, a relação das autoras com o pecado indicou outro ponto importante e que diz respeito às relações entre o eu e a comunidade em que estavam inseridas. Se Julian de Norwich invocou um perdão a partir do modelo de Cristo - que, como modelo, aplica-se à toda a humanidade - Margery Kempe construiu um perdão particular e que está ligado não só à Paixão de Cristo mas aos próprios esforços da autora em sofrer por ele como outros cristãos não o fazem. As relações de identidade tornam-se aqui complicadas. Julian, embora não indique um apagamento de si na união com o divino, atrela a si mesma com toda a comunidade cristã especialmente diante das mensagens divinas. Nesse sentido, sua subjetividade não é engolfada completamente pelo outro, pois a experiência visionária e o exercício reflexivo de escrita escapam por vezes a essa relação comum - aspecto sobre o qual

---

<sup>149</sup> FOUCAULT, 2014, op. cit.

falaremos no próximo capítulo. Trata-se então de uma identidade marcada pela multiplicidade de laços que reforçam sua posição no mundo. Para Felicity Riddy, é o comprometimento estabelecido com os demais cristãos que define o limite desse “eu” como fluido e relacional, dissolvendo os limites do *self* encerrado em si mesmo<sup>150</sup>. Poderíamos pensar na construção fluida de si exatamente a partir do ponto em que Julian de Norwich utiliza distintas relações de subjetividade no texto: ela, como objeto da mensagem divina, confunde-se com a própria cristandade enquanto, por outro lado, seus esforços de entendimento intelectual não são apresentados como um fenômeno coletivo.

Em Margery Kempe, por sua vez, a relação de si para consigo é intensificada pelo próprio gênero narrativo que opta para escrever. Como uma autobiografia, a invenção e reinvenção de si tornam-se parte central do objetivo de escrita de modo que a subjetivação é constantemente construída porque se quer elaborá-la. No esforço de textualizar-se, percebemos uma preocupação anterior com o próprio exercício de construção da subjetividade. Esse esforço traduz-se em uma centralidade do próprio eu e na aproximação de sua *persona* com modelos de santidade. Ao narrar a si mesma, Kempe inscreve-se num espaço público e formula para si um tipo a ser seguido. Para isso, precisa vincular-se a outras santidades e à própria figura de Cristo como alguém que a autoriza e orienta.

Contudo, nenhuma das autoras está reduzida ao divino. Em relação a mulheres escritoras no medievo, parte da historiografia dedicada ao tema enfatizou a cacofonia de vozes narrativas nesses textos. Nos relatos escritos por mulheres poderia haver uma voz narrativa que não necessariamente coincidiria com quem a escreveu; poderia haver, também, uma voz divina muitas vezes representada na figura de Jesus Cristo; e, por fim, a própria voz do escriba que auxilia na escrita dos textos. No entanto, tal cacofonia ou fragmentações de vozes foi por vezes reduzida a um ventriloquismo da palavra de Deus<sup>151</sup>. Em outras palavras, o esforço enunciativo dessas mulheres, por apresentarem intervenções de Cristo no texto, foi por vezes reduzido ao próprio divino de modo que a elas caberia somente uma transmissão imediata das mensagens recebidas. Não haveria aqui qualquer possibilidade autoral para elas,

---

<sup>150</sup> RIDDY, op. cit.

<sup>151</sup> Jane Chance, por exemplo, usou especificamente essa expressão para tratar das possibilidades de fala de mulheres no medievo (ver CHANCE, op. cit.). Liz McAvoy, por sua vez, argumentou que a construção de uma voz não-mediada “ratify the woman’s ability to ventriloquise the voice of God” (MCAVOY, p. 172). Essa é uma relação que aparece também para Mary Hayes, ainda que não limite esse fenômeno às mulheres. Ver: HAYES, Mary. *Divine ventriloquism in Medieval English Literature: power, anxiety, subversion*. New York: Palgrave Macmillan, 2011.

considerando-se que funcionam apenas como canais através dos quais o divino fala. Nesse modelo interpretativo as autoras foram alienadas do próprio processo de escrita.

Quando observamos, no entanto, que a proximidade com Cristo e o amor concedido por ele não resultaram em um apagamento de si de Julian de Norwich ou de Margery Kempe, haveria então apenas uma relação de ventriloquismo com a escrita?

As construções de si estão diretamente ligadas ao amor do divino, mas não se reduzem a ele. Complexificam-se e indicam-nos questões fundamentais para a compreensão da autoria e da autoridade em seus textos, dos quais trataremos nos próximos capítulos. Assim, Julian de Norwich, uma anacoreta que vive em reclusão, elabora uma forma de subjetividade em que torna indissociável o seu *self* e a comunidade cristã – ainda que forneça espaços possíveis para uma experiência particular. Sua experiência implica em um isolamento físico de si, mas a elaboração subjetiva que contrói a insere em uma rede cristã indissociável. Do contrário, Margery Kempe, uma mulher leiga e peregrina que estabelece constante contato com o mundo, enfatiza as particularidades de si sobretudo em um esforço por constituir-se como um modelo a ser seguido - a singularidade é invocada para se tornar um tipo comum.

Importante pensar, ainda, como as vinculações sociais de Julian de Norwich e de Margery Kempe não são orientadas pelos papéis sociais de gênero que deveriam desempenhar. Em outras palavras, a relação com o outro não é mediada pela maternidade ou pelo matrimônio, mas por laços religiosos: o lugar que ocupam em relação à *ecclesia* é mais central para definir suas inserções em uma comunidade do que o papel de esposa ou de mãe<sup>152</sup>. Esse é um elemento especialmente interessante do caso de Kempe por ter desempenhado esses papéis sem torná-los centrais para a construção de si – ainda que a vida leiga seja uma hipótese sugerida também para sua contemporânea. Se Margery Kempe apresenta diversas vezes a figura do esposo na narrativa, há também um esforço por não se limitar a ele como ponto de orientação para si mesma<sup>153</sup>. A figura materna também se ausenta

---

<sup>152</sup> Isso não significa dizer que o gênero não é fundamental nas suas subjetividades, aspecto sobre o qual discorremos anteriormente. As relações de gênero definem os espaços que poderiam atuar e os limites de sua própria fala, mas papéis de atuação específicos de matrimônio e de maternidade não são centrais aqui para a definição identitária de si mesmas. Importante destacarmos ainda que o papel religioso também não se afasta necessariamente das expectativas de gênero em relação às mulheres – adotar uma vida monástica, por exemplo, não implica em um distanciamento das normativas sobre o feminino.

<sup>153</sup> No capítulo setenta e seis do livro – quando Kempe teria, podemos sugerir, entre cinquenta a sessenta anos – narra ter sido avisada de um grave acidente envolvendo o marido. Segundo a narrativa, embora não morassem mais juntos para a preservação de suas castidades, Kempe teria sido responsabilizada pela tragédia exatamente porque deveria estar cuidando de seu esposo e não estava. O aspecto de destaque dessa passagem é o esforço da autora em mostrar como não era culpada pela ausência, uma vez que esta garantia justamente sua virtude, a castidade. Nesse ponto, nos parece romper de forma definitiva com a subjetividade orientada pelo matrimônio.

da escrita com brevíssimas exceções como quando narra seu parto – e é justamente na superação desse evento que inicia a sua experiência religiosa a ser transferida para o texto.

Portanto, neste capítulo, observamos distintas formas de entenderem a si mesmas sem o completo apagamento de si e sem a independência absoluta em relação aos grupos em que se inserem. Tais subjetividades implicam nos objetivos e nas distintas formas de constituir uma função autoral sobre a qual falaremos, ligadas ainda aos próprios papéis desempenhados pelas autoras como anacoreta e peregrina. Tais papéis nos parecem fundamentais, ainda, diante das possibilidades de *auctoritas* a serem mobilizadas por elas e sobre as quais discutiremos no último capítulo.

## **CAPÍTULO 2: QUANDO O TEAR IMPOSSIBILITA A FALA? QUESTÕES DE AUTORIA E DE AUTORIDADE**

Mulheres são (...) vistas acima de tudo como duplamente transgressoras: por extrapolar o universo doméstico e por desafiar os códigos de gênero - Margareth Rago, *A Aventura de Contar-se*, 2013

A questão fundamental que orienta esse capítulo surgiu a partir da leitura da introdução escrita por Ângela de Castro Gomes ao livro *Escrita de si, Escrita da História*. A autora fez um breve apanhado em relação ao surgimento das escritas de si e as implicações que esse tipo de narrativa carrega consigo. No entanto, é à modernidade que a pesquisadora dota o advento dessa escrita. A leitura de sua defesa nos sobressaltou aos olhos pela lembrança quase imediata de textos considerados autobiográficos do medievo, como *Confissões* de Santo Agostinho<sup>1</sup> e, principalmente, *The Book* de Margery Kempe. Em contato com outras leituras de debate semelhante, a possibilidade ou não de haver escrita de si no período medieval estava submetida à exigência de haver indivíduo, o que afetaria diretamente a existência de autoria. É possível, seguindo as linhas argumentativas de Gomes e de outras/os pesquisadoras/es, que não houvesse sequer autor/a para elencarmos na Idade Média pela ausência quase óbvia e imediata de indivíduo, de *self*. A inquietação ganhou peso e formato na medida em que pouco exploravam os motivos pelos quais nenhuma daquelas categorias seria possível ao período medieval e, menos ainda, como elas poderiam ser atribuídas quando consideramos as diferenças de poder/saber implicadas pelo gênero. A partir dessas reflexões, pareceu-nos imprescindível discutir também a autoria para tratar das possibilidades de enunciação, especialmente de mulheres no século XIV. É possível averiguar, com tamanha tranquilidade, a ausência da categoria de escrita de si e de autoria?

A discussão, no entanto, deve levar em conta o caráter contingente que a inscrição autoral assume. Entender as possibilidades (ou mesmo invisibilidades) de autoria não implica em uma correspondência imediata com as categorias modernas, apagando discontinuidades e fragmentações temporais. Essa análise, à sua vez, exige também um olhar pautado particularmente pelas identidades performatizadas pelos sujeitos que as escrevem.

---

<sup>1</sup> Mencionado, inclusive, por Georges Gusdorf como “punto de referencia inicial” para o gênero autobiográfico e que teria tido lugar em um momento em que a contribuição cristã teria sido enxertada nas tradições clássicas. Ver GUSDORF, Georges. “Condiciones y limites de la autobiografia”. *Suplemento Anthropos*, n. 29, 1991, p. 9.

## I. Possibilidade do enunciar autoral

A respeito da escrita autorreferencial e de sua emergência, Ângela de Castro Gomes apontou como a categoria pode ser entendida a partir da ideia de uma relação “que se estabeleceu entre o indivíduo moderno e seus documentos”<sup>2</sup>. Especificamente moderna, essa prática teria surgido, para a pesquisadora, por volta do século XVIII, com a produção de memórias de si pelo que chamou de indivíduos “comuns” (embora não saibamos quem o são). Gomes fez uma ressalva: embora o ato de escrever sobre a própria vida seja praticado desde muito tempo, seu significado ganharia contornos específicos com a constituição do individualismo moderno. As relações que estabelece com esse sujeito autocentrado e homogêneo em si mesmo diante das práticas de autoria ficam mais claras quando aponta algumas questões historiográficas, dentre elas a relação do autor com seu texto. Nesse ponto usou a expressão “indivíduo/autor”, com o signo da barra, um quase-indicativo de que autoria e individualidade se constituem mutuamente, de modo que podem ser descritas em uma continuidade de palavras<sup>3</sup>.

Roland Barthes, por sua vez, tratou do autor como “uma personagem moderna, produzida sem dúvida pela nossa sociedade, na medida em que, ao terminar a Idade Média (...) ela descobriu o prestígio pessoal do indivíduo”<sup>4</sup>, através do empirismo, do racionalismo e da fé pessoal que supõe pertencer à Reforma Protestante. Nesse momento, se passaria a buscar a explicação da obra a partir de quem a produziu, como uma troca de confidências. Assim como Gomes, é à modernidade que o indivíduo (e o autor, decorrente dessa individualização) deve sua emergência. Para Barthes, contudo, o império ainda poderoso do Autor estaria sendo abalado – o surrealismo, por exemplo, teria contribuído em sua dessacralização e a linguística teria demonstrado como “a enunciação é inteiramente um processo vazio”<sup>5</sup>. Barthes defende que, no limite, não é possível saber quem fala, porque considera a escrita uma destruição de toda a voz: “A escrita é esse neutro, esse compósito,

---

<sup>2</sup>GOMES, Ângela de Castro. *Escrita de si, escrita da História*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2004, p. 10

<sup>3</sup>Ibid., p. 16. Diante das relações do texto com seu ‘autor’, aponta como de um lado, se discutiu a possibilidade de que o texto é uma ‘representação’ de seu autor, como materialização de uma identidade que quer consolidar; de outro, o autor como uma ‘invenção’ do próprio texto. Essa dicotomia é considerada um falso paradoxo ao se pensar que o “indivíduo/autor” não é nem ‘anterior’ ao texto nem ‘posterior’ – a escrita de si é ao mesmo tempo constitutiva da identidade de seu autor e do texto. Isso sugeriria também uma questão envolvendo o possível distanciamento entre o sujeito que escreve e o sujeito da narrativa (personagem do texto).

<sup>4</sup>BARTHES, Roland. “A Morte do Autor”. In: *O Rumor da Língua*. São Paulo: Martins Fontes, 2004, p. 1.

<sup>5</sup>Que funcionaria perfeitamente sem precisar ser preenchido pelos ‘interlocutores’. Ibid., p. 3.

esse oblíquo para onde foge o nosso sujeito, o preto-e-branco aonde vem perder-se toda a identidade”<sup>6</sup> e assim o autor entraria na própria morte.

É preciso perguntar já aqui se há essa possibilidade de morte para todos os sujeitos que escrevem ou se é válido apenas para a figura retórica do Sujeito universal. É possível, por exemplo, que diferentes pessoas possam atingir o mesmo lugar de impessoalidade? A neutralidade oblíqua que sugere Barthes pode ser disponibilizada aos sujeitos que são repetidamente marcados por seus corpos? Portanto, a autoria silenciosa pode ser instrumentalizada também por esses sujeitos? Barthes, ao menos nesse texto, não nos diz.

A proposta do pesquisador foi amplamente adotada. Michel Foucault, ao tratar sobre a figura do autor, diz que o debate sobre seu apagamento teria se tornado cotidiano, de modo que não seria mais preciso constatar novamente seu desaparecimento e sim descobrir os locais em que sua função é exercida<sup>7</sup>. Não questionou, portanto, a morte da figura “autor”, tomando-a como um dado constatado. Nesse sentido, para Foucault, a figura de autoria poderia ser tratada não como quem escreveu o texto, mas como quem agrupou o discurso enquanto unidade e origem de suas significações. Esse autor não estaria em decretos ou contratos, mas sim na literatura, na filosofia ou na ciência. Na Idade Média, Foucault afirma que o autor era indispensável para conferir verdade. Na literatura, a partir do XVII, essa figura vai se tornando essencial<sup>8</sup>, responsável pela unidade narrativa que constrói – ponto de questionamento do pesquisador. No pensamento constituído a partir do século XVIII, a figura autoral costuma ser aquela a quem se atribui o que foi dito ou escrito, mas cuja atribuição é raramente justificada – tal qual sua emergência moderna, acrescentaríamos.

Essa interpretação aproxima Michel Foucault de Roland Barthes, bem como de Ângela de Castro Gomes. O filósofo francês, defende que “[e]ssa noção do autor constitui o momento crucial da *individualização* na história das ideias, dos conhecimentos, das literaturas, e também da história da filosofia, e das ciências”<sup>9</sup>. A possibilidade de autoria é novamente vinculada à individualização – fator próprio à modernidade. Em outro momento, destaca ainda o aspecto psicológico desse indivíduo, outro elemento central de aproximação aos

---

<sup>6</sup> Ibid., p. 3

<sup>7</sup> A despeito de uma quase inutilidade em voltar ao debate, Foucault recupera a perspectiva da morte do autor e da obra como assassina. Essa relação constaria também no desaparecimento das características individuais do sujeito que escreve – essa figura despistaria todos os signos de sua individualidade particular. Parece-nos que o autor depende do surgimento da individualidade, mas imediatamente a apaga e subverte. Ver: FOUCAULT, Michel. “O que é um autor?”. In: *Ditos e Escritos*. Estética: literatura e pintura, música e cinema. V. III. Rio de Janeiro : Forense Universitária, 2001.

<sup>8</sup> FOUCAULT, Michel. *A ordem do discurso*. São Paulo: Loyola, 2013.

<sup>9</sup> IDEM, 2001, p. 266, grifo nosso.

períodos conseguintes ao medievo: "O que é designado como autor é apenas a projeção, em termos sempre mais ou menos psicologizantes, do tratamento que se dá aos textos", determina<sup>10</sup>. A psicologização seria, segundo Foucault, um fenômeno da modernidade de modo que atribui ao "autor" (ainda que indiretamente) sua existência possível apenas a partir dos momentos finais da Idade Moderna.

Para pensar nessa figura, Michel Foucault propõe tratar da função do autor, incluindo-se o que é escrito e o que não é escrito, bem como a obra enquanto um jogo de diferenças que é recebida por sua época e modificada pelo autor. É a partir de uma nova posição do autor que recorta tudo o que poderia ter dito sobre ele. O princípio do autoral limitaria o acaso pelo jogo de uma identidade com a forma da individualidade, haveria assim um modelo a ser seguido: "O comentário limitava o acaso do discurso pelo jogo de uma *identidade* que teria a forma da *repetição* e do *mesmo*"<sup>11</sup>. Nesse sentido, o pesquisador defende que há, em nossa civilização contemporânea, discursos providos da função "autor" – e esta é característica do modo de existência, circulação e funcionamento de certos discursos no interior de uma sociedade. Tal função, no entanto, não é estável nem imóvel, sendo passível de apropriação.

Característica da função autor é que ela não é exercida de maneira universal e constante. São alguns os textos que exigem atribuição autoral e um exemplo oposto que fornece é o anonimato – que não constituiria em nenhum problema na antiguidade. Nesse sentido, *autor* nos parece ainda ligar-se a algum tipo de elo conector de textos e figura de autoridade sobre aquilo que escreve – mas cuja exigência não é sempre aparente. A função também não se forma espontaneamente como a atribuição de um discurso a um indivíduo; é, em verdade, resultado de uma operação complexa de projeção do tratamento dado ao texto (como continuidades, por exemplo). Para a crítica literária moderna, o autor é princípio de unidade de escrita, de superação das contradições no texto – e cuja definição de autor seria derivada da própria tradição cristã, para Foucault, de autenticação textual. O valor de um texto seria determinado pela "santidade" que carrega o autor - mas poderíamos dizer pela autoridade que possui<sup>12</sup>.

Desse modo, o texto sempre contém em si um número de signos que remetem ao autor: são pronomes pessoais, advérbios, conjugação de verbos. Mas eles não atuam da

---

<sup>10</sup> IDEM, *Ibidem*, p. 278.

<sup>11</sup> FOUCAULT, 2013, *op. cit.*, p. 29.

<sup>12</sup> A validação cristã mencionada parte de São Jerônimo, quem teria disposto alguns critérios de diferenciação, uma vez que era comum a assinatura de nomes iguais por sujeitos diferentes nas obras. Michel Foucault vê na perspectiva cristã como o autor apareceria como um nível constante de valor qualitativo, de coerência conceitual, como unidade estilística e dado historicamente. FOUCAULT, 2001, *op. cit.*

mesma maneira em discursos *com* a função autor e aqueles *sem*. Por outro lado, seria falso buscar essa figura no lado do escritor real ou do locutor fictício (ou, poderíamos dizer, narrador): pelo contrário, a função é efetuada na cisão entre ambos, porque eles comportam uma pluralidade de egos. De modo resumido, determina que:

A função autor está ligada ao sistema jurídico e institucional que contém, determina, articula o universo dos discursos: ela não se exerce uniformemente e da mesma maneira sobre todos os discursos, em todas as épocas e em todas as formas de civilização; ela não é definida pela atribuição espontânea de um discurso ao seu produtor, mas por uma série de operações específicas e complexas; ela não remete pura e simplesmente a um indivíduo real, ela pode dar lugar simultaneamente a vários egos, a várias posições-sujeitos que classes diferentes de indivíduos podem vir a ocupar<sup>13</sup>.

Foucault acredita que assim é possível desestabilizar o caráter absoluto e fundador do sujeito – reexaminando seus privilégios. Não para restaurar o tema de um sujeito originário, mas para apreender os pontos de inserção, os modos de funcionamento e as dependências do sujeito. Para ele, o autor é apenas *uma* das especificações possíveis da função sujeito.

Nesse sentido, o conceito de autor se desenhou como um fenômeno próprio da modernidade – uma função que não é compartilhada em todos os tempos, nem lugares. Dependeria fundamentalmente de concepções como individualidade, posse, unicidade do sujeito e da obra. Dependeria de um indivíduo próprio ao iluminismo (não à toa, pesquisadores/as identificam sua origem em fins do século XVIII).

No entanto, estudos pós-coloniais e de gênero trouxeram contribuições fundamentais para pensar nessa figura psicologizante, individual e contínua em si mesma que se pretende constituir a autoria. Anne McClintock é uma das pesquisadoras que desafia essa concepção de autor a partir de uma pesquisa centrada na África do Sul com base em um livro escrito de forma colaborativa, mesmo híbrida, por uma mulher negra e uma mulher branca – Poppie Nongena e Elsa Joubert. Para McClintock, a colaboração entre as duas mulheres “escarnece da noção ocidental do engendramento individual da narrativa”<sup>14</sup>.

Destacamos aqui o primeiro ponto fundamental para pensar no conceito de autoria proposto por diferentes pesquisadoras/es como Ângela de Castro Gomes, Roland Barthes e mesmo Michel Foucault: suas concepções de individualidade são marcadamente ocidentais e, portanto, contingentes; não podem ser pensadas como uma universalidade característica. Essa

---

<sup>13</sup> Um “eu” pode equivaler a um indivíduo sem equivalente que concluiu certo trabalho; pode se referir a um momento que qualquer indivíduo pode ocupar desde que aceite o mesmo sistema de demonstrações, axiomas, etc.; ou ainda aquele que fala para dizer o sentido do trabalho e que se situa em discursos já existentes. Ver: FOUCAULT, 2001, p. 279-280.

<sup>14</sup> MCCLINTOCK, Anne. *Couro Imperial: raça, gênero e sexualidade no embate colonial*. Campinas: Editora UNICAMP, 2010, p. 435.

perspectiva entra em conflito com noções nativas que McClintock considerou como de uma cultura comunitária com um sentido de criatividade dispersa. A pesquisadora sublinhou ainda que essa colaboração feminina se constitui através de limites proibidos da raça, um desafio às certezas que considera masculinas e brancas. Portanto o conceito de autoria na qual se pautam e veiculam noções de autoridade está profundamente veiculado também aos homens. O indivíduo iluminista, esse Sujeito universalizante dotado de razão, é em seu fundamento uma figura masculina. Quando Ângela de Castro Gomes defende a emergência da escrita de si no século XVIII, justifica esse momento junto ao surgimento da figura de cidadão dotado de direitos civis e políticos. No entanto, esse cidadão era evidentemente marcado pelo gênero – no púlpito, Olympe de Gouges não obteve a mesma sorte de direitos<sup>15</sup>. O que queremos apontar é que o ponto que Gomes parte para instituir uma individualidade (o si mesmo) é dependente de categorias próprias ao masculino.

Anne McClintock dá sequência às críticas a respeito do sujeito universal masculino: “No momento preciso em que vozes não emancipadas clamavam impetuosamente pelo privilégio de definir sua própria identidade e autoridade, ‘o autor’ foi declarado morto”<sup>16</sup>. O autor está morto, mas que autor é esse? Parece-nos evidente seu gênero, sua etnia, seu local de existência. O autor possível de ser neutralizado na escrita não seria o autor ocidental, branco e masculino que não foi marcado porque se constituiu precisamente como o Sujeito, como o Mesmo?

Para alguns pesquisadores e pesquisadoras, como Mary Mason<sup>17</sup>, as autobiografias de mulheres romperam com a identidade única do eu que fala, espalhando-se em uma fluidez múltipla de identificação. McClintock defende que esse estilhaçamento pode ser identificado em autobiografias de outras minorias, indicando que essa característica não fundamenta um *modus* de ser “feminino”. A despeito disso, é a possibilidade de fluidez que nos interessa

---

<sup>15</sup> Olympe de Gouges (ou, como o nome de nascimento, Marie Gouzes) nasceu por volta de 1748 na França. Ainda que casada, teria ido a Paris abandonando o marido e atuando como dramaturga. A partir de 1788, passou a escrever também panfletos políticos, dentre os quais sua contraparte à declaração de direitos universais do homem e do cidadão, a *Déclaration des Droits de la Femme et de la Citoyenne*. Em seus panfletos, defendeu a inclusão de mulheres na política: “De Gouges assumiu el papel reservado a los hombres en forma instrumental, para ponerlo a disposición de las mujeres” (SCOTT, Joan. “Los usos de la imaginación: Olympe de Gouges em la Revolución francesa. In: \_\_\_\_\_. *Las Mujeres y los Derechos del Hombre: feminismo y sufragio em Francia, 1789-1944*. Buenos Aires: Ed. Siglo Veintiuno, 2012, p. 56). Entretanto, Olympe de Gouges sofreu um processo e conseqüente condenação à guilhotina no ano de 1793 durante o movimento revolucionário.

<sup>16</sup> MCCLINTOCK, op. cit., p. 440.

<sup>17</sup> Anne McClintock menciona diretamente o trabalho de Mary Mason como exemplo dessas afirmativas. Este é um exemplo particularmente interessante, uma vez que o texto citado foi escrito por Mason tomando como objeto diversas mulheres escritoras, dentre elas Julian de Norwich e Margery Kempe. Ver: MASON, Mary. “The Other Voice: Autobiographies of Women Writers”. In: SMITH, Sidonie; WATSON, Julia (Eds.). *Women, Autobiography, Theory: A Reader*. London: The University of Wisconsin Press, 1998.

aqui: as escritas de si e as autorias podem ser múltiplas, comunitárias e fragmentadas. *Podem* escapar à coerência e unidade que se espera do autor fundado em uma concepção ocidental e masculina de subjetividade.

Para aproximarmos o debate ao medievo, destacamos a medievalista Diane Watt, que recuperou críticas semelhantes, em especial a partir de Nancy Muller a respeito da morte prematura do autor. Para Watt, “o sujeito nele não necessariamente se aplica às mulheres”<sup>18</sup>, inscrevendo-se no sujeito masculino e encerrando de modo prematuro a questão para as mulheres, que não teriam tido relação histórica com a textualidade e a autoridade que os homens tiveram. Segundo a medievalista, a questão de haver uma autora feminina nomeada permanece um tema muito vivo para a história da literatura das mulheres – não está, portanto, morta. Seu outro ponto de crítica aproxima-se também de McClintock ao apontar como a noção de autoria individual seria limitada para pensarmos em uma cultura textual medieval, especialmente de mulheres.

Essas observações nos levam ao questionamento: por que aquele, de que tratamos inicialmente, deve ser nosso Sujeito teórico? Mario Rufer recupera Michel Foucault para apontar que a história é, além de um efeito de verdade, um efeito de coerção, de limitação e sua escrita não pode levar sempre a marca retórica do sujeito teórico Europa – acrescentamos: sujeito teórico masculino. Se há um efeito de coerção na capacidade de nomear a história, também o há na escolha e na constituição de conceitos, de ferramentas, e o “autor” que se tem proposto valida determinadas figuras específicas de autoridade diante da narrativa histórica. Para Rufer, com que concordamos, “a noção ocidental de autoria individual para todo ato enunciativo não é o único espaço de significação do discurso”<sup>19</sup>, noção esta que carrega consigo o marco da modernidade e da masculinidade do sujeito universal.

As desconfianças com a historiografia que trata da autoria na modernidade foram compartilhadas também entre outros medievalistas. Albert Ascoli, que analisa a autoria a partir de Dante Alighieri, é um desses historiadores, cuja pesquisa pretendeu observar o campo de encontro entre discursos sistêmicos e escritores individuais. Ascoli destacou como os estudos sobre essa temática em relação à Baixa Idade Média levaram a resultados que, embora em alguns casos tenham se aliado à ideia de uma ruptura histórica e transformação

---

<sup>18</sup>Tradução livre de: “the subject with him does not (...) necessarily hold for woman”. Ver: WATT, 2007, op. cit., p. 9.

<sup>19</sup>Tradução livre de: “la noción occidental de autoría individual para todo acto enunciativo no es el único espacio de significación del discurso”. Ver: RUFER, Mario. “Experiencia sin lugar en el lenguaje: enunciación, autoridad y la historia de los otros”. *Relaciones*, n. 133, invierno de 2013, p. 93.

radical de categorias, “forneceu uma imagem decididamente mais complicada e mesmo contraditória”<sup>20</sup> em relação aos estudos contemporâneos. Destacou, também, aproximações pontuais em relação às propostas de Michel Foucault, sublinhando como a ênfase deste estaria não no sujeito que escreve, mas na função do *discurso*<sup>21</sup>. Um exercício difícil em diferenciar aquele que escreve da função de autoria que assume seu texto. No entanto, Ascoli diverge de Foucault em dois aspectos importantes: em primeiro lugar, em relação às análises sobre a noção medieval de *auctor* que considera equivocadas em Foucault; em segundo lugar, por defender que os modos com que Dante faz uso da *auctoritas* não podem ser reduzidos sob a circunscrição de sistemas legais e institucionais, como proporia Michel Foucault sob a função-autor.

O medievalista observou, ainda, como os discursos acadêmicos colocaram uma ruptura entre os modos de autoria moderno e pré-moderno para cristalizar, senão inventar traços associados a uma modernidade autoral na tradição ocidental. O pesquisador recorreu a Alastair Minnis, que teria mostrado quão dependente são os estudos sobre autoria em relação a uma perspectiva moderna diante de efeitos estilísticos. Defendeu, também, como esses estudos se pautariam em modos de auto-afirmação da modernidade europeia tardia. Entender o lugar de produção desse saber sobre o conceito de autoria nos parece central - um cuidado necessário para pensarmos nas contingências, possíveis rupturas ou continuidades entre as concepções de autoria no medievo.

Segundo Ascoli, o autor (*auctor*, no latim) “não era nenhum escritor antigo da literatura, mas do contrário, e contra a definição moderna, uma pessoa que possuía *auctoritas* e que poderia ter também produzido textos que eram conhecidos como *auctoritates*”<sup>22</sup>. Poderiam ser definidos, então, como “escritores que trazem crescimento através da autoridade”<sup>23</sup> – possuem-na e se constituem através dela. Em sentido literário, o *auctor* se

---

<sup>20</sup> Tradução livre: “give a decidedly more complicated and even contradictor picture”. ASCOLI, op. cit., p. 33.

<sup>21</sup> Ligado, segundo Foucault, a sistemas institucionais e legais que circunscrevem os discursos, não operando uniformemente, não definido pela atribuição do texto a seu criador, mas através de procedimentos complexos, além de fazer referência a vários egos e posições subjetivas que os indivíduos podem ocupar.

<sup>22</sup> Tradução livre de: “was not any old writer of literature, but was instead, and against the modern definition, a person who possessed *auctoritas*, and who might also have produced texts that were known as *auctoritates*”. Ver: ASCOLI, op. cit., p. 6.

<sup>23</sup> Tradução livre de “writers who bring increase through”. Optamos por deixar a tradução em nota, uma vez que “increase” aqui pode fazer referência também à etimologia da palavra *auctor* e que, em certos sentidos (*augere*) estava associado à expressão “to wax”, tratando de um crescimento vegetal em uma natureza divinizada. (Ver: ZIOLKOWSKI, Jan. “Cultures of Authority in the Long Twelfth Century”. *Journal of English and Germanic Philology*. Board of Trustees, University of Illinois, outubro, 2009, p. 426). Interessante apontar que Julian de Norwich, em metáfora sobre a figura do servo (e que une Adão e Cristo), traça como uma das tarefas desse servo a jardinagem.

tornaria aquele escritor reconhecido como mestre de seu objeto, como quem provê evidências confiáveis retomando o caráter de fé que a própria *auctoritas* lhe concede. Desse modo, *auctor* e *auctoritas* andariam particularmente próximas no medievo, uma questão a que retornaremos com cuidado. Albert Ascoli aponta que, no entanto, um *auctor* não precisaria ser sequer primariamente um escritor – compreensível se considerarmos que era Deus o *Auctor* maior, autor dos autores.

Esse conceito de *auctor* também estaria em grande tensão com concepções de uma personalidade pessoal e criativa; ao contrário disto, para Ascoli, estaria pautado precisamente na subordinação do individual ao transhistórico e impessoal. Outro aspecto de conflito que o pesquisador destaca é o tensionamento com uma concepção que considera “proto-moderna”, usada para se referir a qualquer pessoa que escrevesse um livro.

No caso da literatura e da filosofia, os *auctores* consistiriam um número limitado de textos clássicos que acumularam capital cultural, de acordo com o pesquisador, e que poderiam garantir a verdade como modelos de imitação. Precisavam ser transmitidos de acordo o suficiente com uma norma, com certo padrão para carregar autoridade. Além disso, sua legitimidade dependia da própria linguagem em que eram encontrados, nomeadamente o latim, e exemplos poderiam ser encontrados em autores clássicos como Virgílio ou Aristóteles. Por outro lado, Ascoli defende que a autoridade institucional *estava* disponível para pessoas vivas (uma referência ao fato de que grande parte daqueles que dispunham de status para se tornarem *auctores* já haviam morrido).

Apesar de tratar a autoridade institucional como uma esfera de maior abertura, o autor ignora como esta autoridade não estava acessível à maior parte dentre aqueles que chamou de “vivos”<sup>24</sup>, como as mulheres. Haveria ainda a autoridade teológica, talvez ainda menos acessível, e que englobaria todas as outras formas de autoridade. Aqui, destacaria o caso paradigmático da Bíblia com sua autoridade dual: os “escribas” humanos com livros individuais dos Testamentos e Deus, o Autor último. Nos séculos finais da Idade Média, o *auctor* permaneceu como um sujeito de autoridade – alguém em quem crer e ser imitado – mas suas qualidades humanas ganharam maior destaque. Em especial nas exegeses do século

---

<sup>24</sup> Albert Ascoli reconhece, no entanto, que uma personalidade como Dante (quem ele considera como moderno e individual) não poderia esperar clamar essa *auctoritas* despersonalizada que pertenceria à Bíblia e aos *auctores* clássicos. Embora não se estenda nos limites da autoridade institucional, reforça as impossibilidades da autoridade literária – Dante, nesse caso, assumiria o papel de *lector* ou de *commentator* sobre outros autores, não de *auctor*.

XIII houve uma mudança do *auctor* divino para o *auctor* humano das Escrituras<sup>25</sup>. O aspecto colaborativo que os textos bíblicos assumem é um aspecto importante para pensarmos nas características de autoria que se configuram a partir das documentações analisadas.

Segundo Ascoli, a autoridade foi uma categoria através da qual uma conjunção essencial é colocada entre sujeitos e fontes impessoais de poder e/ou saber. Derivado do grego *authentim*, autoridade seria, na Baixa Idade Média, a qualidade que rende um autor ser digno de fé e de obediência. Através da autoridade, dá-se um acesso individual à “verdade” transpessoal e transhistórica, tornando suas palavras dignas de fé e legitima-se ou delimita-se poder tornando suas palavras dignas de obediência. Surge do exemplo (*exemplum*) fornecido por um escritor ilustre. Na antiguidade, *auctoritas* aparecia junto a outros conceitos como *potestas*; era ligada à concepção de Senado, Igreja ou ao *pater familias* no âmbito privado e, em contraposição ao *potestas*, suprimiria os limites entre esta esfera e a pública<sup>26</sup>. Na Idade Média, os usos jurídicos e políticos de *auctoritas* permaneceram, mas seu sentido teria se estendido para englobar as dimensões literárias e retóricas. Constituiria, a partir de então, uma categoria rigidamente hierárquica, pouco sujeita a desafios (embora não isenta deles), fundamentada na ordem do poder e do saber, especialmente derivados da transcendência divina. No campo literário, envolveria a grandeza do estilo, os usos normativos literários, as citações de textos que lhes conferissem também autoridade. Seria ela a qualidade pela qual o *auctor* poderia garantir a verdade.

Em determinado momento, em especial a partir do século XII, passaria a significar não só os *auctores* como seus próprios textos, a expressão física das garantias de verdade. Em seu sentido gramatical, poderia ser definido como um uso literário normativo atestado em escritores reconhecidos<sup>27</sup>. No entanto, as formas de se conferir e de ter conferida autoridade possuíam evidentes diferenças.

O que o pesquisador observa é uma mudança fundamental nessas relações. Para ele, a *auctoritas* “sob uma pressão transformadora de uma série de histórias entrelaçadas, todas que de algum modo militaram pela redefinição e realocação da qualidade [de autoria] de modo a

---

<sup>25</sup> MINNIS, Alastair. *Medieval Theory of Authorship: Scholastic Literary Attitudes in the Later Middle Ages*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1988, 2ª ed.

<sup>26</sup> *Potestas* (ou *imperium*) estaria ligado aos magistrados e às pessoas, aos poderes civis em contraposição à Igreja. Ver: ZIOLKOWSKI, op. cit.

<sup>27</sup> ZIOLKOWSKI, op. cit.

permitir a inclusão de novos e diferentes *auctores*, mesmo modernos”<sup>28</sup>. Essa nova possibilidade de denominar o *auctor* estaria associada ao contexto de emergência de novas formas de manuscrito e relações com o livro. Novas práticas de escrita e de leitura se desenvolviam, também, ao lado de um crescimento dos grupos mercantis letrados – o que incluiria novos sujeitos na relação com a escrita. Mesmo o surgimento das universidades e da escolástica no curso do século XIII teria ao mesmo tempo reforçado e interrogado a posição dos *auctores*<sup>29</sup>. Esse seria, ainda, um momento em que o latim, não-desafiado, passaria a ser utilizado junto às línguas vernaculares<sup>30</sup>. Por fim, destaca-se uma concepção possível de autoria humana secular nesse momento, *junto* às concepções de autoria humana da Bíblia e a autoria divina de Deus já apontadas. Haveria, portanto, um discurso de autoridade em mudança.

Jan Ziolkowski discute, também, os conceitos de autoria e de autoridade para a Baixa Idade Média, especificamente entre os séculos XI e XIII. Ainda que trate de um recorte pouco anterior, Ziolkowski concorda com Albert Ascoli em tomar a cultura medieval desse período como uma cultura de autoridade – em especial, cultura de autoridades uma vez que a *auctoritas* se daria através de cooperações coletivas entre textos e leitores.

O pesquisador destaca as emergências etimológicas para a palavra *auctor*. Em primeiro lugar, poderia vir de *augeo* (cognato ao inglês *to wax*, que poderia ser traduzido ao português como crescer, relacionado ao “fazer crescer” vegetal). Seu prefixo, *aug*, indicaria uma possível conexão com *augur*, quem obtém favor divino ou crescimento através da interpretação de sinais sagrados. Outra possibilidade seria então *augustus*, derivado de *augus* e este, de *augur*. *Auctor* viria possivelmente da junção entre o prefixo *aug* e o sufixo *tor*, enquanto *autoritas* viria da junção entre *auctor* e *tas*. Nesse sentido, a aproximação entre autoria e autoridade se dava não apenas através das exigências de fé e de obediência que o autor deveria inspirar, como da própria etimologia das palavras *auctor* e *auctoritas*.

---

<sup>28</sup>Tradução livre de: “was under transformative pressure from a series of intertwined histories, all of which in some way militated for a redefinition and reallocation of the quality so as to allow for the inclusion of new and different *auctores*, even moderns”. ASCOLI, op. cit., p. 10.

<sup>29</sup>ASCOLI, op. cit.

<sup>30</sup> Albert Ascoli acredita que, então, os vernaculares e poderiam aspirar a uma autoridade própria. Não pensamos, no entanto, que as línguas vernaculares já dispusessem de possível *autoridade*; seu caráter marginal era evidentemente alterado, na medida em que apareceram diferentes textos escritos em suas línguas vulgares, mas essa produção não é um indício por si só de que carregavam autoridade e legitimidade, especialmente não tais qual o latim. Ascoli menciona o trabalho de Rita Copeland, quem demonstraria mostra como os *lectores* medievais estariam em um processo de se constituírem como escritores, potencialmente conferindo aos textos que (re)compunham no vernacular um estatuto comparável ao latim original. É preciso questionar em que medida a legitimidade é reivindicada pelos escritores e em que medida é alcançada.

## 1. Função autoral e de autoridade

Uma das críticas de Michel Foucault, em *Arqueologia do Saber*, é a necessidade de se colocar em suspensão quaisquer categorias tomadas como verdades históricas<sup>31</sup>. O que o pesquisador poderia ter incluído é a exigência de suspender o ponto de partida epistemológico da modernidade para pensarmos sobre o passado. “Não pode haver autor no medievo, porque este é um fenômeno moderno”, discute-se. Não pode haver história por igual motivo. Não pode, quiçá, existir individualização a despeito de práticas pessoais. Isto não nos parece se dar pela inexistência efetiva de práticas autorais, de narrativas sobre o passado ou de personalidades, mas pela associação historiográfica de seus conceitos respectivos à modernidade. Tal exercício se associa aos usos políticos feitos sobre o passado, incluindo-se o medieval, para legitimar outros momentos históricos – a Idade das Trevas, por exemplo, ou a etapa medieval como ponto necessário de progresso civilizacional pela qual outras civilizações não passaram<sup>32</sup>. Pode se tratar, portanto, de escolhas não tanto empíricas; não podemos encontrar história na Idade Média se o conceito de história que fornecemos à análise é o da história moderna – se pensamos história como, necessariamente, a produção de um saber objetivo, neutro, dotado de notas de rodapé. Nem se pode encontrar autoria ou indivíduo se os mesmos conceitos são forjados por e para a modernidade<sup>33</sup>. No entanto, se os tomarmos como categorias de análise contingentes, cada qual constituindo-se conforme os tempos, espaços e relações de poder as quais estão submetidas, as probabilidades de análise e mesmo as possibilidades epistemológicas de saber são outras.

Mas, para que não se confunda aquilo que observamos como práticas autorais ao conceito moderno de autoria, sugerimos o uso da expressão “função autoral”<sup>34</sup>. Se discursos

---

<sup>31</sup> Foucault defende a necessidade de se inquietar com recortes e agrupamentos familiares – os próprios recortes são categorias normativas, são *atos de discurso*. “Trata-se de arrancá-las de sua quase-evidência”, diz a respeito da continuidade do discurso (FOUCAULT, Michel. *A arqueologia do saber*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008, p. 29).

<sup>32</sup> Como pontua Julia McClure em uma análise importante dos usos que diríamos públicos do passado medieval. Ver: MCCLURE, Julia. A New Politics of the Middle Ages: A Global Middle Ages for a Global Modernity. *History Compass*, vol. 13, n. 11. 2015, pp. 610-619.

<sup>33</sup> Tony Davenport, por exemplo, destaca que a insistência na alteridade dos textos medievais não convence (em sua perspectiva) quando analistas modernos usam os textos medievais apenas para refletir suas próprias preocupações com a autorreferencialidade da literatura. Ver: DAVENPOURT, Tony. *Medieval Narrative: an introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2004.

<sup>34</sup> A medievalista Diane Watt fez, também, referências ao conceito de Foucault, afastando-se contudo sob justificativa de que havia uma série de possibilidades muito maiores em termos de produção textual no medievo que o conceito foucaultiano não permite apontar. O critério de originalidade não caberia aqui; na verdade, estabelece-se o contrário: Deus era o derradeiro autor e a Bíblia era a fonte de toda a autoridade escrita. A despeito disso, Watt sublinha a importância de entender o *que* autor e autoria significavam na Idade Média e como se relacionavam às mulheres. Ver: WATT, 2007, op. cit.

são repetidos e performatizados dentro de possíveis desestabilizações, o que propomos com a “função aural” atua de modo semelhante. A proximidade com o conceito de função autor proposta por Michel Foucault é evidente; no entanto, o que Foucault sugere como essa função nos parece ligar-se, ainda, a uma emprego particular de atuação do sujeito como autor em toda a sua particularidade moderna. Desse modo, não é possível propor o uso da função “autor” moderna; desestabilizando-a, sugerimos sua transferência pela concepção “aural”, talvez menos sujeita à dureza conceitual atribuída à figura autor (por sua vez, bastante masculina – em gramática e em semântica). A perspectiva de função nos parece, ademais, abrir espaço para concepções de estratégia, instrumentalização e configurações diversas; possibilita, portanto, o caráter especialmente contingente que a autoria pode assumir conforme quem fala e os espaços a partir dos quais enuncia. De igual maneira, proporemos abordar a autoridade a partir da função que desempenha ou as potencialidades de desempenhá-la a partir dos textos. Pensamos nessa categoria de modo semelhante ao conceito de poder, especialmente pela vinculação que a autoridade carrega com essas relações. Nesse sentido, a autoridade não se constituiria como uma posse, mas como um campo de disputas, como instrumento e efeito de poder que é afetada também por outras formas de significar essas relações, como o gênero<sup>35</sup>.

Ressaltamos como a descaracterização de autoria do seu equivalente masculino é fundamental. Trata-se sempre do autor. “O nascimento do autor”, “a morte do autor” – cuja flexão gramatical ao gênero masculino não é parte de um acaso. Alexandra Barrat é categórica ao defender que “[n]o latim medieval *auctor* também significa ‘escritor’ (...) Mas sem exceção, todos os *auctores* escritos da cultura medieval eram homens”<sup>36</sup>. Virgílio, Aristóteles e mesmo Dante se seguirmos a argumentação de Ascoli foram todos homens – assim como os principais nomes da escolástica diante do acesso restrito às universidades e que impediam a presença de mulheres<sup>37</sup>. No entanto, não só o *auctor* carregaria esse aspecto marcado pelo gênero, Barrat o reforça também na *auctoritas*, o suporte fundamental da autoria no medievo: “O conceito de autoridade (*auctoritas*), em seu sentido teológico, político e literário, foi

---

<sup>35</sup> Joan Scott defende que o gênero é uma das formas primárias de significar as relações de poder.

<sup>36</sup> Tradução livre de: “In medieval Latin *auctor* also means ‘writer’ (...) But without exception, all the written *auctores* of medieval culture were male”. BARRAT, Alexandra (Ed.) *Women’s writing in Middle English*. UK: Pearson Education Limited, 2010, 2ª ed., p. 5.

<sup>37</sup> Acredita-se que tenha havido uma rara exceção no caso de Salerno, em que algumas mulheres teriam estudado – o que supõe-se ser o caso de Trotula de Ruggiero, quem escreveu livros medicinais sobre o corpo feminino. Ainda que se constitua como uma escola, certos/as pesquisadores/as indicam que a finalidade da união entre médicos, professores, estudantes e tradutores era a de criar a primeira faculdade de medicina do Ocidente. Ver: DEPLAGNE, Luciana (Org.). *As intelectuais na Idade Média: pensadoras, místicas, cientistas e literatas*. João Pessoa: Editora da UFPB, 2015.

completamente masculino”<sup>38</sup>. Em todos os seus aspectos, a autoridade vinculava-se aos sujeitos homens. Deus, o *Auctor* maiore a despeito das aproximações de Cristo com a maternidade, era fundamentalmente masculino<sup>39</sup>. O repositório primeiro de toda a *auctoritas* escrita eram os próprios textos bíblicos, cujos escribas humanos foram todos homens. Os Pais da Igreja, pilares também da *auctoritas*, contavam com notórios sujeitos desfavoráveis às mulheres e o elemento paterno mantém aqui sua centralidade. De acordo com Barrat, ainda, outro exemplo poderia ser pensado a partir da figura da Virgem Maria, que só teria falado em quatro ocasiões e que havia sido frequentemente retratada rezando ou lendo, mas nunca escrevendo. A Santa Igreja terrena, embora fosse feminina gramaticalmente, era mediada exclusivamente por homens<sup>40</sup>.

As relações masculinas de autoria foram transpostas também à historiografia quando observamos os questionamentos frequentes sobre a validade de autorias femininas. Já mencionamos como a figura de Margery Kempe foi suposta como uma invenção clerical. Carolyn Muessig critica, juntamente, a historiografia que posicionou mulheres como possíveis invenções de um autor que é, em verdade, masculino. Partindo do exemplo de Ângela de Foligno, diz que colocá-la como “uma criação histórica, literária, é sucumbir à retórica escolástica medieval que negou às mulheres um papel no diálogo teológico”<sup>41</sup>. O apagamento de autorias femininas seguiu-se na própria historiografia, aspecto sobre o qual tentaremos nos afastar uma vez que, mas não somente, nenhuma dessas suposições carrega consigo evidências de fôlego.

Especialmente na escrita e na enunciação fora do espaço doméstico, as mulheres estavam proibidas de pregar e de ensinar. São Paulo já havia determinado essa proibição, de modo que ousar escrever implicava também em arriscar transgredir. Sandy Bardsley sublinha

---

<sup>38</sup> Tradução livre de: “The concept of authority (*auctoritas*), in this theological, political and literary senses, was thoroughly male”. BARRAT, op. cit., p. 5.

<sup>39</sup> Barrat usa o exemplo da Trindade refigurada por Julian de Norwich, em que Pai-Filho é substituído por Pai-Mãe. Aproveitando seu exemplo, é importante apontar que mesmo Julian (talvez uma das figuras mais lembradas ao se tratar da maternidade de Cristo) estabeleceu uma diferença entre Deus e seu filho. Diferencia três propriedades da Trindade: da paternidade, da maternidade e do senhorio. Segundo ela a respeito da segunda pessoa: “he is oure moder, broder, and savioure” (JULIAN OF NORWICH, 2005, p. 307), enquanto o Espírito Santo estaria ligado ao senhorio e a primeira pessoa, Deus, à paternidade. Embora um só, a Trindade se divide e se *distingue* entre os papéis de Pai (marcadamente masculino), de mãe/irmão/salvador (em que masculino e feminino se confundem) e de senhor (novamente masculino).

<sup>40</sup> BARRAT, op. cit.

<sup>41</sup> Tradução livre de: “an historical, literary creation is to succumb to the medieval scholastic rhetoric that denied women a role in theological dialogue”. MUESSIG, Carolyn. “Communities of Discourse: Religious Authority and the Role of Holy Women in the Later Middle Ages”. In: MULDER-BAKKER, A.; MCAVOY, L. (Ed). *Women and Experience in Later Medieval Writing: Reading the Book of Life*. Nova Iorque: PalgraveMacmillan, 2009, p. 69.

como, diante disso, era preciso encontrar meios de justificar a própria escrita e de *assegurar*, sobretudo, à audiência de que não estavam ultrapassando ou tentando ultrapassar limites. Segundo ela, as mulheres tenderam então a se posicionar de modo cuidadoso, para que não reivindicassem muita autoridade si mesmas<sup>42</sup>, no entanto, uma cautela possível não implicou, necessariamente, em um silêncio absoluto dessas mulheres.

São precisamente as estratégias de autorização e de cuidadosa autoria que pretendemos analisar. Para tanto, é preciso colocar sob suspensão desde já a afirmação de Bardsley e de Barrat de que essas mulheres tenderam a se posicionar de modo cuidadoso, não para negá-la de imediato, mas para sublinhar a complexidade que os textos dessas mulheres assumiram. Para apontar os diferentes modos de subjetivação, autoridade e enunciação que puderam assumir ou que de algum modo forjaram para si mesmas nas narrativas, tendo rompido ou não com as relações de poder e de gênero estabelecidas. Apenas dizer que há uma submissão à autoridade clerical não nos parece o suficiente para entender como essas relações de poder poderiam ser tensionadas, levadas a seus limites; como as forças de poder/saber poderiam ser postas em disputa<sup>43</sup>.

É o que Barrat sugere, de certo modo, ao apontar como cada mulher escritora e visionária tinha de negociar sua própria acomodação com a Igreja institucional, não havendo qualquer garantia de que suas estratégias permitiriam um lugar à ortodoxia. É o que demonstra ao afirmar que: “Marguerite Porete foi queimada na fogueira; Margery Kempe foi ostracizada [sic] pela sociedade (...) Julian de Norwich viveu uma vida obscura, mas não molestada”<sup>44</sup>. Nenhuma de suas trajetórias pôde se constituir igualmente em relação aos seus processos particulares de enunciação, ponto sobre o qual pretendemos debruçar a análise.

Diante dessas particularidades, Barrat sugeriu algumas estratégias pelas quais essas mulheres tentaram subverter a falta de autoridade, buscando o encontro com uma autoridade substituta: de suas próprias experiências religiosas, de seu silêncio, da apropriação de autoridades que não lhes pertenceriam e mesmo como tradutoras, adaptadoras e compiladoras,

---

<sup>42</sup> “Women tended to position themselves very carefully, in fact, in order to make clear that they did not intend to claim too much authority for themselves. Indeed, the proscription against female teachers may have cause other texts by women to disappear” (BARDSLEY, Sandy. *Women's Roles in the Middle Ages*. West-Port, CT: Greenwood Press, 2007, p. 170).

<sup>43</sup> Nesse sentido, colocamos sob suspensão, ainda, a afirmativa de Barrat sobre o papel de Julian de simples aceitação da autoridade da Igreja, o que parece ocultar as diferentes instrumentalizações que faz do papel clerical, da escrita e mesmo de Cristo para constituir sua obra. Julian de Norwich reforça a autoridade da Igreja terrena em diferentes passagens de *Revelations* e, no entanto, omite essa presença em outros tantos momentos, por vezes reestruturando-a. BARRAT, op. cit.

<sup>44</sup> Tradução livre de: “Marguerite Porete was burnt at the stake; Margery Kempe was ostracised by society (...) Julian of Norwich lived obscure but unmolested lives” (BARRAT, op. cit., p. 7).

ocupando outros papéis de produção textual. Bardsley inclui a própria posição de mãe como estratégia narrativa, uma vez que algumas mulheres escreveram cartas para seus filhos, como Dhuoda no século IX. Em algumas vezes, ainda, justificaram-se afirmando que haviam sido compelidas por Deus; em outras, reafirmaram suas autorias sobre aquilo que escreviam<sup>45</sup>.

Outro aspecto importante para pensarmos nas funções de autoria e de autoridade no medievo é o caráter que os textos desempenhavam. Boaventura, no século XIII, já havia indicado diferentes possibilidades de produção textual que envolveriam *auctor*, *scriptor*, *compiler* e *commentator*<sup>46</sup> – o que indica os múltiplos caminhos de construção textual. Um dos aspectos que marcam essa produção é o elemento de oralidade que, para alguns, constituía-se através da performance<sup>47</sup>; outro é a intertextualidade que abria caminho a repetições, continuidades ou rupturas alternativas do texto em relação a si mesmo. Para Stephen Nichols, a cultura manuscrita no medievo não apenas viveu com diversidade, mas a cultivou de modo que a matriz do manuscrito seria um lugar de contingências radicais<sup>48</sup>.

Por sua vez, o processo de produção material dos manuscritos influenciou consideravelmente tal cultura escrita, em especial a partir da organização elaborada por escribas, responsáveis pela estruturação do manuscrito, por acréscimos e defasagens. A reprodução através desses outros sujeitos tinha impacto considerável no trabalho; no entanto, Nichols acredita que esse não é um elemento de interferência descaracterizadora. Para ele, “Ao invés de ver a transmissão literária dos escribas ao longo do tempo como adulterações dos trabalhos que abordaram, percebemos a existência de múltiplas versões”<sup>49</sup>. Os manuscritos eram objetos complexos produzidos por artesãos com diferentes especialidades: caligrafia, pintura, aspecto visual. Em consequência, a publicação se constituía em um processo colaborativo<sup>50</sup>. Em partes, Diane Watt adota também o conceito como um modo de rejeitar a descrição rápida das mulheres como alienadas por uma cultura patriarcal, o que não

---

<sup>45</sup>Bardsley recupera o exemplo de Marie de France, século XIII, quem teria dito que nomearia a si mesma no texto “for posterity (...) It may be that several clerks would lay claim to my work. I do not want anyone to appropriate it. To allow oneself to be forgotten is to act as a fool” (BARDSELEY, op. cit., p. 168).

<sup>46</sup>ASCOLI, op. cit..

<sup>47</sup> Para Tony Davenport “What one encounters is not an oral but a ‘performance’ culture, where texts show awareness of the dual form [oral e escrita]” (DAVENPURT op. cit., p. 4).

<sup>48</sup> NICHOLS, S. G. “New Challenges for the New Medievalism”. In: BLOCH, R. H. (et. All.) (Org). *Rethinking the New Medievalism*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2014.

<sup>49</sup> Tradução livre de: “Rather than seeing scribal literary transmission over time as adulterating the works they addressed, we perceived the existence of multiple versions” (NICHOLS, op. cit., p. 15).

<sup>50</sup> Essa colaboração, para Nichols, implicaria em uma negativa sobre conceitos de autoria, direitos intelectuais e trabalho original. Diane Watt defende essa perspectiva, em especial porque permite observar a natureza e a extensão do engajamento de mulheres na cultura literária. A partir desse conceito, é possível considerar como produtoras de saberes também as tradutoras, compiladoras, ilustradoras. Ver: WATT, 2007, op. cit.

seria o bastante. Nesse ponto, destacamos que é preciso levar em consideração todas as complexidades que envolvem as relações de poder e de saber, especialmente diante das diferenças de gênero. A partir daí, podemos pensar quais enunciados (e não outros) poderiam ser ditos, deveriam ser evitados, e como as funções de autoria poderiam ser constituídas a partir das múltiplas participações.

## **II. *Auctor* e *Auctoritas*: ‘um texto é um evento em disputa’<sup>51</sup>**

Apontamos como a escrita dessas mulheres, mesmo quando repetindo estilizações ou estruturas dos textos clericais e masculinos, não comporta em si o signo de autoridade. A questão que propomos aqui é pensar como a autoria é utilizada para falar sobre Deus ou sobre si mesmas, quanto essa fala depende, ou não, de captação de autoridade e como tal autoridade é instrumentalizada por cada uma.

### **1. Expressões de Autoria**

De diversas/os pesquisadoras/es dedicados à análise de textos produzidos por mulheres no medievo, em especial a partir da relação com as funções de autoria e de autoridade, observamos que poucos se dedicaram aos elementos que constituem uma função autoral. Discute-se, em vários aspectos, a *auctoritas*, as relações de poder que a constituem (em especial, diante das regulamentações clericais) e as estratégias de posicionamento diante da autoridade em ausência. Diante desse quadro historiográfico, optamos por dar início às reflexões a partir de aspectos constitutivos da função de autoria. Não há nenhum quadro obrigatório de elementos que a compõem e que deveríamos perseguir, de modo que sugerimos observar apenas alguns. Dentre esses, destacamos em primeiro lugar a composição dos textos (o gênero literário e o sujeito gramatical a partir do qual escrevem). A função de autoria nos parece profundamente vinculada, por vezes, ao gênero literário utilizado, na medida em que gêneros carregam consigo regras estruturais próprias – normativas que delimitam a forma de escrita, os objetos de tratamento e mesmo a aproximação da figura autoral à narrativa como personagem ou como escritora. Por outro lado, o sujeito gramatical fornece indícios, também, da subjetivação constituída no texto e como pode carregar à escrita aquela que narra ou, do contrário, instrumentalizar seu próprio apagamento.

Em segundo lugar, as formas de utilização do prefácio, modelo textual que carrega importantes ambivalências, marcado pela intermediação entre sujeito, texto e leitor. É no

---

<sup>51</sup> MCCLINTOCK, op. cit., p. 442.

prefácio, usualmente, que se apresenta a(s)pessoa(s) responsável(is) pela escrita textual, sendo este um dos aspectos que conformam a função autoral. É também aí que podemos por vezes encontrar as motivações de escrita, os impedimentos e as estratégias de narrativa que estruturam o texto e que nos interessam fundamentalmente aqui<sup>52</sup>. Por fim, trago aqui os momentos em que suas condições enquanto mulheres aparecem no texto, especialmente na condição de produtoras de saber (sendo uma experiência visionária ou não). Parece-nos que esse é um aspecto fundamental para pensarmos em como elas se constituem enquanto autoras a partir das limitações impostas a sua possibilidade de falar diante das relações de gênero desiguais. A ausência de suas identidades enquanto mulheres é igualmente importante e podem indicar, também, os modos com que fizeram uso de diversas nuances de autoridade. Por outro lado, as formas como que se constituem, ou não, enquanto autoras mulheres podem sugerir diferentes estratégias de utilização do gênero enquanto categoria performática. Nossas questões envolvem como, de que modos e *se* fazem uso desses elementos para performatizar uma função autoral ou uma função de autoridade.

Os textos de Julian de Norwich nem Margery Kempe se apoiam em visões espirituais recebidas e se distanciam uma à outra através de um tratado contemplativo e teológico, por um lado, e uma escrita autohagiográfica por outro, ambos em médio inglês<sup>53</sup>.

Julian de Norwich escreveu ambas as versões de *Revelations of Divine Love* em primeira pessoa. Ao indicarmos seu texto enquanto um tratado contemplativo e teológico, destacamos como a primeira e a segunda versão do texto apresentam diferenças narrativas centrais. Para Nicholas Watson e Jacqueline Jenkins, o *Short Text*, primeiro escrito, pode ser lido como parte do gênero de meditação – que não nos fornece reflexões teológicas profundas sobre os aspectos apresentados<sup>54</sup>. O *Long Text*, por sua vez, poderia se constituir como uma teologia vernacular especulativa estruturada em uma longa investigação sobre o divino para novas compreensões sobre a natureza de Deus e sobre a humanidade. Algumas hipóteses podem ser formuladas para as marcantes descontinuidades entre o ST e LT e que colaboram

---

<sup>52</sup> A respeito da preocupação com as construções de prólogo no medievo, ver: MINNIS, op. cit.

<sup>53</sup> Aceitando-se que o texto de Margery Kempe é elaborado não apenas como uma autobiografia, na medida em que parece tentar construir, junto ao escriba, um caráter de santidade para si mesma. Ver: VAUCHEZ, André. *Esperienze religiose nel Medioevo*. Rome: Viella, 2003. SALIH, Sarah. “Staging conversation: the Digby Saint plays and *The Book of Margery Kempe*”. In: RICHES, Samantha; SALIH, Sarah (Eds). *Gender and Holiness: men, women and saints in late medieval Europe*. London: Routledge, 2002. LEWIS, Katherine. “Margery Kempe and Saint Making in Later Medieval England”. In: ARNOLD, John H.; LEWIS, Katherine J. (Ed.). *A Companion to The Book of Margery Kempe*. Cambridge: D. S. Brewer, 2004.

<sup>54</sup> WATSON; JENKINS, op. cit.. Os autores usam as nomenclaturas *A Vision* (texto curto) e *A Revelation* (texto longo) para diferenciá-los.

para pensar em uma função de autoria que escapa às uniformidades contínuas denunciadas como uma construção moderna.

Em primeiro lugar, a diferença entre o ST e o LT pode ser um reflexo dos contextos diversos de escrita com possíveis quinze anos de lapso entre um texto e outro. Importante notar que, durante o LT, temos o que foi pensado como início do auge do movimento lolardo na Inglaterra e a entrada mais concisa de textos de mulheres místicas do continente europeu. Esses aspectos parecem interferir na escrita de Julian em primeiro lugar através do cuidado recorrente da autora em relação à ortodoxia, reforçando em numerosas passagens sua aceitação da autoridade e de certo intermédio clerical – ponto sobre o qual voltaremos ao tratar dos elementos de autoridade no texto. Em segundo lugar, entrava na Inglaterra não apenas outros modelos de santidade feminina como outros modelos de escrita. Sabe-se que Julian teria tido acesso a produções textuais através da reclusão na igreja de St. Julian e os textos de outras mulheres, algumas com experiências visionárias, teriam ingressado especialmente na Ânglia Oriental durante esse período de modo que ela poderia ter entrado em contato com alguns – sua contemporânea, Margery Kempe, fez referência a alguns desses textos em *The Book*. Para Robert Wright, as referências de Julian de Norwich teriam envolvido as Escrituras, além de algum domínio do latim e das artes liberais de modo que ela seria capaz de ler textos espirituais clássicos tanto no vernacular quanto no latim<sup>55</sup>. Por fim, a produção do LT corresponde também a um momento de maturidade de Julian, possivelmente atuando já como reclusa e em torno de seus cinquenta anos.

Liz McAvoy traça um paralelo entre Julian de Norwich e a figura da Sibila para indicar a centralidade que essa produção de saber em idade adulta poderia corresponder. Segundo McAvoy, a figura da Sibila passaria por uma ruptura em que, antes jovem e sedutora, perderia espaço com o tempo, restando a ela apenas sua voz desincorporada e de autoridade. Sibila viria a representar a potencialidade da oralidade feminina, perigosamente irrepreensível. A perda de seu charme teria implicado no estabelecimento de um saber feminino mais significativo e potente. De modo semelhante, a cegueira da juventude de Julian em sua ignorância fluiria então em uma sabedoria madura – “À envelhecida anacoreta é, então, oferecida uma oportunidade através dessa construção física e social de invisibilidade

---

<sup>55</sup> Para o pesquisador, isso incluiria textos de Agostinho, Gregório, William de St. Thierry, além de textos como *The Cloud of Unknowing*, *The Scale of Perfection* de Walter Hilton e *Boethius* de Chaucer. Denise Baker, por sua vez, sugere a influência dos textos voltados para anacoretas na Inglaterra do século XIV como *De institutione inclusarum* (1162) de Aelred de Rievaulx; o texto *Ancrene Riwle*, anônimo e o texto *Form of Living* de Richard Rolle (composto por volta de 1348). Ver: WRIGHT, op. cit.; BAKER, op. cit.

para falar e ser ouvida”<sup>56</sup>. O que McAvoy destaca, sobretudo, é a diferença de autoridade que carrega a voz jovem de Julian de Norwich e a voz já madura da mesma escritora, desempenhando diferentes potencialidades de escrita.

Por sua vez, Margery Kempe parece em alguns momentos assemelhar-se ao processo de obtenção de sabedoria e de autoridade com o decorrer de sua própria trajetória. Seu texto é escrito em terceira pessoa, a partir da figura narrativa da criatura. Toda a narrativa sobre sua trajetória religiosa é elaborada a partir de sua personificação como criatura – aquela que é criada pelo divino.

Nesse aspecto, é interessante observarmos brevemente como outra autora, Marguerite d’Oingt, fez uso distinto da estratégia literária de apresentar-se como “criatura”. Marguerite nasceu por volta de 1240 na região de Beaujolais, reino francês, membro de uma família nobre. Ela morreu em 1310 como priora em um mosteiro da ordem dos Cartuxos. Marguerite d’Oingt escreveu diferentes textos, ao que tudo indica, durante seu confinamento no monastério de Poiteins. São eles: *Pagina Meditationum*, *Speculum*, *Li Via Seiti Biatrix*, além de quatro cartas, uma nota e duas histórias finais todos (com exceção do texto latino *Meditationum*) escritos em franco-provençal.

Em algumas passagens de seus textos a autora relatou diferentes visões espirituais que teriam sido recebidas, submetidas à aprovação do Capítulo Geral da ordem para sua escrita efetiva<sup>57</sup>. Escrito em primeira pessoa, *Meditationum* assemelha-se aos relatos autobiográficos de Margery Kempe quando contempla, ela mesma, as visões sobre Cristo. Por sua vez, no *Speculum* a estrutura em primeira pessoa é substituída pela terceira, indicando a “criatura” quem fala e quem seria agraciada com a visão divina. A construção da escrita a partir de uma *criatura* não é por si só destoante ou inédita – já apontamos como aparece no próprio relato de Margery Kempe, sem indicar necessariamente uma eliminação do aspecto pessoal da narrativa<sup>58</sup>. No entanto, e diferentemente de *The Book*, Marguerite d’Oingt dá início a sua escrita a partir da primeira pessoa, substituindo-a ao tratar das visões – é a alternância entre as duas *personas* que nos parece central. Esse aspecto sugere, ao menos, dois elementos: uma

---

<sup>56</sup> “The aging anchoress is therefore offered an opportunity by this physical and social construction of invisibility to speak out and to be heard” (MCAVOY, op. cit., p. 209).

<sup>57</sup> Submeteu as visões ao Capítulo Geral da ordem no ano de 1294, o que permitiu à Marguerite d’Oingt dar continuidade (ou início) a sua escrita. Ver: D’OINGT, Marguerite. *Oeuvres de Marguerite d’Oyngt Prieure de Poiteins*: publiées d’après le manuscrit unique de la Bibliothèque de Grenoble. Lyon : N. Scheuring, 1877.

<sup>58</sup> Esse modo de apresentar visões (em que *alguém* as recebe para depois revelar-se o próprio sujeito em questão) faria parte de uma tradição desde o Novo Testamento com São Paulo segundo Blumenfeld. No próprio texto de Julian de Norwich a expressão aparece ocasionalmente. Watson e Jenkins destacam que, no LT, essa expressão aparece no singular para designar Julian, ela mesma como visionária e narradora; no plural para fazer menção à humanidade. (WATSON; JENKINS, op. cit., p. 124).

possível distinção entre a função autoral que d'Oingt desempenha como narradora (e que se confunde com seu papel enquanto escritora, o que apontaremos adiante) e a personagem sobre quem narra. Sugere atentar, também, para uma prática comum de narrativas sobre experiências visionárias<sup>59</sup>.

A distinção entre escritora/narradora e personagem narrada parece mais explícita em uma passagem adiante, quando diz “Das coisas que *ela* viu no livro, *eu* não vos contarei muito”<sup>60</sup>. Na curta frase, a distinção entre aquela que recebe a experiência divina e aquela que narra a respeito parece mais indicativa. Não se trata apenas da diferença de declinação, mas das experiências ressaltadas: uma *vê*, a outra *conta*. A função autoral é desempenhada pela distinção entre quem enuncia e quem sofre aquilo sobre o qual se enuncia, sendo ambas, narradora e personagem, a escritora Marguerite d'Oingt. Aqui, temos o rompimento com um dos pactos autobiográficos considerados pela modernidade e que supõe uma unicidade consolidada entre autor/narrador/personagem. Em seu lugar, observamos uma fragmentação central.

Em Marguerite Porete, autora já mencionada no capítulo anterior e contemporânea à Marguerite d'Oingt, aborda o aspecto da aniquilação de si em seu livro *Le Miroir des Âmes Simples*. Em sua argumentação, o espelhamento com o divino acontece através da completa anulação de si mesma – portanto, a semelhança da imagem se dá pela transparência criada a partir da inexistência de si e unificação completa em Deus<sup>61</sup>. A ausência da escritora no texto, dessa função autoral que reproduz aquela que escreve nas próprias enunciações, pode ser entendida através do processo de aniquilação da alma e que se diferencia dos usos de Margery Kempe e mesmo de Marguerite d'Oingt em relação à “criatura”. No caso destas autoras, não há um apagamento completo de si e em consequência da função autoral que desempenham<sup>62</sup>. Estas são reflexões importantes para indicarmos os distintos caminhos de constituição autoral possível para mulheres.

---

<sup>59</sup> Para Liz McAvoy, a distinção entre a voz narrativa e o autor seria, na verdade, uma distinção entre a escrita e os *selves* escritos da autobiografia, cuja linha de demarcação não é evidente. Ver: MCAVOY, op. cit.

<sup>60</sup> “De co que *illi* vit dedenz lo livro, *jo* ne vo conteray pas mout” (D'OINGT, 1877, op. cit., p. 40, grifo nosso).

<sup>61</sup> Ver LICHTMANN, op. cit.

<sup>62</sup> A aniquilação envolve um extenso processo de morte de si para, nesse espaço vazio instituído pela aniquilação, se possa habitar e ser habitada pelo divino em uma unificação perfeita. A partir da morte de si para tornar-se parte do divino, a alma perde seus desejos (pois só deseja o que Deus quer nela e por ela e inclui, aqui, qualquer disposição religiosa que implique na vontade de buscar o divino), abandona as virtudes (que não são mais necessárias) e é orientada apenas por Amor (não pela Razão). Nesse sentido, quais as possibilidades de uma função autoral que equivale personagem e escritora ou, somente, que introduz aquela que escreve no texto quando a alma (personagem possível de simbiose) é ela mesma inexistente a partir de sua aniquilação no divino? PORETE, op. cit.

Em relação a *The Book of Margery Kempe* outro aspecto é fundamental para compreendermos a personagem “criatura”: o texto é escrito pelas mãos de um escriba quem reelabora, sob supervisão, um texto previamente escrito por outro escriba – ambos recontados oralmente por Kempe. Esse é um ponto que pode fornecer à “criatura” narrada uma função autoral diversa daquela que aparece em Marguerite d’Oingt, uma vez que a figura que escreve não é composta apenas por um sujeito – ainda que a terceira pessoa soe como uma vocalização da própria Margery Kempe. Esses elementos que constituem essa função de autoria tornam-se complicadores maiores ao tomarmos *The Book* como uma autobiografia, o que pressupõe uma escrita de si.

Cada discurso exige um conjunto de regras para que seja legitimado. Sua produção é controlada, selecionada e distribuída por um número específico de procedimentos. Há uma correspondência necessária para que determinado objeto faça parte desse discurso e as proposições arregimentadas devem utilizar instrumentos de um tipo definido. Nesse sentido, é possível compreender os usos de uma *persona* outra (a “criatura”) em narrativas sobre experiências pessoais, como o caso de Marguerite d’Oingt e de Margery Kempe. Parece fazer parte de um modelo de narrativa o uso desse afastamento de determinado “eu” (não qualquer um, pois as experiências ainda dizem respeito a certa escrita de si). O “eu” em afastamento liga-se em alguns níveis ao *topos* da humildade; por fim, é “criatura” sobretudo porque indica sua instância no mundo como criação de Deus.

Podemos questionar: por que apagar-se de uma narrativa que, por sua vez, deixa evidente que a experiência lhe pertence? Por que, podemos reformular, a reflexão sobre a experiência é tomada em terceira pessoa enquanto à experiência não é negada um caráter pessoal como no caso de Margery Kempe? Para Marguerite d’Oingt, a relação pode ser até mesmo inversa: por que a narrativa sobre o acontecido é elaborada em primeira pessoa, enquanto a experiência torna-se quase universalizada entre a comunidade cristã a partir da terceira pessoa? Os papéis que ocupam enquanto mulher leiga e prioresa interferem nesses elementos?

Acreditamos que, nesse aspecto, as regras próprias a cada modelo narrativo interferem na constituição de si da narrativa. No entanto, não são suficientes para responder nossos questionamentos. Julian de Norwich encontra as diferenças narrativas em sua própria produção nos diversos momentos pessoais em que compõe os textos. A descontinuidade de Julian encontra-se não apenas em relação às outras mulheres, como diante de si mesma. Há um fluxo importante entre um texto contemplativo para um texto profundamente teológico e

que carrega consigo mudanças de apresentação da própria produção de saber. Os questionamentos que colocamos aqui precisam ser postos em correlação aos demais aspectos das relações de gênero e de poder/saber antes que possamos respondê-los.

Para tanto, apresentamos em um primeiro momento as funções autorais mobilizadas nos textos para que possamos, em um segundo momento, analisar por que essas mulheres tiveram de fazer uso das diferentes formas de autoria. Essa pergunta nos parece ser respondida através da análise, justamente, das relações de poder e de gênero que elas estabeleceram com outros sujeitos (especialmente com o clero) tanto em suas obras quanto em suas trajetórias. Se nos perguntarmos por que fazem uso *dessas* funções de autoria e não de outras, por que esses enunciados e não outros, é preciso questionarmos como elas se inseriram em relação aos discursos de gênero e de produção de saber, assim como as funções de autoridade que podem desempenhar para dizê-lo.

Quando sublinhamos, por fim, os modos com que essas mulheres se inseriram em relação aos discursos, não pretendemos sugerir que essa fosse uma tarefa deliberada e consciente. O que sugerimos é que, mesmo de modo não deliberado, essas mulheres produziram performances de gênero – através de seu apagamento, de sua subversão ou de sua conformidade. Não pensamos nessas escritoras como proto-feministas, título recorrente e equivocado à contemporânea Christine de Pizan (1363 – 1430). Do contrário, não se trata de qualquer proto-feminismo, mas de compreender que os sujeitos envolvem e são envolvidos pelos diferentes dispositivos de poder em suas performances identitárias. Nesse sentido, reproduzem constantemente tais performances nos diferentes aspectos de suas vidas, introduzindo, por vezes, distensões, rupturas e tensionamentos.

Outro aspecto que destacamos para analisar a função de autoria foram os prefácios, em especial pelo papel que desempenham na apresentação da obra e pela expectativa que constroem na recepção da leitura. É no prefácio, também, que podemos captar algumas mediações entre aquela que narra e aquele que efetivamente escreve, compila ou traduz. Recuperamos, ainda, momentos que escapam ao prefácio, mas em que essas mulheres determinam os motivos por que começaram a escrita de suas obras ou as etapas de elaboração.

Em Julian de Norwich, encontramos um breve prefácio antes do *Short Text* em que há uma indicação sobre o tema do livro: “Esta é uma visão mostrada, através da bondade de Deus, a uma devota mulher. E seu nome é Julian, quem é reclusa”<sup>63</sup>. A autora não é

---

<sup>63</sup> “Here°es a vision, shewed be the goodenes of God to a devoute woman. And hir name es Julian, that is recluse” (JULIAN OF NORWICH, 2005, op. cit., p. 63).

apresentada, não nas passagens iniciais, como responsável pela escrita do livro. Nenhuma função autoral é destacada aqui, acentuando-se apenas seu papel como receptáculo de uma visão divina – cuja mensagem seria valiosa para todos os cristãos. Diferente do ST, sua versão mais longa não apresenta qualquer introdução ou prefácio<sup>64</sup>.

Em *The Book of Margery Kempe*, encontramos o prefácio mais completo, “através da licença de nosso misericordioso senhor Jesus Cristo, para o engrandecimento de seu santo nome, Jesus, esse pequeno tratado irá abordar em parte seus maravilhosos trabalhos”<sup>65</sup>. Em partes, uma vez que o tratado diz respeito também a sua trajetória religiosa e devocional. No que se segue do prefácio, é explicitado o processo de criação do livro desde uma primeira solicitação (por clérigos) até as complicações com um escriba – cuja primeira versão não teria sido bem escrita nem para o inglês, nem para o germânico onde teria vivido o sujeito. Marque-se, já no prefácio, o primeiro aspecto fundamental de *The Book* que é sua construção coletiva e fragmentada, não apenas caracterizado pela oralidade de Kempe (quem narra a obra para ser escrita por outros) como pela mudança necessária de escribas.

De modo importante, conta-se também aí um desentendimento entre ela e o segundo escriba, aspecto que reaparece ao longo da narrativa e que nos parece central para sua constituição enquanto escritora e intermediária de Deus. Nesse momento, ressaltamos apenas o aspecto colaborativo entre ambos e que é apontado quando narra que: “ele lê, diante dessa criatura, cada palavra, ela por vezes auxiliando onde havia qualquer dificuldade”<sup>66</sup>. Observamos uma função autoral que não é unitária e que, diferentemente da anulação de si, engloba a figura de Kempe como também responsável pela produção textual narrando e revisando sua versão final. Importante ainda para as funções autorais que desempenha, explica-se como o livro não é cronológico, tendo sido escrito conforme as lembranças vinham à mente de Kempe, pois tudo havia ocorrido muito tempo antes da escrita. Essas preocupações em torno da estrutura textual nos indicam alguns aspectos através dos quais Margery Kempe e o escriba se envolveram na produção narrativa não apenas para dispor informações, mas para regê-las, organizá-las e controlá-las.

São poucos os momentos em *The Book* que o processo de produção textual aparece para além do prefácio, em especial considerando-se que é um texto mais longo do que os

---

<sup>64</sup> O que encontramos, mas apenas no manuscrito Sloane, são algumas rubricas no início de cada capítulo do LT, como explicações prévias do que aquele trecho narrativo apresentaria. Ver: WATSON; JENKINS, op. cit.

<sup>65</sup>“(…) be þ<sup>e</sup> leue of ower mercyful lord cryst I h<sup>u</sup> to þ<sup>e</sup> magnyfyng of hys holy name Ic· þ<sup>i</sup>s lytyl tretys · schal tretyn sūdeel in ȝ parcel of hys wonderful werkys (*The Book*, f. 1r).

<sup>66</sup>“he red it o be forn þ<sup>i</sup>s creatur ey word · sche sū tym helpyng where ony difficulte was” (*The Book*, f. 3r).

demais. Ainda no início do livro, Margery Kempe encontra-se com o bispo de Lincoln, Philip Repyngdon (1405-1419), a quem teria contado sobre suas meditações e contemplações conforme Cristo teria revelado. O bispo teria as aprovado como grandes e devotas questões, “aconselhando-a seriamente que seus sentimentos deveriam ser escritos e ela disse que não era vontade de Deus que isso fosse escrito tão cedo”<sup>67</sup>, ela deveria esperar ainda em torno de vinte anos ou mais. É o acontecimento que conta no prefácio como um momento de reconhecimento de sua legitimidade (ou da legitimidade de suas contemplações) e aconselhamento de escrita – não pouco importante, a recomendação foi feita pelo bispo e foi registrada em dois momentos diferentes do texto.

No último capítulo do Livro I, a problemática do texto é retomada com a narrativa de como a escrita teria sido produzida por Margery Kempe e seu escriba. Nesse sentido, conta sobre como teria permanecido muito tempo em seus aposentos com o escriba durante a escrita do livro. Por esse mesmo motivo, não pôde rezar na mesma intensidade que antes a fim de que pudesse acelerar sua escrita. Admitiu ter temido que essa dedicação ao livro, mais do que a Deus, poderia tê-lo desagradado; no entanto, é em seguida respondida por Cristo, quem a tranquiliza: “sua concentração em escrever a graça que mostrei a você agrada-me muito, e aquele que escreveu também”<sup>68</sup>. O trecho engloba dois aspectos interessantes: em primeiro lugar, a devoção de Margery Kempe à escrita do livro e como isso lhe afligiu como se fosse um desvio perigoso das suas verdadeiras atividades. Não há qualquer destaque para relações de gênero nesse trecho específico, mas em outros momentos do texto Margery Kempe havia sido aconselhada a abandonar sua postura de falar sobre Cristo com tanta frequência e dedicar-se à tecelagem, atividade propriamente feminina – como já mencionado<sup>69</sup>. É possível, portanto, que o desvio de Kempe em debruçar-se sobre a palavra escrita tenha sido também um desvio de gênero: mais do que escrever, deveria comportar-se como uma mulher devota apropriada, em silêncio (sem palavras) e no espaço delimitado, regulado, da igreja.

Em segundo lugar, a escrita colaborativa é evidenciada aqui tanto no momento de narrar o processo dentro do lar, como através do perdão e do incentivo divino que reconhece suas boas atividades em Kempe e no escriba. Tendo sido uma adição de um sujeito ou de outro, o entrecruzamento de ambas as figuras parece incontornável em determinados

---

<sup>67</sup> “cownsel yng hir sadly þ<sup>t</sup> hir felyngschulld be wretyn & sche seyð þ<sup>t</sup> it was not goddwyll þ<sup>t</sup> þei schulld be wretyn so soon” (*The Book*, f. 17r).

<sup>68</sup> “& þ<sup>t</sup> stody þ<sup>t</sup> þ<sup>u</sup> stodiist· for to do writyn þ<sup>e</sup> ce þ<sup>t</sup> I haue schewyd to þ<sup>e</sup>· plesith me ryght meche & he þ<sup>t</sup> writith boþ<sup>er</sup>” (*The Book*, f. 104v).

<sup>69</sup> Ver capítulo cinquenta e três (*The Book*, f. 62v).

momentos. Um ponto importante da narrativa e que perpassa esses aspectos é o caráter de santidade que o escriba e Margery Kempe constroem sobre ela<sup>70</sup>.

Julian de Norwich traz indícios, também, a respeito da escrita de *Revelations of Divine Love* em passagens ao longo do texto. Contudo, é menos explícita quanto aos motivos de sua escrita, ressaltando com maior ênfase certa audiência possível. Essas expectativas levantadas em relação ao público ouvinte/leitor são importantes, pois indicam uma preocupação autoral com os manuscritos que produzem. São uma indicação de que aquela escrita foi pensada, estruturada e organizada; não são apenas um tumulto desconexo de palavras, mas carregam um objetivo – carregam, ao menos, um objeto-alvo. Assim, Julian de Norwich declarou como “Eu não estou dizendo isso para aqueles que são sábios, para os que sabem bem. Mas estou dizendo isso àqueles entre vocês que são ignorantes, para apoiá-los e confortá-los: pois somos todos um em amor”<sup>71</sup>. Esse pode ser um aspecto importante se pensarmos nas relações de poder e de hierarquia que deveriam ser mantidas: se Julian de Norwich dissesse aconselhar ou intermediar pelos que são sábios (e que, portanto, devem possuir autoridade), não estaria indicando ter ela mesma um maior entendimento sobre o divino?

Em diferentes momentos, ainda, observa como aquilo que viu diz respeito a toda a cristandade, de modo que deveriam saber a respeito, mas Julian não associa esse processo à escrita de um livro<sup>72</sup>. Ainda assim, fez por vezes menção a seu papel intermediador entre receber uma mensagem divina e repassá-la para a humanidade. Em um desses momentos, especificamente, Julian de Norwich diz: “E então eu peço a todos vocês pelo bem de Deus, e aconselho-os por seu próprio proveito, que deixem de atentar à miserável, pecaminosa criatura para quem isso foi mostrado”<sup>73</sup>. Essa passagem se encontra no capítulo 6 do ST e se repete no capítulo 8 do LT, portanto não é omitido da segunda e mais extensa versão; além disso, em ambos os casos a ressalva é feita logo de início, conferindo desde o princípio qual função autoral Julian de Norwich performatizaria ao longo do texto.

---

<sup>70</sup> Para Andrea Dickens, se os milagres acentuam uma possível autoridade de Kempe, por outro lado é possível ver neles um sinal não de *auctoritas*, mas de autoria, como um incentivo divino a própria escrita do livro. Ver: DICKENS, op. cit.

<sup>71</sup> “I say not this to them that be wise, for they wit it wele. But I sey it to you that be simple, for ease and comfort. For we be alle one in love.” (JULIAN OF NORWICH, 2005, op. cit., p. 153).

<sup>72</sup> Diz, por exemplo, como sua mensagem é universal e endereçada a todos de modo que ela não é melhor apenas por ter recebido essas visões – “is my desire that it shulde be to everilke manne the same profitte that I desirede to myself” (JULIAN OF NORWICH, op. cit., p. 73). Julian não está falando de escrita, mas da visão recebida. Apenas no último capítulo do LT, fala de modo mais explícito sobre a produção textual como um presente de Deus, capítulo a que voltaremos para tratar das relações de autoridade.

<sup>73</sup> “And therefore I praye yowe alle for Goddes sake, and counsayles yowe for youre awne profit, that ye leve the behaldinge of the wrechid, sinfulle creature<sup>o</sup> that it<sup>o</sup> was shewed unto” (JULIAN OF NORWICH, 2005, p. 73)

Nesse aspecto, observamos um elemento fundamental da escrita no medievo e que diz respeito ao *topos* da humildade. Como modelo literário – portanto uma regra de escrita comum –, o *topos* foi reproduzido por diversos autores do período através de distintas ferramentas<sup>74</sup>. Alastair Minnis aponta precisamente como John Gower (1330-1408) usou de uma estrutura que consideramos semelhante ao próprio texto de Julian de Norwich, sua contemporânea. Gower solicitaria que os leitores perdoassem as falhas do escritor e que se preocupassem com o conteúdo do texto, não com aquele que o escreveu<sup>75</sup> considerando-se um homem sem valor. Para Minnis, Gower não queria aparentar estar fazendo qualquer reivindicação por inspiração divina, uma vez que isso só caberia aos sujeitos com maior nível de *auctoritas*. Mas, se por um lado apresenta esse aspecto de humildade, por outro sugere também uma “reivindicação indireta de *auctoritas*”<sup>76</sup> – um tipo de relação importante com a autoridade e sobre a qual trataremos no último capítulo em relação a Julian de Norwich e Margery Kempe. O uso desse *topos* de humildade muito semelhante ao de Julian de Norwich nos indica, ainda, o próprio domínio da autora sobre as regras literárias do período – fundamental para a sua constituição de autoria. Dominar as regras do gênero e dos discursos é uma exigência importante para a legitimidade da própria escrita<sup>77</sup> - lembremos dos riscos dessa reivindicação a partir da problemática do orgulho como pecado. Para Robert Wright, isso pode ser observado em Julian de Norwich a partir de diversos elementos como sua eloquência retórica de uma tradição clássica, instrumentalização de estrutura, sintaxe e imagem para criar uma retórica da revelação. Não somente, os usos da aliteração, da rima e da métrica indicam ainda essa sofisticação intelectual da autora<sup>78</sup>.

Por outro lado, Minnis destaca como, no segundo livro de *Vox clamantis*, Gower comparou a si mesmo com o profeta-pregador João Batista reclamando para si uma *auctoritas* que própria ao ofício da pregação. Segundo o pesquisador, “Gower, como os escritores da *artes praedicandi*, sublinharam a *auctoritas* do ofício de pregador e assim evitaram fazer uma reivindicação direta por autoridade pessoal”<sup>79</sup>. Ainda que dependesse dos usos estratégicos de

---

<sup>74</sup> Caroline Bynum destaca como apareceram, no século XII, mais monjas, freiras e beguinhas falando de si mesmas como mulheres frágeis, evidenciando que essa fragilidade seria uma descrição positiva de humildade. Ver: BYNUM, Caroline. *Jesus as Mother: studies in the spirituality of the High Middle Ages*. Berkeley: University of California Press, 1984.

<sup>75</sup> Pede que “embrace the matter, not the man” (MINNIS, op. cit., p. 172),

<sup>76</sup> Tradução livre de apresenta “indirect claim of *auctoritas*” (MINNIS, op. cit., p. 174).

<sup>77</sup> FOUCAULT, 2013, op. cit.

<sup>78</sup> WRIGHT, Robert. “The ‘Boke Performyd’: affective technique and reader response in the *Showings* of Julian of Norwich”. *Christianity & Literature*, vol. 36, n. 4, 1987.

<sup>79</sup> Tradução livre de: “Gower, like the writers of *artes praedicandi*, stressed the *auctoritas* of the office of preacher and so avoided making a direct claim for personal authority” (MINNIS, op. cit., p. 177).

um *topos* da humildade, Gower poderia apoiar-se em um tipo de autoridade que Julian de Norwich jamais poderia reivindicar também, na medida em que não caberia a ela, enquanto mulher, o ofício da pregação. Nesse sentido, a relação com o modelo de humildade narrativa poderia distinguir profundamente diante das relações de poder e de gênero estabelecidas, tornando-a talvez mesmo incontornável para a autoria de mulheres.

A sugestão de um esquecimento de si por Julian de Norwich, por sua vez, transforma-se em relação ao próprio texto que compõe. Se adota um perfil de inadequação no ST, reforçado inclusive pela marca de gênero atribuída a si mesma, ao longo do LT esses aspectos se modificam. Liz McAvoy defende como “observamos um movimento que se afasta do sentido da escrita de si mesma como mulher fraca, vulnerável, indigna para um ponto de vista que incorpora a especificidade de suas próprias experiências corporais femininas”<sup>80</sup> através do aspecto visionário. Mais do que incorporar essas experiências corporais da revelação, Julian de Norwich institui para si a tarefa reflexiva e profundamente intelectual de intermediar e explicar as mensagens divinas. Em um papel distinto como mediadora do saber, não caberia muito espaço para reforçar sua inaptidão.

Assim, poderíamos supor de início que Julian de Norwich elaborou uma tentativa de anulação de si enquanto responsável por qualquer autoria sobre o texto como outras. Julian de Norwich não recusou essa função autoral para que pudesse atingir uma profundidade devocional e religiosa maior e não direcionou suas questões a uma autoridade clerical imediata. Próxima a isso, porém, está a preocupação constante de Julian de Norwich com o papel que os ensinamentos da Igreja devem assumir e sobre o qual falaremos adiante. Importa, desde já, destacar que sua relação de apagamento e de humildade pode ter sido profundamente moldada pela função autoral disponível segundo as normativas que a Igreja impunha a mulheres anacoretas como ela. Para Liz McAvoy, nesse sentido, tanto Julian de Norwich quanto Margery Kempe estariam cientes daquilo que era imperativo para aparentar, ao menos, aderirem aos limites e às normativas impostas a elas<sup>81</sup>.

---

<sup>80</sup> “We see a movement away from the writer’s sense of self as weak, vulnerable, unworthy female to a standpoint of fully embracing her own specifically female bodily experiences”. Ver: MCAVOY, Liz. “‘The moders service’: motherhood as matrix in Julian of Norwich”. *Mystics Quarterly*, v. 24, n. 4, dez. de 1998, p. 183. Para a pesquisadora, a adoção da figura de si como in adequada, por Julian mas também por outras reclusas como Mechthild de Magdeburg, seria um sinal de que essas autoras internalizaram certas atitudes em relação às mulheres e que é transformado no LT. Consideramos esse um argumento possível, na medida em que as construções de si passam também pela sujeição às normativas, como mencionado no primeiro capítulo, e essas autoras não estariam imunes aos discursos clericais prevalecentes que reservavam à mulher uma representação negativa – especialmente diante da fala.

<sup>81</sup> MCAVOY, op. cit.

Tal aspecto ganha contornos ainda mais complicados quando partimos de um olhar sob o gênero – e, aqui, destacamos já o terceiro ponto levantado anteriormente e que diz respeito à produção discursiva sobre suas condições enquanto mulheres. No mesmo capítulo em que Julian sugere que sua figura deveria ser ignorada na leitura do texto, desenvolve alguns aspectos sobre a unicidade humana e sua salvação, sugerindo certeza de que qualquer um que compartilhe dessa perspectiva será verdadeiramente ensinado e terá grande conforto. Esse é um trecho sobre o qual falamos no capítulo anterior, mas consideramos importante recuperá-lo aqui para entendermos também os funcionamentos de sua função autoral. Após apontar questões sobre a salvação, acrescentou de imediato: “Mas Deus proíbe que vocês digam ou assumam que sou uma instrutora, pois eu não quis dizer nada assim, nem jamais pretendi; porque eu sou uma mulher, ignorante, fraca e frágil”<sup>82</sup>, sua garantia é saber que recebeu aquilo que diz de Deus. Além de se responsabilizar pela proibição de São Paulo sobre a pregação e o ensino femininos, Julian de Norwich assumiu nessas linhas um papel de gênero muito específico. Aqui, o feminino permanece ligado à insuficiência da razão (ignorância) e à fraqueza. No entanto, poucas linhas abaixo a questão é retomada de maneira bastante diversa: “Mas porque sou uma mulher, devo supor que eu não deveria dizer a vocês sobre a bondade de Deus, quando vi ao mesmo tempo que é sua vontade que isso seja conhecido?”<sup>83</sup> e assim os leitores (ou ouvintes) veriam nos capítulos seguintes. Para tanto, contudo, deveriam esquecê-la – “contemplem diretamente a Jesus, quem é o instrutor de tudo”<sup>84</sup>. Esse é, talvez, o capítulo com a maior quantidade de informações que contribuem para pensarmos em sua função autoral a partir do gênero e, ao mesmo tempo, o mais difícil de fazê-lo.

Em um primeiro momento, Julian pede para que ela, sujeito que escreve, seja esquecida em prol das lições. Em seguida, expõe aspectos daquilo que compreendeu e imediatamente garante que não tem por intenção pregar, pois é uma mulher e isso lhe é impedido. Logo abaixo, questiona o fato de que, por ser mulher, não pode falar sobre a bondade divina e, por fim, retoma pedindo para que seja ignorada. Em primeiro lugar, Julian não ignora sua posição enquanto mulher que está tomando para si a prerrogativa da escrita

---

<sup>82</sup>Importante destacar que a tradução ao inglês usa a expressão “ignorant” e alguns dicionários apontam esse sentido para a palavra “lewd”. No entanto, de acordo com o dicionário de Cambridge, a palavra pode fazer referência também a um comportamento lascivo, sexual. Tal correspondência não pode passar despercebida, se considerarmos que às mulheres era associado precisamente o pecado da lasciva, os pecados do corpo. Tradução livre de: “Botte God forbade that ye shulde saye or take it so that I am a techere. For I meene nought so, no I mente nevere so. For I am a woman, lewed, febille, and freylle” (JULIAN OF NORWICH, 2005, p. 75).

<sup>83</sup>“Botte for I am a woman shulde I therfore leve that I shulde nought telle yowe the goodenes of God, sine that I sawe in that same time that it is his wille<sup>o</sup> that it be knawen?” (Ibid.).

<sup>84</sup>“behalde Jhesu that is techere of alle.” (Ibid.).

(mesmo que não queira tomar para si qualquer autoridade que não lhe pertença). Caroline Bynum sugere que mulheres no mosteiro, pelo afastamento em relação ao mundo, não pensam nas relações de gênero a partir das mesmas construções de inferioridade do feminino<sup>85</sup>. No entanto, Julian de Norwich apresentou aqui perspectivas conflitantes de mulher: aquela que é ignorante e aquela que, ao mesmo tempo, não acredita que seu gênero a impeça de falar sobre Deus. Outro elemento importante é que a observação sobre ser mulher não é recuperada no LT – Julian repete a fórmula de apagamento de si enquanto escritora, mas não indica as limitações enunciativas a partir do gênero.

O que podemos distinguir de suas proposições é que, em primeiro lugar, a mulher não poderia reivindicar para si o papel de pregação ou de ensino; em segundo, o que defende é a possibilidade de falar sobre Deus. Nesse sentido, falar a respeito do divino (especialmente com sua permissão) deveria ser plenamente possível a uma mulher; tentar assumir um papel de pregação e de autoridade, no entanto, poderia indicar o limite ultrapassado. Aqui, teríamos uma divisão importante entre falar e pregar – entre dois modelos de enunciação que não parecem carregar as mesmas relações de poder e de gênero<sup>86</sup>.

Rachel Matthews identifica, a partir da perspectiva de Nicole Bériou, outra distinção que englobaria a pregação e a profetização, podendo incluir um terceiro elemento em nossa observação. Sugerimos que as possibilidades de acessar ambas as formas de fala eram desiguais. Mas se por um lado essas mulheres que analisamos puderam profetizar, a nenhuma coube o espaço da pregação<sup>87</sup>.

Essa distinção pode ser pensada em Margery Kempe quando teve que provar sua ortodoxia diante do arcebispo de York, Henry Bowet (1407-1423) e é acusada de ter pregado a despeito das proibições. Em seu texto, a resposta dada à acusação é de que: “Eu não prego,

---

<sup>85</sup> Segundo a pesquisadora, monjas que cresciam no mosteiro não teriam passado pelas mesmas angústias das mulheres em geral e tinham pouca consciência de si mesmas como mulheres no sentido negativo. Ver: BYNUM, 1984, op. cit.

<sup>86</sup> A respeito das práticas de enunciação, pesquisadores/as têm sugerido o conceito de *gossip* como um discurso alternativo, como Patricia Spacks, tomando-a enquanto um meio crucial de auto-expressão e formas de solidariedades. M. C. Bodden discute algumas dessas perspectivas, considerando especialmente o que chama de comunidades de discurso. Ver: BODDEN, M. C. *Language as the site of revolt in medieval and Early Modern England: speaking as a woman*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2011. Jane Chance, por sua vez, aborda a perspectiva deleuziana de literatura menor para tratar dos textos escritos por mulheres. Ver: CHANCE, op. cit.

<sup>87</sup> Rachel Matthews defende que “the right to speak about scripture and doctrine might be afforded to those women upon whom the ability of prophecy had been bestowed” (MATTHEWS, op. cit., p. 116). A capacidade de pregar estaria diretamente vinculada à capacidade de profetizar em sua perspectiva. No entanto, poderíamos questionar como essa possibilidade de pregação teria funcionado no caso de Margery Kempe quem constituiu discursivamente uma potencialidade profética quase santa e que, a despeito disso, teria sido acusada de heresia. Por outro lado, essa aproximação poderia mesmo justificar os motivos por que Kempe ao menos tenta construir para si uma habilidade profética em *The Book*.

senhor; eu não subo em nenhum púlpito. Eu uso apenas comunicação e boas palavras e o farei enquanto viver”<sup>88</sup>. Aqui, também, há uma diferença entre pregar (diretamente associado ao espaço físico em que ocorre) e a *conversation* – esta que continuaria realizando a despeito do que pudessem dizê-la. Para Jane Chance, Margery Kempe se transforma em uma pregadora habilidosa que chamaria, estrategicamente, de conversação<sup>89</sup>. Para a pesquisadora, a conexão entre as coisas cruéis que lhe dizem e a “*conversacion*” que Kempe usa para subvertê-las sugeriria, a partir do próprio termo, uma relação de pertencimento, de conexão. Significaria, em última instância, o ato de transmitir informação. Nesse sentido, ao defender que está apenas fazendo uso de boas conversações, Margery Kempe estaria subvertendo as prerrogativas de São Paulo e, de certo modo, estabelecendo relações através do ato de enunciação.

Os esforços de autoria em ambas aparecem ainda no empenho com as formas de entendimento e com o próprio desenvolvimento e maturação das narrativas. Tanto Julian de Norwich quanto Margery Kempe escreveram suas obras anos depois dos eventos ocorridos – estima-se que os textos foram escritos por volta de vinte anos após a revelação e a conversão. No caso de *Revelations*, o processo de amadurecimento da própria escrita está diretamente ligado à compreensão de Julian sobre a reflexão e o entendimento<sup>90</sup>. Um dos primeiros indícios da importância dada por ela a esses elementos está na forma com que recebe as mensagens divinas e que a autora divide em três modos: através da visão corporal, da visão espiritual e do entendimento. Esses três aspectos são os pilares de recebimento da palavra de Deus e destacamos como a ideia de entendimento aparece também ali. Para que possa estabelecer um diálogo com o próprio divino, é preciso valorizar sua palavra através do exercício intelectual de compreensão. Nesse sentido, há um esforço evidente de reflexão ao longo da obra, em especial na versão longa, e que torna a autoria de Julian de Norwich gradualmente mais vinculada a esse esforço intelectual de entendimento.

---

<sup>88</sup> “I che not ser / I come in no pulpytt / I vse but comownycacyon & good word & þ<sup>t</sup> wil I do whil I leue” (*The Book*, f. 60v -61r)

<sup>89</sup> Ver CHANCE, op. cit.

<sup>90</sup> Esse processo é destacado por Liz McAvoy, afirmando que as marcas autobiográficas iniciais, no ST, prefigurariam “Julian’s own intelectual movement from a somewhat naïve desire to gain experience through imitation of Christ’s suffering (...) towards a far more mature wisdom and insight than is evidenced in the Short Text” (MCAVOY, op. cit., p. 206). Concordamos com sua avaliação a respeito de um amadurecimento intelectual de Julian de Norwich, como as evidências de novas referências e modelos apresentados no LT ou de como a autora explora racionalmente suas visões. No entanto, não consideramos o ST um texto marcado pela ingenuidade da autora – há um propósito distinto de escrita e que é a transmissão das revelações divinas tal como recebidas, o que não torna seu propósito necessariamente ingênuo.

Desse modo, ainda no capítulo doze do ST, aponta como “pensei sabiamente sobre a grandeza dessas palavras”<sup>91</sup> reveladas a ela, o que levou a um processo de aprimoramento de si mesma – “com essa experiência, meu entendimento foi elevado em direção ao céu”<sup>92</sup>. Tal esforço, contudo, é limitado por sua própria condição humana. Em alguns momentos, como no capítulo vinte e seis do LT, afirma que os enunciados percebidos iriam além de seu conhecimento, de modo que não conseguiria explicá-los completamente. Seu texto, que é orientado em certa medida por Deus, exigiu da autora um processo demorado de compreensão da palavra, de reflexão e de intermédio.

Sobretudo, destacamos sua preocupação com a Palavra (especialmente revelada, ligada à Trindade). Robert Wright explora esse aspecto, defendendo até mesmo que “a noção do conhecimento como existencial é vital no pensamento de Julian”<sup>93</sup>. Seu argumento está ligado ao próprio objetivo da autora em relação à escrita do texto, sobre o qual falaremos, e que envolve a transformação moral de seus leitores. O saber, nesse sentido, torna-se um elemento importante para a própria construção ontológica de si na medida em que pode edificar ou, no mínimo, trazer importantes avanços morais de sobre si através da devoção às revelações divinas. Nesse sentido, ainda que Julian de Norwich tenha destacado as limitações desse entendimento humano, não negaria os usos da própria linguagem.

Destacamos esse aspecto pelo próprio estatuto negativo que a enunciação poderia carregar. Segundo Wright, haveria uma tradição platônica transmitida por Agostinho no medievo de que a linguagem seria uma consequência da existência física – em outras palavras, a linguagem é uma consequência da própria Queda causada pelo pecado original. Pela expulsão do paraíso, o conhecimento direto foi perdido e as palavras se tornaram intermediárias necessárias para a comunicação humana como sinais que ao mesmo tempo escondem e revelam verdades espirituais, intelectuais. Julian de Norwich, nesse sentido, teria rompido com o pensamento neoplatônico. Ela reconhece o problema da inadequação discursiva – e a inexpressibilidade da linguagem foi um tópico de debate comum – mas Wright afirma que “o poder efetivo da linguagem, a potência sacramental da arte literária (...) encontra sua fonte na graça – na Palavra – mas ainda assim [é] inerente nas palavras

---

<sup>91</sup> “Thinke also wiselye of the gretnesse of this worde” (JULIAN OF NORWICH, o.p cit., p. 89).

<sup>92</sup> “In this felinge, mine understandinge was lifted uppe into heven” (ibid., p. 87).

<sup>93</sup> Tradução livre de: “The notion of knowledge as existential is thus vital in Julian’s thought” (WRIGHT, op. cit., p. 17). Para Wright, tanto as visões literárias quanto a mística exemplar servem como texto na experiência interpretativa dos leitores.

humanas”<sup>94</sup>. Nesse sentido, entendimento e palavra são fundamentais para a construção do texto tanto quanto para a formação da própria figura autoral e subjetiva de Julian e que são desenvolvidos através de um extenso processo de reflexão intelectual.

Margery Kempe indica uma preocupação com a elaboração textual no momento em que foi solicitada a escrever. É no capítulo quinze de sua obra que sugere o encontro com o bispo de Lincoln, Philip Repyngdon, por volta de 1413, quem teria elogiado suas contemplanções. De acordo com a narrativa, o bispo teria tomado essas experiências de Kempe como questões grandiosas e devotas, inspiradas pelo Espírito Santo, de modo que teria aconselhado a escrita desses eventos. No entanto, “ela disse que não era vontade de Deus que fossem escritas logo, nem foram escritas vinte anos depois ou mais”<sup>95</sup>. Tal escrita, segundo conta nos capítulos finais sobre os quais falamos, foi orientada por um esforço grande por parte de Margery Kempe e do próprio escriba – marcado pela ausência da autora no próprio papel devocional que deveria desempenhar. Em sua perspectiva a escrita dependeu, portanto, de um processo longo e que consideramos como o próprio amadurecimento intelectual (e talvez mesmo de sua própria experiência religiosa) para que pudesse ser escrita. Esses são elementos importantes para entendermos como a elaboração textual das autoras esteve alinhada a profundas preocupações com a escrita, com o entendimento e com a própria organização narrativa. Tal escrita enquanto mulheres já maduras e a partir de um olhar retrospectivo fundamentou suas noções sobre a própria autoria.

Essas mulheres, portanto, reivindicaram um campo de fala e de escrita através de distintas estratégias e objetivos. No caso de Julian de Norwich, a vontade de transmitir uma mensagem divina orientou toda a narrativa: no mesmo momento em que aponta como os enunciados não poderiam ser plenamente explicados, diz: “[que] todo homem, com a graça que Deus o deu em entendimento e amor, receba-as como Deus pretendeu”<sup>96</sup>. Esse papel de transmissão da Palavra é reforçado ao longo de toda a obra, mediado por suas próprias compreensões. A mensagem que recebe deve ser transmitida a toda a cristandade.

---

<sup>94</sup> Tradução livre de “the effectual power of language, the sacramental potency of literary art (...) finding its source in grace - in the Word - but nonetheless inhering [inerente] in human words” (ibid., p. 28).

<sup>95</sup> “sche / seyd þ<sup>t</sup> it was not godds wyl þ<sup>t</sup> þei schuld be wretyn so soon ne þei wer wretyn xx 3er after & mor” (MS Additional 61823, f. 17r).

<sup>96</sup> “But every man, after the grace that God geveþ him in understanding and loving, receive them in our lordes mening” (JULIAN OF NORWICH, op. cit., p. 207).

Margery Kempe, por sua vez, buscou incentivar na escrita o amor a Cristo tanto quanto a criação de um culto a si mesma a partir de uma narrativa quase hagiográfica<sup>97</sup>. Além disso, é central para a construção de si em *The Book* o uso da “conversação e boas palavras”<sup>98</sup> tanto quanto graça recebida por Cristo para exercer a capacidade enunciativa: de acordo com o texto, Cristo teria dito “você será vitoriosa sobre todos os seus inimigos. Eu darei graça a você para responder a cada clérigo no amor de Deus”<sup>99</sup>, é a possibilidade de comunicar-se que destaca constantemente no texto. A valorização da capacidade de fala é um aspecto que autoriza a própria escrita de *The Book*, na medida em que constrói para si mesma essa possibilidade. A palavra tornou-se fundamental em *Revelations* assim como em *The Book*.

No entanto, ambas as autoras reconheceram que a palavra humana teria limites. Julian assinala essa limitação, como já mencionamos, ainda que não tenha sido suficiente para imobilizar de forma completa a possibilidade de fala e de compreensão da palavra divina.

Margery Kempe, por sua vez, tentou superar esses limites através dos usos do próprio corpo como forma de linguagem. Sua religiosidade fundamentou-se especialmente nas lágrimas e soluços que recebia esporadicamente e que sinalizavam todo o amor e devoção sentidos por Cristo. Essas lágrimas, frequentemente incontroláveis e baseadas no indisciplinamento do próprio corpo, foram resultado em certa medida da própria insuficiência da linguagem. No capítulo vinte e oito de seu livro, quando tomada por amor, Kempe narra ter chorado muito alto e, tanto mais tentava controlar-se, mais alto chorava de modo que seu corpo “era dominado com o indizível amor que trabalhou tão fervorosamente em sua alma que ela caiu e chorou surpreendentemente alto”<sup>100</sup> – lágrimas que são valorizadas diretamente por Cristo. Pautadas nesse amor sobre o qual as palavras não conseguem apresentar nem

---

<sup>97</sup> O culto é um elemento importante para a constituição de santidade e ao longo de *The Book* observamos algumas sugestões dessa formulação devocional. No capítulo setenta e dois, por exemplo, conta como certa vez uma mulher teria lhe prestado honra e louvor, o que foi recusado por Kempe pois não desejava nenhum louvor senão o de Cristo. Nesse mesmo capítulo, conheceu uma mulher que a louvava e passa a amá-la ainda mais depois de ouvir os motivos por que a autora chorava, indicando certa devoção à sua figura.

<sup>98</sup> Mencionamos esse aspecto anteriormente. No capítulo cinquenta e dois, Margery Kempe narra ter sido acusada de heresia e o arcebispo ordenou que parasse de ensinar em sua diocese. Para defender-se, afirmou que não pregava nem ensinava, apenas fazia uso das boas palavras – tema sobre o qual voltaremos no último capítulo. Para Chance, ‘Conversacion’ e ‘comunycacyon’ tornaram-se mediações usadas pelas mulheres para alcançar outros sujeitos: “become the type of mediation that both women use as a bridge to reach others, but also to mitigate their own alterity by attainment of spiritual community and bonding” (CHANCE, op. cit., p. 105) – aspecto também importante para a própria constituição de sua subjetividade e de autoria.

<sup>99</sup> “(...) þow schalt haue þe vycctory of al þ<sup>n</sup> enmys ·· I schal zeue þe grace I now to answer euery clerke in þe loue of god” (MS 61823, f. 9r).

<sup>100</sup> “was ouer come¶ w<sup>t</sup> / þe vnspekabyll lofe þ<sup>t</sup> wrowt so feruently in þ<sup>e</sup> sowle then fel sche down · & cryed wondyr lowde”, MS 61823, f. 34r [adaptado].

encerrar na linguagem falada, as lágrimas desempenhariam também um papel fundamental de intermédio pela salvação de si e dos demais cristãos<sup>101</sup>.

Em relação ao corpo com um papel enunciativo, poderíamos pensar no próprio exercício visionário de Julian de Norwich como uma alternativa de comunicação à palavra interdita ou limitada. Nesse sentido, recuperamos os três modos de observância da palavra divina levantados por ela: o entendimento, a visão espiritual e a visão corporal. A relação da corporeidade com a experiência visionária é marcada pela autora e constitui um aspecto importante para sua própria subjetividade. Para Felicity Riddy, através dessas revelações Julian é colocada em uma tradição visionária que a permite fazer parte de uma comunidade textual específica da qual, ausente, se sentiria isolada e sem sentido – ponto importante na medida em que a relação com a comunidade é fundamental para a autora<sup>102</sup>.

A linguagem constituída através da fala, da escrita e do corpo desempenharia portanto um papel edificante e transformador para Margery Kempe e Julian de Norwich. Constitui suas subjetividades através da mediação com o divino, apresentando-as como santas ou como intermediárias centrais da palavra divina. Nessa relação com a linguagem, elaboram para si papéis determinados de autoria e que as desvinculam de uma ingenuidade narrativa.

### **III. Conclusão do capítulo**

A partir dos debates recentes a respeito de autoria, indivíduo e escrita de si, certas correntes historiográficas determinaram que não poderia haver autoria nos períodos precedentes à modernidade, uma vez que não haveria indivíduo singularizado. No entanto, a própria geopolítica desse conhecimento foi apontada por pesquisadores e pesquisadoras pós-coloniais e, em certa medida, medievalistas, destacando como a própria escrita singularizada que se supõe ser uma universalidade dos períodos mais recentes é, em verdade, um fenômeno masculino e moderno – daí que podemos questionar: por que este deve ser nosso Sujeito teórico? Partindo desses questionamentos, propusemos pensar em funções de autoria instrumentalizadas por duas mulheres do século XIV na Inglaterra a partir de um olhar voltado às relações de gênero.

---

<sup>101</sup> No capítulo cinquenta e sete a autora narra como desejou poder dar aos outros lágrimas e contrições por seus pecados tal como ela teve a oportunidade de ter. Essas lágrimas funcionariam como grande caridade por seus companheiros cristãos, salvando-os da eterna danação.

<sup>102</sup> Essa comunidade teria colocado Julian de Norwich ao lado de outras mulheres escritoras, como Mechtild de Hackeborn. Ver: RIDDY, op. cit.

Julian de Norwich oscilou entre a narrativa do ST e do LT, sendo este texto um espaço por excelência que propõe suas reflexões teológicas para além da mera descrição das visões. Liz McAvoy defende que, para Julian de Norwich, em suas experiências no LT “Palavra e palavra tornam-se plenamente confundidas”<sup>103</sup>, indistinguíveis entre Palavra divina e narrativa, junto de uma multiplicidade de vozes (de Deus, de Julian, de outras passagens bíblicas). Esse é um aspecto particularmente importante ao observarmos como a própria subjetividade de Julian de Norwich, sua compreensão sobre si mesma, é estabelecida através da relação entre si e a comunidade cristã, além da própria unidade a partir do divino. Por outro lado, a proximidade entre palavra divina e das próprias revelações destaca-se quando reivindica para si mesma a possibilidade de falar sobre Deus a despeito de seu gênero enquanto mulher.

Margery Kempe, por sua vez, elaborou formas de autoria bastante particulares, em especial pela produção colaborativa da obra. A preocupação particular com a narrativa é evidenciada pelo próprio caráter autobiográfico de escrita. Por outro lado, observamos certa pluralidade no texto de Kempe, cuja subjetividade não é expressa somente através da diferença: no esforço por elaborar a si mesma como um modelo de santidade, recupera também um coro de vozes a partir de lugares comuns e de outras autoridades textuais, incluindo-se outras mulheres escritoras.

Destacamos, portanto, alguns indícios dos entrecruzamentos entre processos de subjetivação e de autoridade e que interferiram nas funções autorais dispostas, constituindo efetivamente diferentes atribuições. Observamos diversas relações de apagamento de si, mas que são articuladas de diferentes modos e objetivos; não consideramos a figura da “criatura” de Kempe como um apagamento da própria autora, mas como uma convencionalidade ao gênero literário de que se propunha escrever e como uma articulação devocional (como criada por Deus). Outro aspecto destacado foi a exigência de uma conversação possível (tanto em Kempe quanto em Julian – sob constrições clericais). Destacamos, nesse sentido, uma divisão importante entre a perspectiva de falar e de pregar, cabendo à primeira um espaço de interlocução possível através da defesa, precisamente, da não-pregação – aspecto importante ao tratarmos das relações com a *auctoritas*.

Por fim, sublinhamos como a função de autoria depende dos modos de subjetivação construídos por cada uma, aspecto que destacaremos no próximo capítulo, mas que identificamos em Julian e a universalidade de sua mensagem (apagando-se em diversos

---

<sup>103</sup> “Word and word become utterly conflated” (MCAVOY, op. cit., p. 231).

momentos); em Kempe e a autohagiografia (exaltando sua autoridade performativa). Ainda assim, as elaborações de autoria e de subjetividade dependem de outras relações mediadas pela autoridade. A ausência ou autossuficiência de *auctoritas* orientam também as estratégias distintas de aparição do eu e de desempenho de determinadas funções autorais, aspecto sobre o qual falaremos portanto no último capítulo.

**CAPÍTULO 3:**  
**AUCTORITAS EM DISPUTA: PODERIAM AS MULHERES DISPOR DE**  
**AUTORIDADE PARA FALAR?**

“When to talk, when not to talk, when to recognize, when to deny: the critical tension between ‘freedom of expression’ and the ‘right to remain silent’ (...)” – Jane Chance, *Literary Subversion*, 2007

Para tornar-se um *auctor* no medievo era preciso carregar consigo um elemento fundamental e que daria legitimidade para a própria escrita: a *auctoritas*. Para além do domínio sobre a própria narrativa, era preciso ser em si mesmo uma figura de autoridade - portanto, ser um sujeito digno de fé e de obediência. Derivado do grego *authentim*, a autoridade daria ao *auctor* acesso a uma verdade transpessoal e transhistórica (daí que se tornaria digno de fé), bem como acesso a um poder legitimado (tornando-o digno de obediência)<sup>1</sup>. Construir uma verdade para o texto ao referir-se a outra autoridade apareceria como um elemento necessário para desempenhar funções de autoria.

Nos usos clássicos e latinos, *auctor* seria o sujeito capaz de garantir a verdade que anuncia e o direito de transmiti-la, enquanto a *auctoritas* representaria a garantia de credibilidade desse testemunho<sup>2</sup>. Jan Ziolkowski recorre a Quintiliano para mostrar como a linguagem deveria então estar baseada na razão, na antiguidade, na autoridade e no uso - sendo de grande influência posteriormente. Esse sistema seria análogo à relação estabelecida com a idade humana que, quanto mais avançada, mais sabedoria outorgaria ao ser. Por outro lado, Agostinho de Hipona aproximaria o elemento de *auctoritas* à própria fé cristã dando novos sentidos para essa concepção. Nesse sentido, indicaria uma hierarquia importante de autoridades dentro da narrativa católica envolvendo os diversos textos bíblicos que carregariam em si mesmos *auctoritas*.

No latim medieval o termo esteve ligado a sentidos jurídicos e políticos como na Antiguidade, estendendo-se para as esferas literárias e retóricas. Nesse sentido, os autores

---

<sup>1</sup> De acordo com Albert Ascoli, no medievo a *auctoritas* trabalharia para transcender as limitações do individual e com ele as contingências da história. Nesse sentido, estabilizaria a existência de verdades atemporais em um passado distante e originário. ASCOLI, Albert Russel. *Dante and the making of a Modern author*. New York: Cambridge University Press, 2008, p. 44.

<sup>2</sup> Por outro lado, passou a ser associada também à palavra *potestas*: se a *auctoritas* se vinculava ao Senado, à Igreja ou ao *pater familias*, elidindo os limites entre público e privado, a *potestas* se ligaria aos magistrados e aos poderes civis - em contraposição ao poder religioso. Ver: ZIOLKOWSKI, Jan. “Cultures of Authority in the Long Twelfth Century”. *Journal of English and Germanic Philology*. Board of Trustees, University of Illinois, outubro, 2009, pp. 421-448.

passaram a ser definidos como “escritores que são mestres de autoridades”<sup>3</sup>, enquanto a *auctoritas* avançava para além do campo da legitimidade, englobando também “imponência do estilo” ou “usos literários normativos”<sup>4</sup> atestado em escritores reconhecidos, qualidades através das quais garantiria a verdade do que afirma. Essa vinculação essencial entre autoria e autoridade fez com que a palavra *auctoritas* passasse a designar também os *auctores* ou os textos compostos por eles. Tal concepção permitiria que um *auctor* não fosse primariamente um escritor - como a figura de Deus, considerado o *Auctor* maior. Sua autoridade soberana explicaria por que os Evangelhos seriam os textos de maior legitimidade, carregando consigo noções de veracidade e de *veritas*. Por causa dessa conexão com a verdade, aqueles que eram estabelecidos no cânone de autores eram por vezes designados de *autores*, um termo que englobaria autenticidade<sup>5</sup>. Haveria, assim, a autoridade teológica ligada em primeiro lugar à figura de Deus, mas também às autoridades bíblicas e aos Pais da Igreja. Por outro lado, haveria ainda outras autoridades institucionais como as figuras do papa ou dos monarcas, assim como autoridades clássicas literárias, incluindo-se filósofos e poetas.

Na relação entre escrita e autoridade, houve uma valorização central dos autores canônicos como sujeitos de grande importância passíveis de instrumentalização como modelos ou como normas. Eram entendidos, portanto, como garantidores de verdade com a habilidade de, para Albert Ascoli, transcender certas limitações da falibilidade humana<sup>6</sup>. Nesse sentido, a *auctoritas* poderia vincular-se até mesmo ao *exemplum* – ela surgiria do exemplo fornecido pelo escritor reconhecido<sup>7</sup>.

A importância dos cânones pode ser observada na produção intelectual do medievo, em que a leitura de textos de autoridades tornou-se o epicentro dessa formação. De acordo com Ziolkowski, até a primeira metade do século XI os cânones estariam ligados ainda quase exclusivamente aos textos antigos. A partir do século XII, textos mais recentes passaram a ser admitidos junto aos clássicos, especialmente de poetas que escreviam no latim – desde que suas obras fossem adequadas às leituras universitárias que envolviam a prática de comentar os

---

<sup>3</sup> “(...) writers who are masters of authorities”, *ibid.*, p. 426.

<sup>4</sup> “(...) impressiveness of style” ou “normative literary usage”. Ver: ZIOLKOWSKI, *op. cit.*, p. 426. De acordo com o pesquisador, um *auctor* se tornaria “a writer who is regarded as a master of his subject or as providing reliable evidence, an authority” (*ibid.*) - de modo que o próprio domínio intelectual da questão seria importante.

<sup>5</sup> *Ibid.*

<sup>6</sup> ASCOLI, *op. cit.*

<sup>7</sup> ZIOLKOWSKI, *op. cit.*

textos. Tais relações teriam feito da cultura no medievo um espaço profundamente vinculado às noções de autoridade<sup>8</sup>.

A *auctoritas* que passava a englobar outros autores para além dos clássicos aparece com força também entre as narrativas teológicas do século XII. Esse fenômeno gerou uma série de debates envolvendo o próprio exercício de comentar os textos: quem teria a legitimidade de determinar quais, dentre distintas visões, teriam predominância?<sup>9</sup> Pergunta fundamental nos momentos em que os comentários de autores contemporâneos divergiam de forma antagônica entre si. Tal questão emergiu exatamente como consequência, portanto, das mudanças que se desenvolviam em relação à autoridade e à autoria: “o fenômeno da *auctoritas* (...) estava sob a pressão transformadora de uma série de histórias entrelaçadas, todas que de algum modo militaram por uma redefinição e realocação da qualidade de modo a permitir a inclusão de novos e diferentes *auctores*, mesmo modernos”<sup>10</sup>. Essas mudanças são importantes para entendermos de que modo Julian de Norwich e Margery Kempe inseriram-se nessas relações de escrita e de autoria.

Outras alterações foram ainda fundamentais para esse processo, como as possibilidades de leigos (mesmo não-nobres) acessarem a cultura letrada em um contexto de florescimento comercial<sup>11</sup>. Nesse sentido, haveria não mais apenas uma cultura com predominância religiosa e latina, mas também uma produção de narrativas vernaculares que pudessem aspirar a uma autoridade própria através de textos literários e administrativos<sup>12</sup>.

Estabeleceu-se, assim, uma nova relação com as línguas vernaculares e uma diferença importante entre a *auctoritas* latina e a *autorité* vernacular. Em relação à última, Ziolkowski defende ter havido uma necessidade mais urgente do autor de se conectar a outra autoridade, exatamente porque perdia esse elemento de *auctoritas* já vinculado ao latim em si mesmo – aspecto fundamental para pensarmos nas estratégias de escrita de Julian de Norwich e Margery Kempe, uma vez que teriam escrito em suas línguas locais, o médio inglês. Esses

---

<sup>8</sup> Ziolkowski aproxima-se da definição de Albert Ascoli observando no medievo uma “cultura de autoridades” - não sendo monolítica, mas construída através da interação constante entre textos e leitores.

<sup>9</sup> De modo que o próprio papa Inocêncio III (1198-1216) precisou apontar que a igreja teria a voz de decisão por carregar tanto autoridade (*authority*), quanto mestria (*mastery*). ZIOLKOWSKI, op. cit.

<sup>10</sup> “(...) the phenomenon of *auctoritas* (...) was under transformative pressure from a series of intertwined histories, all of which in some way militated for a redefinition and reallocation of the quality so as to allow for the inclusion of new and different *auctores*, even moderns”. Tradução livre. Ver: ASCOLI, op. cit., p. 10.

<sup>11</sup> A inserção de classes mercantis no universo letrado é fundamental para pensarmos na trajetória de Margery Kempe, fruto dessas novas relações sociais.

<sup>12</sup> A validade da *auctoritas* dependia em grande medida da linguagem em que se encontravam os textos, ou seja, o latim. Nesse sentido, a língua latina carregava em si mesma um aspecto de legitimidade que as línguas vernaculares não dispunham. Ver: ASCOLI, op. cit., Ver também: SCHMITT, Jean-Claude. *O corpo, os ritos, os sonhos, o tempo: ensaios de antropologia medieval*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

desenvolvimentos, reforçamos, coincidiram com a emergência de novas formas de leitura e de produção manuscrita, ligadas ao espaço universitário e às possibilidades de leitura individual e silenciosa.

Tais mudanças implicaram ainda em novas formas de autorizar os textos. Como mencionamos, a partir do século XII, os autores passaram a invocar autoridades que pudessem autenticar seus textos, garantindo acesso à *auctoritas* que esse sujeito possuía. Desse modo, ainda que o autor não possuísse em si mesmo autoridade poderia conjurar uma – tanto para legitimar-se quanto para dispensar suspeitas sobre sua escrita<sup>13</sup>. Albert Ascoli demonstrou essa possibilidade a partir de Dante e os usos que este fez da autoridade clássica de Virgílio. Ao usá-lo em sua narrativa, Dante estaria promovendo uma *translatio auctoritatis* de Virgílio para si mesmo<sup>14</sup>. Portanto, para autorizarem-se, esses autores se apoiaram em testemunhos de autores antigos, cujos nomes poderiam conferir autenticidade dentro de práticas estratégicas de legitimação. E, se *auctoritas* passou a ser atribuída não apenas às Escrituras, aos Pais da Igreja e aos autores clássicos, mas também a contemporâneos, ainda assim a autoridade de que dispunham esses sujeitos não era necessariamente a mesma, as hierarquias seguiram sendo fundamentais.

As novas relações com a autoria são indicadas também na proeminência da *ratio* - na importância da razão. Para Jean-Claude Schmitt, as transformações das técnicas intelectuais ocorridas a partir do século XII teriam levado à perda de prestígio da *auctoritas* em proveito dos argumentos lógicos e críticos das *rationes* – celebrados na obra *Sic et Non* de Pedro Abelardo e na fundamentação da *disputatio* como exercício universitário<sup>15</sup>. Essas novas aproximações com o exercício intelectual teriam tido consequências na relação entre homem e

---

<sup>13</sup> Para Ziolkowski, esse movimento indicaria uma vontade de engajamento em uma mistificação deliberada nas narrativas ao recorrerem a autores ficcionais, textos e personagens. Refletiria, em outras palavras, uma autoconsciência sobre a ficcionalidade de suas escritas. Ver: ZIOLKOWSKI, op. cit.

<sup>14</sup> ASCOLI, op. cit.

<sup>15</sup> SCHMITT, Jean-Claude. “A ‘descoberta do indivíduo’: uma ficção historiográfica?”. In: \_\_\_\_\_ *O corpo, os ritos, os sonhos, o tempo: ensaios de antropologia medieval*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014, pp. 215-263. A *disputatio* implicava em uma disputa argumentativa baseada no fornecimento de argumentos lógicos, em seguida contra-argumentos e por fim uma resolução da disputa que formaria a síntese da questão. Essa estrutura foi comum às universidades que se instituíram na Europa a partir de fins do século XII, embora pudesse aparecer também em narrativas fora desse espaço. Nesse sentido, é interessante observar o caso de Marguerite Porete (condenada como herética em 1310) e como ela mimetiza as estruturas da *disputatio* em sua obra *Le Miroir des Âmes Simples*. A esse respeito, ver: CHANCE, Jane. *The literary subversions of medieval women*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2007.

natureza – considerando, a partir do século XV, o próprio fenômeno de desencantamento do mundo através da centralidade da razão<sup>16</sup>.

Para tratar de autoridade, podemos pensar ainda nas funções que poderia desempenhar como um código a que nem todos acessam. Mario Rufer trata da autoridade na narrativa histórica em um contexto diverso, mas poderíamos tomar de empréstimo alguns aspectos de configuração dessa categoria e que correspondem em alguma medida à autoridade de que tratamos aqui. Parece-nos o caso quando diz, a respeito de sujeitos subalternos, que “Sua experiência não está fora de *qualquer palavra*. Não está fora da palavra da *comunitas*, dessas ‘formas outras’”<sup>17</sup> de narrar. De modo semelhante, a experiência (especialmente religiosa) das mulheres de que tratamos aqui não está fora de qualquer palavra, de qualquer relato. Não se trata de dizer que suas experiências e narrativas não têm qualquer lugar junto à linguagem, pois encontram espaços. Encontram lugar na escrita vernacular, por exemplo, e na oralidade de espaços reclusos. O campo a que não conseguem acesso é, em sua maioria, da escrita autorizada, teológica, latina. Há um tipo de registro, clerical e masculino, que carrega em si toda a autoridade. Mesmo quando esses outros sujeitos retêm os significantes daquele discurso, não conseguem reter a codificação de seu valor – nem sempre conseguem reter a *autoridade* que esse discurso carrega<sup>18</sup>. Em outras palavras, a escrita dessas mulheres, mesmo quando escritas no latim e a partir dos mesmos signos dos textos clericais, não comportaria necessariamente a mesma autoridade<sup>19</sup>.

Em relação às distinções de gênero para a constituição de autoridade, Isabel Davis reforçou como a concepção de patriarca era central para o sistema de autoridade no período – esperava-se das figuras masculinas o governo sobre suas casas e dependentes<sup>20</sup>. Segundo a autora, em uma leitura de Tomás de Aquino, aquela relação espelharia a do papa com a igreja, a do monarca com o reino e a de Deus com o universo – o papa, o monarca, Deus: todos no

---

<sup>16</sup> SCHMITT, op. cit.. Jan Ziolkowski aponta também a relação da escrita com a *ratio*, apontando duas esferas distintas em relação à gramática (com o objetivo de correção de fala e escrita) e à retórica (como capacidade de persuasão de fala e escrita). Na fonte das comunicações corretas, persuasivas, estaria a própria autoridade. Desse modo, a *auctoritas* seria colocada contra as aplicações mecânicas das regras gramaticais, mas também contrastada por vezes com a própria *ratio*. Ver: ZIOLKOWSKI, op. cit.

<sup>17</sup> Tradução livre de: “Su experiencia no está fuera de *cualquier palabra*. No está fuera de la palabra de la *comunitas*, de esas ‘formas otras’”. RUFER, Mario. “Experiencia sin lugar en el lenguaje: enunciación, autoridad y la historia de los otros”. *Relaciones*, n. 133, invierno de 2013, p. 85.

<sup>18</sup> *Ibid.*

<sup>19</sup> E, apesar de pontuar a diferença hierárquica de autoridades, Rufer defende que as maneiras alternativas dos relatos poderiam se converter em formas assimétricas de interagir com as relações de poder/saber; poderiam, enfim, se constituir em um deslocamento da própria autoridade. Ver: RUFER, op. cit..

<sup>20</sup> DAVIS, Isabel. “Men and Margery: negotiating medieval patriarchy”. In: ARNOLD, John H.; LEWIS, Katherine J. (Eds.). *A Companion to The Book of Margery Kempe*. Cambridge: D. S. Brewer, 2004.

gênero masculino. No entanto, Davis lembra como não havia nada intrinsecamente feminino na submissão à autoridade divina, uma vez que a virtude da obediência deveria ser compartilhada por todos os cristãos. A diferença de gênero estaria na extensão da submissão feminina que incluiria o respeito ao divino, mas também aos homens. Diante da *auctoritas* de que as mulheres não dispunham, coube aos clérigos a autoridade ou o poder espiritual para realizar missa, absolver pecados, administrar sacramentos.

A esse respeito, é importante apontarmos as relações estabelecidas especialmente pela Igreja diante da fala feminina. Ainda que tenhamos mencionado alguns aspectos desse tensionamento nos capítulos anteriores é importante aprofundá-los para entendermos os limites da autoridade possível das autoras e de suas funções autorais enquanto mulheres.

## I. Misoginia sobre a fala

“Para todos, de qualquer estado que sejam, a mulher, tentadora e perigosa, é fonte de prazer e causa de perdição”<sup>21</sup>. É desse modo que o medievalista Georges Duby caracterizou a perspectiva clerical diante do feminino. Howard Bloch chegou a sugerir um gênero literário propriamente antifeminino no medievo que faria menção aos vícios e às virtudes das mulheres<sup>22</sup>. A imagem do feminino esteve vinculada a uma figura frágil que requeria proteção e orientação: estando entregues a si mesmas, fracas em seu controle sobre si, ficariam sujeitas ao próprio instinto da luxúria e ao engano<sup>23</sup>. A sexualidade esteve relacionada à narrativa bíblica sobre o Éden e a figura da serpente (masculina) que passou a ser sistematicamente associada ao feminino, identificando este com uma natureza luxuriosa<sup>24</sup>. Sobretudo, a narrativa sobre o paraíso introduziu outra figura essencial para os discursos clericais sobre a mulher no medievo: Eva. Responsável pela expulsão humana do paraíso, ela teria sido o fundamento também das relações conflituosas com a fala feminina.

Antes de avançarmos nesse aspecto, devemos lembrar que a sociedade medieval mesmo no século XIV era profundamente oralizada e a palavra dita tinha um papel importante. No pensamento cristão a criação do mundo havia se dado através da Palavra

---

<sup>21</sup> DUBY, Georges. *Damas do século XII: Lembrança das Ancestrais*. São Paulo: Companhia das Letras, 2013, p. 62.

<sup>22</sup> BLOCH, Howard. *Misoginia medieval e a invenção do amor romântico ocidental*. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1995. Sugere ainda que o próprio conto cômico, ou as *fabliaux*, seriam sinônimo de misoginia pelos atributos negativos lançados às mulheres ou sua completa generalização, retirando delas a capacidade de agência. Essa literatura tornaria o feminino tão abstrato que a mulher só poderia ser concebida como uma ideia, não como sujeito.

<sup>23</sup> DUBY, op. cit.

<sup>24</sup> BODDEN, M. C. *Language as the site of revolt in medieval and Early Modern England: speaking as a woman*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2011.

divina como um ato supremo e original<sup>25</sup>. Argumentando nesse sentido, Mary-Catherine Bodden demonstrou como em alguns contos do período a fala poderia aparecer como ontologicamente separada dos animais e dos seres humanos – apartada, portanto, daqueles que falam, existindo por si mesma. Retratavam, ainda, os poderes de congelamento e descongelamento da palavra (metáforas para a permanência e para a revelação da linguagem). A potencialidade do derretimento seria outra referência para a instabilidade dessa fala e suas propriedades de dissolução – o que pode ser potencialmente perigoso. Capaz de fixar-se ou de desaparecer, a natureza paradoxal da linguagem daria a ela um estatuto místico, segundo a pesquisadora. Mais do que isso, a fala estaria diretamente ligada ao poder: “porque fala é poder que torna-se extremamente perigoso quando não é confiável, funciona como místico ou é incontrolável”<sup>26</sup>. Essa preocupação era sobretudo justificada pelo potencial criador das palavras: se por um lado eram representações de eventos que estavam lá, também poderiam falar e propor o que não estava e, nesse sentido, poderiam ter um poder positivo de *criar* algo, forjá-lo, trazê-lo à existência<sup>27</sup>. Desse modo, a linguagem teria um potencial de criação, fazendo dela um elemento perigoso<sup>28</sup>. Se havia em si mesma um potencial inquietante, quando partindo de uma mulher a fala gerava preocupações ainda maiores.

Assim a mulher foi, por um lado, a primeira a tomar a palavra no Paraíso inaugurando a própria linguagem; teria, ainda, um papel importante com a figura de Madalena e o anúncio da ressurreição de Cristo. No entanto, essas mesmas personagens femininas ligadas a momentos importantes de enunciação foram motivo de desconfiança em relação à comunicação feminina, especialmente Eva. A mulher tornou-se antecipadamente pecaminosa pela palavra roubada do homem e pelo papel profético que poderia adquirir nas novas relações com o sagrado a partir do século XII.

A comunicação feminina foi, a partir daí, associada ao pecado do orgulho e da gula como aquela que deseja tomar a palavra, escutá-la e exercê-la. O uso da linguagem, por elas, é feito para seduzir e enganar sem comedimentos. Nesse ponto, a ausência de disciplina torna-se uma marca central: quando não usa a comunicação para dissuadir, a mulher a usa desenfreadamente o que constitui também um perigo – especialmente quando pode inspirar

---

<sup>25</sup> Ibid.

<sup>26</sup> “(...) it is because speech is power that renders it exceedingly dangerous when it is unreliable, or functions as mystic, or is uncontrollable”. BODDEN, op. cit., p. 8.

<sup>27</sup> “Speech could create” (Ibid., p. 8).

<sup>28</sup> Segundo Bodden, essa é uma questão que preocupa também John Wycliffe - fundador do movimento lolardo, considerado herético - e Robert Mannyng que viam as narrativas como perigosas, mesmo quando empregadas como *exempla* por pregadores. Ibid.

outras mulheres ao desatino junto consigo. Assim, a autoridade da palavra e a capacidade oratória permanecem ao masculino enquanto ao feminino caberia idealmente o silêncio e a disciplina. Sobretudo, caberia ao homem tornar a fala feminina comedida, regulando-a, removendo-a da esfera do engano<sup>29</sup>.

Jane Chance destacou a tradição estabelecida por São Paulo, ecoando em João Crisóstomo (347-407) que teria sugerido como era melhor para as mulheres serem modestas e decorosas no modo de se vestir, na aparência e, sobretudo, no discurso. Há aqui um elemento importante: a linguagem não é completamente negada às mulheres, ainda que o silêncio seja preferível à fala. Mas, havendo esse espaço de enunciação, ele deveria ser restrito a determinados espaços, assuntos e sujeitos. Não tratamos de uma censura sobre a fala, mas de distintos mecanismos de controle e regulamento sobre ela<sup>30</sup>.

Outro problema fundamental envolveria o papel intermediário que as mulheres poderiam usurpar através da fala. Reivindicar a palavra pública e o papel de transmissão da palavra divina era especialmente perigoso ao clero, uma vez que as mulheres se estabeleceriam aí como intermediárias de uma linguagem que não lhes caberia. Sobretudo as mulheres leigas deveriam submeter sua devoção religiosa ao intermédio clerical – do contrário, ameaçariam a autoridade da Igreja e as hierarquias de poder consideradas naturais<sup>31</sup>. As autoras das quais tratamos aqui reivindicaram uma relação com o divino que não dependia diretamente da Igreja, assumindo uma posição mediadora ativa a despeito de seus confessores ou de outras autoridades espirituais.

O discurso aparece como um espaço de conflitos e o poder pelo qual se deseja, articulando distintas percepções sobre a própria linguagem. Como campo de disputa e de relações hierárquicas de poder, a fala feminina foi muitas vezes reduzida e controlada pelos sujeitos que detinham autoridade e legitimidade para tanto. Foi tornada também discursivamente inferior a ponto de ser comparada a esterco e urina<sup>32</sup>, vinculada à falta de confiabilidade na linguagem como elemento incontrolável. Nesse sentido, a fala (em especial,

---

<sup>29</sup> A fala masculina também deveria ser comedida, assim como suas performances corporais; no entanto, é especialmente ao feminino que o descontrole é associado.

<sup>30</sup> Podemos pensar, nesse sentido, nos espaços possíveis de comunicação feminina como os mosteiros ou as distintas redes formadas entre elas a partir da cultura letrada. Ver RIDDY, op. cit.

<sup>31</sup> Outro aspecto importante ao tratarmos da relação com o feminino estava na compreensão de que, como consequência do pecado de Eva, as mulheres ficaram submetidas à autoridade masculina. Nesse sentido, deveriam estar sob responsabilidade do pai ou do esposo porque sua natureza era incapaz de ter controle sobre si. Ver: DUBY, Georges. *Damas do Século XII: Eva e os padres*. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.

<sup>32</sup> Bodden destaca como a fala de mulheres era comparada à esterco de ganso e à urina no lugar-comum literário da Inglaterra medieval. Segundo ela, essa fala tornou-se no século XVI alvo de quase todo o discurso institucional, aproximando-se das esferas jurídicas de criminalização da fala excessiva. BODDEN, op. cit.

mas não exclusivamente das mulheres) foi submetida a diversas práticas coercitivas ou formas de controle legais. A normatização institucional e jurídica sobre formas de enunciação pode ser notada nas formas de punições legais instituídas, como o uso do *scold's brank*. Esse instrumento seria uma máscara posicionada sobre a boca, dificultando a fala – em alguns casos, possuiria até mesmo espinhos que infligiriam dor ao falar. Segundo Bodden, nas regras de governo de Londres de 1419, o *Liber Albus*, haveria uma compilação de crimes que, quando atribuídas aos homens, omitiram essa prática punitiva. Por outro lado, esta teria sido listada como prática habitual às mulheres indiciadas<sup>33</sup>. Se havia, portanto, uma preocupação indistinta com a linguagem, a representação frequente da fala feminina como subversiva indicaria que o discurso indisciplinado era associado às mulheres.

A autoridade enunciativa estava, assim, profundamente vinculada não só aos autores clássicos, dignos de fé e de obediência, mas ao próprio masculino na medida em que a linguagem feminina era potencialmente perturbadora à ordem social. Entender as relações misóginas estabelecidas com essa enunciação é fundamental para que possamos pensar nas possibilidades de Julian de Norwich e de Margery Kempe em desempenharem uma função autoral dependente da *auctoritas*.

Não somente, a dificuldade de acessar o letramento é um ponto importante para essa relação. Para Diane Watt, se o critério de alfabetização fosse dado pelo domínio do latim, praticamente todas as mulheres do medievo estariam excluídas – e mesmo as línguas vernaculares eram acessíveis a poucos<sup>34</sup>. No entanto, a partir dos séculos finais do medievo emergiram comunidades e redes de escrita e de leitura envolvendo mulheres, possibilitando maior acesso à cultura letrada do que antes.

Em relação às dificuldades de acessar uma *auctoritas* vinculada ao exercício da escrita, destacamos ainda o afastamento discursivo posto às mulheres em relação ao intelecto. Em outras palavras, como alguns discursos vincularam o feminino ao corpo, removendo-o da esfera intelectual pautada pela razão. Bynum destacou como “é também claro que as tradições teológicas, científicas e folclóricas associaram mulheres com corpo, luxúria, fragilidade e irracionalidade, homens com espírito, razão ou força”<sup>35</sup>, de modo que até mesmo as exegeses

---

<sup>33</sup> A autora concorda com a análise de Sandy Bardsley de que essa omissão não seria ao acaso. Ver: Ibid.

<sup>34</sup> WATT, Diane. *Medieval Women's Writing: works by and for women in England, 1100-1500*. Cambridge: Polity Press, 2007.

<sup>35</sup> “It is also clear that theological, scientific and folk traditions associated women with body, lust, weakness and irrationality, men with spirit or reason or strength”. Tradução livre. BYNUM, Caroline. *Fragmentation and Redemption: essays on gender and the human body in medieval religion*. New York: Zone Books, 1992, p. 202.

patrísticas argumentavam nesse sentido<sup>36</sup>. As mulheres foram em grande medida afastadas dos atributos de intelectualidade ligados ao masculino, reduzidas muitas vezes ao corpo. Contudo, não se tratava de qualquer fisicalidade a qual eram associadas: esse corpo era marcado pelos prazeres da carne.

Tal relação com as possibilidades enunciativas levou Jane Chance a identificar na literatura feminina do medievo uma “literatura menor”. Em primeiro lugar, porque refletiu a escrita de uma minoria; em segundo lugar, porque opôs-se à língua “maior”, o latim; por fim, por inserir-se em uma tradição linguística que considera patriarcal e genderificada, levando à necessidade de representar suas autoridades em uma voz “menor” através daquela linguagem<sup>37</sup>. A despeito dessas normatizações e delimitações dos espaços de fala, algumas mulheres elaboraram suas próprias narrativas e estabeleceram distintas formas de se colocar diante da *auctoritas* sobre a qual falaremos, fundamental para a possibilidade de escrita.

## II. Autoridade negociada

Para tratarmos desses modos de autorizar-se, abordaremos alguns aspectos distintos como a instrumentalização de autoridades literárias, as relações estabelecidas com o escriba, as estratégias de legitimação (especialmente através de Cristo e da Igreja), as tensões diante de outras autoridades (leigas ou clericais) e distintos elementos de *auctoritas* elaborados pelas autoras para poderem performatizar suas funções autorais.

O primeiro ponto sugerido diz respeito aos usos, na narrativa, de outras autoridades que pudessem conferir ao texto esse caráter de *auctoritas*. Mencionamos anteriormente como essa era uma estratégia possível para conferir autoridade à escrita, especialmente através da menção a *auctores* antigos. Margery Kempe utilizou essa fórmula tanto a partir da citação das Escrituras, quanto de outras obras literárias do período. Tais menções nos parecem ter seguido duas funções distintas: para uma legitimação de sua intelectualidade ortodoxa e para uma legitimação de sua forma devocional similar a de outras figuras importantes, ferramenta central para a construção de sua santidade.

---

<sup>36</sup> Nesses textos, a mulher (Eva) representaria os apetites, enquanto o homem (Adão) representaria a alma ou o intelecto (ibid.). Tal associação aproximava o feminino ao corpo também através do cuidado, especialmente de enfermos, crianças e moribundos. Diversas santas foram especialmente identificadas com o cuidado dos doentes, como os casos de Elizabeth da Hungria, Ângela de Foligno e Catherine de Siena - santas que tiveram grande influência na Inglaterra do século XIV, como já mencionamos anteriormente. Esse é um aspecto interessante também pela aproximação dos atributos de santidade de Margery Kempe ao cuidado. A cura é um elemento recorrente da narrativa e o cuidado com enfermos aparece até mesmo no contato que estabelece com leprosos. Por outro lado, essa dedicação com o corpo em sofrimento do outro é uma característica da própria relação que estabelecem com Cristo nas visões espirituais diante de sua crucificação.

<sup>37</sup> CHANCE, Jane. *The literary subversions of medieval women*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2007.

Em relação à primeira função sugerida, é no capítulo cinquenta e oito de *The Book* que a autora menciona como havia encontrado um clérigo disposto a intermediar seu contato com a literatura religiosa. Tal encontro seria resultado de um pedido da própria Margery Kempe atendido por Cristo. Segundo a narrativa, o clérigo “leu a ela muitos bons livros de grande contemplação e outros livros como a Bíblia com os comentários dos doutores nela, o livro de Santa Bridget, o livro de Hilton, o *Stimulus Amoris* de Boaventura, *Incendium Amoris* e outros semelhantes”<sup>38</sup>.

É possível que Kempe tivesse entrado em contato especificamente com *The Scale of Perfection*<sup>39</sup> de Walter Hilton, um texto de aconselhamento espiritual sobre a vida contemplativa. Em relação ao *Incendium Amoris*, faz referência à obra de seu contemporâneo, Richard Rolle, escrita no latim e que oferecia um guia prático da vida espiritual. Tanto Hilton quanto Rolle são considerados nomes importantes do misticismo inglês<sup>40</sup>. O *Stimulus Amoris*, por sua vez, é outro texto ligado à tradição de meditação sobre eventos na vida de Cristo, erroneamente atribuído a Boaventura de Bagnoregio. Trata-se de uma série de meditações sobre a Paixão, seguidos por um tratado sobre a vida espiritual e contemplação, encerrando com meditações. Esse texto estaria disponível no vernáculo inglês.

O acesso a essas bibliografias pode ser entendido através da circularidade que os textos possuíram na região de Norfolk, onde Margery Kempe viveu. O carmelita Alan de Lynn – mencionado pela autora em sua obra como se o conhecesse pessoalmente – foi responsável por indexar tanto o *Stimulus Amoris* quanto o texto *Revelations* de Brígida da Suécia<sup>41</sup>. Esta autora tem seu livro mencionado na narrativa de *The Book* em duas passagens, além do momento em que Margery Kempe teria visitado a cidade da santa como indicamos no capítulo anterior. Brígida da Suécia tornou-se assim um modelo importante para Kempe, tanto literário quanto religioso – como uma mulher casada que tornara-se esposa de Cristo e teve sua devoção ligada às lágrimas<sup>42</sup>.

---

<sup>38</sup>“(…) red to hir many a good boke of hy cōtemplacyon / & oþer bokys as þ<sup>e</sup> bybyl · wyth doctowrys þer up on / Seynt Brydys boke · hyltons boke · bone ventur Stimulus amoris / Incendiū . . . hāpall amoris & swech oþer . . .”. Additional MS 61823, fólho 69v. Traduções livres.

<sup>39</sup> WINDEATT, B. A. *Introduction*. In: KEMPE, Margery. *The Book of Margery Kempe*. 3. ed. Traduzido por B. A. Windeatt. London: Penguin Books, 2004.

<sup>40</sup> Barry Windeatt considera que Margery Kempe parece só não ter sido familiarizada com outra obra mística relevante do período, *The Cloud of Unknowing*, cuja reflexão religiosa se daria pela via negativa, constituindo-se a partir de uma escola espiritual distinta da que Kempe teria acessado. *Ibid.*

<sup>41</sup> WINDEATT, op. cit.

<sup>42</sup> Tal proximidade é ainda justificada, para Windeatt, pela própria trajetória de Kempe muito próxima ao que ela chamou do “Dewchlond” - regiões de línguas germânicas junto aos Países Baixos. Windeatt sugere ainda outras mulheres cujas trajetórias podem ter influenciado a autora, como Catherine de Siena (cujo texto traduzido para o médio inglês foi reunido junto ao de Marie d’Oignies), St. Mechthild de Hackeborn, Elizabeth de Schönau, até

A leitura desses textos teria se estendido por sete ou oito anos, de acordo com a narrativa, mas o clérigo “sofreu muitas palavras ruins pelo amor dela, na medida em que leu para ela muitos livros e apoiou-a em seus choros e lágrimas”<sup>43</sup>. Nesse ponto, observamos os tensionamentos colocados em relação ao acesso que Margery Kempe, mulher leiga, dispôs dessas literaturas ainda que intermediadas por um clérigo<sup>44</sup>. Ainda assim, a autora reforça a importância desse contato literário no capítulo seguinte, quando diz que “ao ouvir os santos livros e ao ouvir os santos sermões, ela crescia em contemplação e santa meditação”<sup>45</sup>. Identifica na narrativa seu crescimento intelectual e faz uso dessas autoridades para reforçar uma legitimidade do texto, de sua composição.

No capítulo sessenta e dois, alguns desses autores re-aparecem junto a outros. Contudo, suas menções aqui não nos parecem vinculadas apenas à referência por *auctoritas* narrativa como também por uma autoridade da própria experiência religiosa. Essas referências se deram em um momento de desconfiança com o comportamento de Kempe, incluindo do escriba que compunha à época o *The Book*. Nesse sentido, para fornecer legitimidade à sua devoção pautada nas lágrimas, a autora mencionou diversas figuras cujas formas devocionais também estiveram ligadas a um comportamento similar.

A primeira delas foi Marie d’Oignies e seu modelo fundamental de santidade. O texto explora ainda outros exemplos a partir da intervenção do escriba: “também o mesmo padre leu [sobre esse tipo de comportamento devocional] (...) em um tratado que é chamado *The Prick of Love*”<sup>46</sup> atribuído a Boaventura, fazendo citações diretas da obra. Ainda, “ele leu também essas questões em *Incendio Amoris* de Richard Hampole, eremita, que o moveu a dar crédito à dita criatura. Também Elizabeth da Hungria chorou com uma voz alta como é escrito em seu tratado”<sup>47</sup>. Nesse último ponto, devemos destacar que a forma devocional de Elizabeth da Hungria circulava na Ânglia Oriental do século XIV e reforçamos como os textos de Richard Rolle foram muito influentes, em especial para o movimento anacoreta inglês –

---

mesmo Marguerite Porete – seu livro havia sido traduzido pelo inglês Richard Methley. Na leitura do manuscrito de Margery Kempe, há uma anotação dos monges de Mount Grace comparando a devoção de Methley com a de Kempe. Windeatt sugere ainda as proximidades com Ângela de Foligno e Dorothea de Montau, já que suas vidas eram conhecidas na Inglaterra e Kempe visitou efetivamente os lugares em que elas viveram. Ver: Ibid.

<sup>43</sup> “(...) suffryd many an euyl worde for hyr lofe / in þe meche as he red hir so many bokys / & supportyd hir in hir wepyng & hir crying”. MS 61823, f. 69v-70r.

<sup>44</sup> Falaremos posteriormente sobre a problemática de mulheres leigas entrando em contato com textos religiosos vernaculares, diretamente vinculada aos problemas de heresia locais.

<sup>45</sup> “(...) thorw heryng of holy bokys / & thorw heryng of holy fmownys / sche euer encresyd in cōtemplaçyon & holy meditacyon”. Ibid., 70r

<sup>46</sup> “Also þe same preyste red (...) in a tretis which is clepyd þe prykke of lofe” MS 61823, f. 75r.

<sup>47</sup> “he red also of Richard hampol hermyte in Incendio amoris leche mater / þe meuyd hym to 3euyng creðens to þe sayd creatur. Also Elizabeth of hūgry cryed w<sup>t</sup> lowde voys as is wretyn in hir tretys”. Ibid.

embora não faça nenhuma menção direta a Rolle em *Revelations of Divine Love*, é possível que a anacoreta Julian de Norwich tenha entrado em contato com suas obras<sup>48</sup>.

No entanto, a relação estabelecida com Margery Kempe e as autoridades literárias citadas em *The Book* é conturbada pelo estatuto de sua experiência religiosa. No capítulo dezessete, Kempe teria dito que a Trindade a informava tão bem em sua fé e amor “de modo que ela nunca ouviu nenhum livro, nem o livro de Hilton, nem o livro de Bridget, nem *Stimulus Amoris*, nem *Incendium Amoris*, nem nenhum outro que já ouviu ser lido que falasse tão bem do amor de Deus como ela sentia tão bem trabalhando em sua alma”<sup>49</sup>. A experiência religiosa validada e intermediada por Cristo estaria acima das autoridades literárias terrenas que viria a mencionar. Esse é um aspecto importante para a constituição como um todo de sua autoridade, na medida em que Margery Kempe fez usos semelhantes da *auctoritas* divina para legitimar sua própria figura, aspecto sobre o qual trataremos adiante. Importa considerar, portanto, como usou de uma instrumentalização comum de *auctores*-autoridades para fundamentar seu texto e seu comportamento, ressaltando, contudo, a importância maior das experiências tidas diretamente através do divino.

Uma relação textual bastante distinta de Julian de Norwich. Sua obra não está fundamentada na citação de outros *auctores* para conferir uma autoridade narrativa, à exceção de referências bíblicas. Em específico, Julian de Norwich faz menções (poucas vezes diretas) aos textos atribuídos a apóstolos ao longo da narrativa. No capítulo dez, por exemplo, narra como “cada alma, como disse São Paulo, deveria ‘sentir em si mesmo o que está em Jesus Cristo’”<sup>50</sup>. Essas referências acontecem em diversos capítulos, mas não avançam para além das passagens bíblicas como no caso de Margery Kempe – ainda que Julian de Norwich possivelmente tivesse acessado outras literaturas, mesmo contemporâneas a ela. Além disso, reforçamos como é possível observar a partir do ST e do LT como a autora adquiriu maior domínio de certas ferramentas literárias e tradições intelectuais entre os diferentes momentos de produção escrita<sup>51</sup>. De modos distintos, ambas as autoras utilizam-se de outras autoridades

---

<sup>48</sup> BAKER, Denise. “Julian of Norwich and Anchoritic Literature”. *Mystics Quarterly*, v. 19, n. 4, dez. 1993, pp. 148-160.

<sup>49</sup> “þ<sup>i</sup> sche herd never boke · neyþer hyltons boke · ne [þdis] boke · ne Stimul amoris · ne inꝛcendiū amoris · ne nō oþer þ<sup>i</sup> euer sche herd redy þ<sup>i</sup> spak so hyly of lofe of god · but þ<sup>i</sup> sche felt as hyly in werkyng in hir sowle”. A palavra entre parênteses é corrigida pelo escriba como “Brigyttis”. *Ibid.*, f. 19v.

<sup>50</sup> “(...) ilke saule, aftere the sayinge of Sainte Paule, shulde ‘feele in him that in Criste Jhesu’”. JULIAN OF NORWICH. *The Writings of Julian of Norwich: A Vision Showed to a Devout Woman and A Revelation of Divine Love*. Editado por Nicholas Watson e Jacqueline Jenkins. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 2005, p. 83. Referência a Filipenses 2:5.

<sup>51</sup> Não só o domínio das figuras retóricas, como da Vulgata latina “suggesting that Julian spent the fifteen years not only thinking about her visions but also mastering the conventions of classical rhetoric”. Ver JOHNSON,

literárias em seus textos: Margery Kempe para reforçar sua intelectualidade e devoção, Julian de Norwich para reforçar sua devoção e obediência à Igreja – o que funcionou também como um indicativo de seu domínio intelectual.

Outro aspecto importante para as construções de *auctoritas* diz respeito à relação estabelecida com um escriba. Em primeiro lugar, escribas “funcionavam como intérpretes, editando e conseqüentemente alterando os sentidos dos textos”<sup>52</sup> de modo que a autoria textual poderia estar submetida a uma relação colaborativa<sup>53</sup>. Por outro lado, o estatuto do escriba poderia funcionar como complemento ou fundamento da autoridade autoral e, nesse sentido, se tornaria importante para a construção de uma *auctoritas* possível. Lynn Johnson argumenta nesse sentido a partir da obra de Hildegarda Von Bingen. Assim como Agostinho e outras figuras santas compuseram seus textos através de um escriba, ela teria também feito uso do escriba (como uma *ferramenta* literária) para reivindicar explicitamente seu direito de compor, assegurando-se um status de autoria<sup>54</sup>. Critério distinto do que teria seguido outra mulher escritora do medievo, Christine de Pizan. Ela teria fundamentado sua *auctoritas* enquanto autora no domínio que possuía de certa tradição cultural na qual estava inserida<sup>55</sup>. Esse é um elemento presente na narrativa de Margery Kempe que, como mencionamos, apresenta em *The Book* diversas obras que legitimam seu comportamento e seu domínio intelectual.

Por outro lado, Johnson considera que os escritores não só empregaram escribas como copistas; eles também os incorporaram na linguagem figurativa do texto como um *topos*: “esses ‘escribas fantasmas’ forneceram aos autores figuras através das quais eles poderiam projetar personas autorais”<sup>56</sup>. Geoffrey Chaucer, contemporâneo de Julian de Norwich e de Margery Kempe, teria empregado metáforas de escriba para assinalar um modelo de *persona*. Hildegarda Von Bingen e Christine de Pizan teriam explorado as mesmas metáforas para sublinhar tanto seus sentidos de autoridade quanto suas compreensões das restrições sociais

---

Lynn Staley. “The trope of the scribe and the question of literary authority in the works of Julian of Norwich and Margery Kempe”. *Speculum* 66, 1991, p. 832.

<sup>52</sup> Ibid., p. 820.

<sup>53</sup> Já mencionamos como Diane Watt propõe o conceito de “escrita colaborativa”, como no caso de Margery Kempe quem narra oralmente o conteúdo do livro a ser escrito pelos escribas. Katherine Lewis considera esta também uma escrita cooperativa. Ver: WATT, op. cit. LEWIS, Katherine. “Margery Kempe and Saint Making in Later Medieval England”. In: ARNOLD, J.; LEWIS, K. (Eds). *A Companion to The Book of Margery Kempe*. Cambridge: D. S. Brewer, 2004.

<sup>54</sup> JOHNSON, op. cit.

<sup>55</sup> “The portrait she offers of herself suggests that she linked her authority as a writer to her mastery of the cultural tradition (...)” (JOHNSON, op. cit., p. 824).

<sup>56</sup> “(...) such ‘ghostly scribes’ provided authors with figures through which they could project authorial personas”. Ibid., p. 820.

colocados sobre a *auctoritas*. Nesse sentido, argumenta que tanto Margery Kempe quanto Julian de Norwich fizeram uso estratégico e instrumental da figura do escriba como meio de controlar seus textos (sobre os quais que alegavam não ter controle nem aspiravam a tê-lo). Diferentemente dos demais autores, Johnson considera que elas herdaram uma tradição em que o texto feminino era mediado e portanto justificado por um autor ou por escriba masculino - “para ambas, essa autoridade é ligada a uma presença do escriba”<sup>57</sup>.

Tal atrelamento com o escriba pode ser observado em diferentes passagens de *The Book*. Em primeiro lugar, sabemos que o texto foi composto com o auxílio direto de dois escribas. O primeiro que redige inicialmente a obra era inglês, mas estaria vivendo na Alemanha - motivo que leva alguns e algumas pesquisadores e pesquisadoras a suporem que se tratava do filho de Margery Kempe. Ele morre, de modo que Kempe precisa recorrer a outro clérigo; no entanto, a primeira versão havia sido tão mal escrita que o escriba não consegue lê-lo, orientando Kempe (segundo narram no prólogo da obra) a procurar um amigo que tinha contato com as regiões germânicas. Por fim, o segundo escriba sente-se culpado pela promessa não cumprida e tenta mais uma vez compreender o que estava dito – o que, por “intervenção de Deus”, por fim consegue. Introduce-se aqui um dos primeiros desacordos entre Kempe e seu escriba; contudo, as relações de tensionamento não se limitaram a seu refratamento em transcrever a narrativa<sup>58</sup>.

A escrita colaborativa entre ambos é destacada também nos momentos finais da obra, como quando afirmam que “quando esse livro foi primeiro escrito, a dita criatura ficava mais em casa em seu quarto com seu escritor e disse menos preces (...) do que tinha feito por anos antes”<sup>59</sup>. A participação de ambos na estruturação do livro é explicitada aqui; logo em seguida, narram como Cristo intervém afirmando como essa escrita o agrada “e aquele que

---

<sup>57</sup> “(...) for both, this authority is bound up with a scribal presence” (Ibid., p. 829). Diferentemente dos outros exemplos, “[they] were not authorized to speak as representatives of official culture” (Ibid., p. 829). O argumento de Lynn Johnson é de que Hildegarda Von Bingen fez uso da voz do Antigo Testamento para legitimar-se, enquanto Christine de Pizan e Geoffrey Chaucer teriam feito uso do peso de uma cultura tradicional em seu favor.

<sup>58</sup> Esses tensionamentos aparecem como uma queixa, quando Kempe afirma que “o padre que escreveu esse livro, para testar as experiências dessa criatura [Margery Kempe], muitas e diversas vezes, perguntou a ela questões e demandas de coisas que estavam por vir - inseguras e incertas naquele momento para qualquer criatura” (“The preyst which wrot þ<sup>i</sup>s boke for to preuyn þ<sup>i</sup>s creaturys felyngs · many tymes & dyuers tymes · he askyd hir qwestyons & demawnds of thyngs þ<sup>i</sup> wer for to komyn · vn sekyr & vncerteyn · as þ<sup>i</sup> tyme to any creatur”, MS 61823, f. 27r.). A passagem nos apresenta as complexidades da escrita colaborativa, que se defronta com embates entre quem narra e quem escreve.

<sup>59</sup> “Whan þ<sup>i</sup>s booke was first in wrytyng þe sayd creatur was mor at hom in hir chambre w<sup>i</sup> hir writer / & seyð fewer bedys (...) þan sche had don ȝerys be forn”. MS 61823, f. 104v.

escreve também”<sup>60</sup>. Ainda que existam conflitos entre a autoridade de quem narra e daquele que escreve, há uma correlação do papel de ambos – o que pode ter sido fundamental para atestar ortodoxia de Margery Kempe, cuja vida e narrativa são medidas por um clérigo.

Além da cooperação do escriba na configuração final da obra, destacamos o papel que desempenha para a autoridade como um testemunho da santidade e da legitimidade de Kempe. No capítulo setenta e cinco de *The Book*, há a descrição de um milagre. Margery Kempe teria entrado em contato com uma mulher que havia enlouquecido após o parto (semelhante a sua própria trajetória), de modo que precisava ser contida fisicamente. Tomada como incurável, Kempe reza por ela a Deus (enquanto intermediária em relação ao divino) e, ao fim, a mulher teria efetivamente sido curada. Narram que “ele que escreve esse livro nunca naquele momento havia visto homem ou mulher como pensou tão fora de si mesma como essa mulher estava (...) e então ele a viu séria e sóbria”<sup>61</sup>, testemunhando o milagre. Nesse sentido, concordamos com Lynn Johnson ao defender que o escriba teria um papel fundamental não só na construção de *auctoritas*, mas de ortodoxia na medida em que desvia a atenção do papel de Kempe como uma crítica social (o que a aproximaria da heresia) para seu status como mulher santa<sup>62</sup>.

A respeito de como a *persona* de Margery Kempe é construída em relação ao gênero, a intervenção do escriba é interessante para pensarmos em como um sujeito masculino poderia interferir na sua constituição enquanto mulher que performatiza determinados papéis. Autoras como Sarah Salih defendem que os aspectos tradicionais de feminilidade do texto podem ser atribuídos mais ao escriba do que à própria autora. Menciona, nesse sentido, o trabalho de Catherine Mooney, quem apontou como a ênfase nas características de religiosidade feminina da mulher santa poderia ser vista como uma preocupação do hagiógrafo homem, não da mulher santa em si. Destacamos esse aspecto na medida em que, em certa instância, *The Book of Margery Kempe* foi também um texto hagiográfico.

Em *Revelations* não há o intermédio de um escriba na composição da obra, mas Johnson considera que Julian de Norwich faz um uso tropológico dessa figura. Nesse sentido, a revisão que Julian elabora tentando controlar o sentido do texto se dá pela projeção de uma

---

<sup>60</sup> “(...) & he þ<sup>i</sup> writith boþ”. MS 61823, f. 104v.

<sup>61</sup> “(...) he þ<sup>i</sup> wrot þ<sup>i</sup>s boke had neuer be for þ<sup>i</sup> tyme sey man ne woman as hym thowt so fer owt of hir self / as þ<sup>i</sup>s woman was (...) & sithyn he sey hir sad & sobyr”, *ibid.*, f. 87r.

<sup>62</sup> Segundo ele, “the scribe serves to shift attention from her role as a social critic to her status as a holy woman” (JOHNSON, *op. cit.*, p. 837). O autor sugere ainda que há uma ênfase na singularidade de Kempe, dando a ela flexibilidade e liberdade para falar. No entanto, é preciso apontar que se por um lado Kempe desempenha sua singularidade em relação aos devotos (como santa), por outro, é regulada a partir e em relação a modelos específicos de santidade. Sobre isso, ver LEWIS, *op. cit.* Ver também JOHNSON, *op. cit.*

determinada *persona* como escriba. Lembremos que, para Johnson, os usos estratégicos do escriba seriam um meio de controlar o texto e é essa *persona* que Julian de Norwich desenvolveria para regular a escrita. A relação cambiante com uma presença escrita sublinharia, para Lynn Johnson, o entendimento cada vez maior de Julian sobre o exercício narrativo. Em suas palavras, “[Julian] parece projetar uma imagem conjurando a presença de um escriba”<sup>63</sup> que escutaria e legitimaria suas visões. Isso se confirmaria nas marcas de oralidade do texto. Concordamos com a defesa de que Julian de Norwich desempenhou um papel de regular, orientar e estruturar seu texto com preocupações autorais deliberadas<sup>64</sup>. Desempenhou ela mesma a função de escriba – em relação ao seu texto e à mensagem divina da qual é intermediária, especialmente no ST.

Seu papel de escriba de Cristo é desenvolvido no ST como aquela que ouve e vê a palavra divina e a inscreve no texto: “Eu contei como vi, tão verdadeiramente quanto posso. E sobre as palavras formadas, eu as disse corretamente como nosso senhor as mostrou para mim”<sup>65</sup>. “Eu vi” é o que orienta a narrativa, elemento que sofre uma transformação importante no LT: “desejo contar como eu entendi isso através da graça de Deus”<sup>66</sup>. “Eu entendo”, mais do que “vejo”. Ainda que seja ainda aquela que recebe a mensagem, seu papel não se limita à transmissão imediata das revelações – é fundamental que interprete, que explique, a mensagem a partir de sua reflexão intelectual. Na versão longa, a função autoral é distinta e a *auctoritas* é alterada também entre aquela que vê, para aquela que vê e reflete sobre a revelação, inserindo suas concepções na narrativa.

A narrativa de *The Book* apresenta diversos sujeitos ligados ao clero, desde arcebispos a párocos. Com essa presença recorrente de clérigos, as relações flutuam entre apoio à devoção de Kempe e conflito diante de seu comportamento. Jane Chance sugeriu três tipos de conversação da autora com essas figuras<sup>67</sup>. O terceiro tipo de conversação sugerido pela pesquisadora envolveria os altos membros da Igreja apresentados em momentos de

---

<sup>63</sup> “[she] seems to project such an image by conjuring up the presence of a scribe”. JOHNSON, op. cit., p. 830.

<sup>64</sup> O autor considera ainda os usos de sumário na versão longa de *Revelations*, tipo de organização textual muito ligado às universidades. Nesse sentido, concordaria com Edmund Colledge e James Walsh no argumento de que o sumário teria sido elaborado por Julian, sugerindo um público específico e “a book designed for serious thought” (ibid., p. 831).

<sup>65</sup> “I haffe saide as I sawe, als trewlye as I can. And for the wordes fourmed, I hafe saide tham right as oure lorde shewed me thame”. JULIAN OF NORWICH, op. cit., p. 115.

<sup>66</sup> “I desire to say<sup>o</sup> as I have understonde by the grace of God”. Ibid., p. 159.

<sup>67</sup> O primeiro é considerado uma forma de comunhão, em que haveria o avanço espiritual do clérigo masculino através da intervenção de Margery Kempe que o orienta nessa progressão. O segundo tipo se estabeleceria “entre iguais”, como o contato com Julian de Norwich e com um pároco que a reconhece como filha de John Burnham. Nesses casos, Chance considera uma aproximação de respeito mútuo e de apoio. CHANCE, op. cit.

interrogação e de uma relação antagônica sobre Margery Kempe (em geral quando acusada de heresia). A contribuição de Chance em observar os modos múltiplos em que Kempe se relaciona com o clero é central; contudo, é preciso aprofundarmos esse terceiro aspecto.

Apesar de ser levada às autoridades (em especial arcebispos e bispos) em momentos de acusação de heresia, são essas figuras que legitimam a religiosidade de a autora atestando sua ortodoxia. Assim, se por um lado há uma presença recorrente de clérigos que desafiam a autoridade dela, por outro, a narrativa apresenta também aqueles que aceitaram sua palavra. Para entendermos essas relações distintas entre tensionamentos e aproximações, observaremos aqui os usos que Margery Kempe fez na narrativa da Igreja e de seus membros como pontos de apoio para si mesma.

Ainda que possamos observar a recorrência na menção a clérigos individuais, a Igreja em si mesma aparece poucas vezes na narrativa - à diferença de Julian de Norwich, sobre quem falaremos adiante. Ainda assim, nos momentos em que aparece na narrativa a “Santa Igreja”, como é chamada por ela, sua presença não é colocada em oposição à Margery Kempe. Logo no proêmio, observa como “ela, considerando essa incrível mudança, buscando socorro sob as asas de sua mãe espiritual Santa Igreja foi e obedeceu seu pai espiritual”<sup>68</sup>. É importante que esse trecho apareça na primeira parte da obra, exatamente para garantir como ela estava submetida à ortodoxia. Pelo conteúdo que apresenta, adiantando eventos da narrativa como um todo, é possível que o proêmio tenha sido escrito após os demais capítulos. Portanto, escrito após indicar em *The Book* as ameaças que Margery Kempe representou como possível herege e seus esforços em viver uma vida virtuosa, de modo que apoiar-se na Igreja seria fundamental. Essa aproximação é sugerida também no capítulo treze da obra, quando a figura de Cristo teria indicado amar a autora, “pois você foi uma alma escolhida (...) e um pilar da Santa Igreja”<sup>69</sup>. Margery Kempe é uma alma eleita, escolhida pela própria Trindade, e um pilar para a sustentação da Igreja – o que é explicado pelo papel que ela desempenha na transmissão do amor a Cristo.

Contudo, reforçamos ainda como essas passagens não são tão recorrentes quanto as relações imediatas com clérigos. A preocupação textual direciona-se sobretudo às figuras de autoridade. Quando inscritas para apoiá-la, aparecem tanto para legitimar seu modo de devoção e suas formas de atuação religiosas, quanto para apoiar suas relações com a escrita e

---

<sup>68</sup> “(...) than sche consyderyng þis wonderful chawnyng · Sekyng soco vnder þe wengis of hyr gostly modyr holy cherch · went & obeyd hyr to hyr gostly fadyr” MS 61823, f. 1v.

<sup>69</sup> “for þow wer a chosyn sowle (...) And a peler of holy cherch”. Ibid., f. 15r.

com o letramento. Já mencionamos como Kempe pediu a Cristo para que suprisse suas necessidades intelectuais, o que foi conquistado com a chegada de um clérigo que instrui a autora nessas literaturas contemporâneas. Por outro lado, a escrita de *The Book* foi fruto do incentivo clerical: quem primeiro sugeriu a narrativa de sua trajetória religiosa foi um bispo.

Aqui observamos dois aspectos importantes para a *auctoritas*. Em primeiro lugar, o fato de que a sugestão do livro foi feita por um clérigo, mas sobretudo por um bispo – cuja autoridade está vinculada ao cargo que possui. A existência do livro como ortodoxa é assegurada nessa relação. Por outro lado (segundo o texto), tratava-se do bispo de Lincoln entre os anos de 1405 e 1419, portanto Philip Repyngdon. De acordo com Barry Windeatt, Repyngdon esteve envolvido com um sujeito importante para as relações de poder locais, John Wycliff (1330-1384), apoiando-o em uma querela ligada aos intelectuais da Universidade de Oxford<sup>70</sup>. As reflexões de Wycliff serviriam como base para uma heresia sobre a qual Margery Kempe conta ter sido regularmente associada, a heresia lolarda. Assim, a escrita de seu livro teria sido incentivada por um bispo que, contudo, apoiou algumas doutrinas do fundador de um movimento herético e apenas retira o apoio posteriormente, passando a ser reconhecido como um perseguidor dos lolardos<sup>71</sup>. Esse apoio específico poderia ter fragilizado a autoridade e legitimidade da autora – ou do contrário fortaleceu, como exemplo de alguém que quase recaiu na heresia, mas remendou-se.

As relações que Kempe estabelece com as autoridades, nesse sentido, não foram ausentes de conflitos e tensionamentos. Ainda assim, outras personagens importantes comprovaram a ortodoxia de seu pensamento e devoção como o arcebispo de Canterbury, Thomas Arundel<sup>72</sup>. Margery Kempe narra como o teria encontrado logo após as conversas com Philip Repyngdon, contando ao arcebispo sobre sua forma de devoção e as graças que Deus operaria nela. De acordo com a narrativa: “ele não encontrou nenhum defeito nela, mas aprovou sua maneira de viver, e estava muito grato que nosso misericordioso senhor Jesus Cristo mostrou tal graça em nosso tempo”<sup>73</sup>. A validação do arcebispo é por si só fundamental para construir em Margery Kempe uma legitimidade sem a qual não poderia fundar sua

---

<sup>70</sup> Ver WINDEATT, op. cit.

<sup>71</sup> Windeatt sugere que o bispo teria defendido a doutrina de Wycliffe sobre o sacramento, enquanto o próprio arcebispo Arundel teria considerado-o como um bispo ortodoxo, “who energetically pursued Lollards” (WINDEATT, op. cit., p. 307). Além disso, Windeatt sugere que o bispo Philip Repyngdon teria sido próximo do rei Henrique IV.

<sup>72</sup> Arundel foi arcebispo de Canterbury ainda em 1397, banido no mesmo ano por Ricardo II e retornando apenas com o governo de Henrique IV. Ibid.

<sup>73</sup> “he fond no defawt þer in ·· but he persyd hir maner of leuyng · & was rygth glad þ<sup>i</sup> owyr mercyful lord cryst Ihū · schewyd swech grace in owyr days”. MS 61823, f. 18v).

*auctoritas*. Contudo, há algo de mais central na aparição narrativa de Thomas Arundel. O arcebispo foi tomado como um dos principais opositores aos lolardos, tendo presidido pessoalmente as condenações de outros nomes que aparecem ao longo de *The Book* por heresia: William Sawtre, John Badby e John Oldcastle. O comportamento de Kempe - seja por suas lágrimas, seja pelo modo com que falava sobre Deus - é legitimado por um dos maiores perseguidores à heresia da qual ela mesma seria acusada nos capítulos subsequentes.

Tal heresia, dos chamados lolardos, surgiu na Inglaterra na passagem do século XIV para o XV, inspirada fundamentalmente nas reflexões de John Wycliff como mencionamos anteriormente. Os principais lugares de atuação dos lolardos estiveram concentrados na região da Ânglia Oriental, tornando-a também um epicentro às perseguições heréticas<sup>74</sup>. Esse é um aspecto central, uma vez que tanto Julian de Norwich quanto Margery Kempe viveram na Ânglia Oriental e estiveram, portanto, no centro dessas efervescências religiosas. Além do movimento reformador, as relações com o papado passavam por um momento de instabilidade – os comuns e a própria nobreza atacavam o papado, restabelecido em Roma após Avignon.

John Wycliff destacou-se inicialmente por suas reflexões intelectuais a partir da Universidade de Oxford. Nesse contexto, as ideias wycliffianas entraram em conflito com as críticas de William de Ockham, cujo pensamento afastava-se profundamente do modelo escolástico. Sua *via moderna* encontrou oposição em Wycliff e a perspectiva agostiniana de pensamento – daí que os primeiros apoios recebidos por ele estariam ligados a esse conflito universitário. A partir de 1376, contudo, suas ideias tornaram-se alvo de suspeita religiosa. Naquele mesmo ano, um clérigo inglês enviado à cúria papal teria solicitado ao abade de Westminster cópias dos escritos de Wycliff de modo que, para Bertie Wilkinson, ele teria sido um dos responsáveis por mover o papa a atacar o reformador em 1377<sup>75</sup>.

Em 1382, um comitê condenou formalmente suas ideias, enviando seus livros ao arcebispo para serem julgados. A partir desse momento, mesmo os antigos colegas de Oxford deixaram de apoiá-lo abertamente ou se declararam arrependidos do apoio – caso de Philip de

---

<sup>74</sup> WILKINSON, Bertie. *The Later Middle Ages in England, 1216-1485*. London: Routledge, 1969.

<sup>75</sup> Neste ano, o papa Gregório XI teria lançado cinco bulas contra seus ensinamentos, invocando a universidade de Oxford e o rei para prendê-lo por seus erros. Ainda, Wycliff foi convocado diante dos bispos de Londres para responder sobre as acusações. WILKINSON, op. cit.

Repyngdon que, uma vez arrependido, ocupou cargos importantes como chanceler de Oxford, confessor de Henrique IV e bispo de Lincoln<sup>76</sup>.

A despeito da morte de Wycliff, foi a partir de 1395 que as reações contra aqueles considerados lolardos tornaram-se mais duras, incluindo-se demandas para que fossem queimados<sup>77</sup>. É importante notarmos que, por volta desse período, Julian de Norwich estaria escrevendo o *Revelations of Divine Love*, certamente sem estar alheia à instabilidade religiosa que vivia a Ânglia Oriental<sup>78</sup>. Tais tensionamentos se aprofundaram com o estatuto de 1401, *De Haeretico Comburendo*, aprovado pelo parlamento e que previa a punição com a morte para aqueles considerados hereges. Decretava, ainda, que se as dioceses encontrassem qualquer um violando as regras da Igreja pela pregação sem autorização, este deveria ser preso até julgamento e, não remendando-se, seria condenado à fogueira. Esse seria um ponto particularmente sensível à trajetória de Margery Kempe como mulher leiga acusada de pregar publicamente.

O arcebispo Thomas Arundel, como mencionamos, foi um dos principais envolvidos na perseguição e condenação daqueles considerados hereges. Em 1411, lançou ataques contra a Universidade de Oxford, considerando-a a fonte dos erros – em especial pela ligação da universidade com os pensamentos de Wycliff. Sua participação foi também fundamental na condenação dos envolvidos em um levante organizado em 1414 por reformadores lolardos,

---

<sup>76</sup> Apesar disso, crescia o apoio às suas ideias entre leigos e nobres, como o caso de John de Gaunt. No concílio ocorrido em fevereiro de 1377, que debateu as ideias suspeitas de Wycliff, John de Gaunt teria ido pessoalmente defendê-lo e, em 1378, a rainha-mãe Joan de Kent o teria apoiado também. Importante reforçar como John de Gaunt foi um dos nobres ingleses mais ricos e influentes do período. Embora nunca tenha assumido efetivamente a coroa, sua influência foi estendida diretamente para a família real como filho do rei Eduardo III, sobrinho de Ricardo II e pai de Henrique IV, quem usurparia o trono no ano de 1399. Ver: *Ibid.*

<sup>77</sup> É possível que essa tenha sido uma reação ao documento As Doze Conclusões dos Lolardos, composto por seus membros em 1395. O documento foi pregado nas portas de Westminster e da catedral de Londres, St. Paul's Cathedral, divergindo de algumas doutrinas promovidas pela Igreja católica. Ver: WAGNER, John. *Documents of the Reformation*. California: ABC-CLIO, 2019. Para Andrea Dickens, não foi acidental que esse tipo de ataque dos lolardos aos lugares tradicionais de autoridade tenha acontecido naquele momento. De acordo com a autora, a burguesia acumulava uma quantia de poder sem precedente - e lembremos que a família de Margery Kempe era parte desse grupo mercantil importante - e a sociedade se reestruturava com o florescimento urbano promovendo trocas comerciais e maiores movimentações de pessoas. Ver: DICKENS, op. cit.

<sup>78</sup> Frances Beer sugere que a escrita da primeira versão tenha ocorrido em 1373 e a segunda versão em 1393. Nicholas Watson, por sua vez, sugeriu que a composição das duas versões do livro tenham sido posteriores ao que se admitia pela historiografia. Para ele, o Long Text (ou, a segunda versão) pôde ter sido revisado ainda por volta de 1413, o que aproximaria sua composição do período mais crítico de perseguição à heresia lolarda na região. De todo modo, Julian de Norwich certamente já havia iniciado a escrita durante as primeiras acusações de heresia aos lolardos. Ver: WATSON, Nicholas "The composition of Julian of Norwich's *Revelation of Love*". *Speculum*, 68 (1993), 637-683. A cidade de Norwich foi também envolvida diretamente pelas perseguições heréticas. Como exemplo, Wilkinson apontou o caso da esposa de um carpinteiro em Norwich, acusada de ser lolarda por convidar seus vizinhos a ouvir o marido lendo sobre a lei de Cristo. Entre 1428 e 1431, houve uma nova onda de julgamentos por heresia em Norwich. Ver: WILKINSON, op. cit.. Ver: ARNOLD, John. "Margery's Trials: Heresy, Lollardy and Dissent". In: ARNOLD, John H.; LEWIS, Katherine J. (Ed.). *A Companion to The Book of Margery Kempe*. Cambridge: D. S. Brewer, 2004.

encabeçada pelo lorde John Oldcastle. Este foi capturado e enforcado apenas no ano de 1417, um momento crucial na narrativa de Kempe<sup>79</sup>. Contudo, a primeira condenação à fogueira pela heresia lolarda, coordenada pelo arcebispo, ocorreu em 1401<sup>80</sup>. Naquele ano foi queimado publicamente William Sawtre, quem havia sido padre na cidade de Margery Kempe, Bishop's Lynn. Em 1410, John Badby (um leigo) foi também queimado em Smithfield associado às ideias de Wycliff. Tanto Oldcastle, quanto a condenação de Badby em Smithfield são mencionados em *The Book*, indicando que Kempe estava a par das perseguições ocorridas.

A condenação se deu em grande medida pelas críticas lançadas pelos lolardos a diversas práticas da Igreja, entendendo-as como infundadas doutrinariamente. Condenaram o culto às imagens e aos santos e rejeitaram a peregrinação e o poder das relíquias<sup>81</sup>. Questionaram, ainda, a eficácia dos ofícios realizados, entendendo a corrupção clerical como uma ausência de religiosidade vital. Essa ausência seria o motivo por que tais sujeitos, mesmo sendo parte do sacerdócio, não poderiam consagrar a eucaristia: ponto delicado, uma vez que alguns chegaram a negar a transubstanciação. Mais do que isso, defendiam que bastava possuir a religiosidade vital para efetivar essa consagração, o que na prática permitiria também aos leigos tal exercício. Jane Chance sublinhou como essas defesas chegaram a incluir a possibilidade de pregação para mulheres<sup>82</sup> - o que nos auxiliaria a entender por que Kempe, uma mulher que falava publicamente sobre a vida de Cristo, seria acusada de heresia lolarda.

Outro elemento importante de suas pautas, e que dizia respeito diretamente às autoras com que estamos trabalhando, estava a crença de que a leitura das Escrituras seria a suprema autoridade cristã. Desse modo, tais textos deveriam ser traduzidos para as línguas vernaculares, facilitando sua circulação e leitura sem haver necessariamente um intermediário para fazê-lo<sup>83</sup>. Nesse sentido, a menção às Escrituras por mulheres não-letradas seria

---

<sup>79</sup> John Arnold sugere que havia uma série de mandatos na região contra pregadores sem autorização, conflito que alongou-se por várias décadas. Philip Repyngdon estaria particularmente preocupado em 1417 com os cidadãos de Lincoln ouvindo esses sermões (aparentemente dado por franciscanos) no vernacular, ano particularmente turbulento para Margery Kempe em relação às acusações de heresia. Ibid.

<sup>80</sup> Arundel ainda elaboraria as “Constituições” em 1407 que visava normatizar o discurso religioso, banindo especificamente os trabalhos de Wycliff e textos religiosos vernaculares. Ibid.

<sup>81</sup> Ver DICKENS, op. cit.. Segundo Wilkinson, nem todos esses pontos foram defendidos pelos leigos que se vincularam ao movimento, de modo que a peregrinação e a eucaristia ainda tinham certo apoio popular (WILKINSON, op. cit.).

<sup>82</sup> CHANCE, op. cit.

<sup>83</sup> Os esforços de proibição do uso da Bíblia no vernacular por leigos já havia aparecido anteriormente, como no caso do Concílio de Toulouse de 1229, em que a proibição foi estabelecida. O Concílio, assistido por bispos, arcebispos, príncipes e um legado papal, determinou que “lay people shall not have books of scripture, except

particularmente perigoso. Além disso, a circulação de textos compostos por essas mulheres (que possuíam domínio sobre os textos bíblicos) escrevendo no vernacular e reivindicando uma mediação particular sobre o divino poderia ser especialmente arriscada<sup>84</sup>. Sobretudo, a circulação de *Revelations of Divine Love* e de *The Book of Margery Kempe* em um contexto de perseguição à heresia era incerto exatamente porque as autoras se apropriaram de uma autoridade para falar sobre Deus da qual não deveriam dispor.

Sarah Salih argumentou que o acesso leigo dessas mulheres ao divino poderia ter sido usado para combater a heresia do ceticismo lolardo. Segundo ela, um dos textos mais influentes na devoção afetiva inglesa, *The Mirror of the Blessed Life of Jesus Christ*, havia sido planejado por Nicholas Love e recebido pelo arcebispo Arundel para sua edificação e refutação dos hereges ou lolardos<sup>85</sup>. Assim, para Salih, o apoio de Arundel a esse tipo de religiosidade poderia ter levado em conta para sua recepção respeitosa a Kempe, com quem havia dialogado no capítulo dezesseis da obra. Concordamos, contudo, com as perspectivas de Andrea Dickens, para quem as marcas não usuais de religiosidade de Margery Kempe a tornaram suspeita<sup>86</sup>, bem como John Arnold. Segundo ele, “Margery escolheu um tempo perigoso para ficar vagando pelo país, vestida para causar efeito enquanto espalhava a palavra”<sup>87</sup>. Embora as formas devocionais femininas não fossem necessariamente um contraponto de oposição à autoridade clerical, como já havia defendido Caroline Bynum<sup>88</sup>, precisamos destacar os riscos que a religiosidade de Kempe apresentava pelo contexto em que se desenvolveu. O fato de viver no epicentro das perseguições aos lolardos tornou sua

---

the psalter and the divine office, and even these books they shall not have in the vulgar tongue" (Sacrorum Conciliorum Collectio, Mansi, xxiii, 197 apud DEANESLY, M. “Vernacular books in England in the Fourteenth and Fifteenth Centuries”. *The Modern Language Review*, v. 15, n. 4, out. 1920, p. 353). Na Inglaterra, em 1408 o arcebispo Arundel teria proibido a leitura de Bíblias no inglês sem autorização episcopal.

<sup>84</sup> RIDDY, Felicity. “‘Women talking about the things of God’: a late medieval subculture”. In: MEALE, Carol. *Women and literature in Britain, 1150-1500*. NY: Cambridge University Press, 1996.

<sup>85</sup> “(...) prior and archbishop must thus have agreed that this form of lay piety would indeed refute heretics”. Ver: SALIH, Sarah. “Margery’s Bodies: Piety, Work and Penance”. In: ARNOLD, John H.; LEWIS, Katherine J. (Ed.). *A Companion to The Book of Margery Kempe*. Cambridge: D. S. Brewer, 2004, p. 163.

<sup>86</sup> “Perhaps Margery just missed the political mark” (DICKENS, op. cit. p. 175).

<sup>87</sup> “Margery had picked a perilous time to be wandering the country, dressed for effect, whilst spreading the word” (ARNOLD, op. cit. p. 80). Apontando o modo de Kempe em vestir-se, John Arnold faz uma referência ao momento em que ela narra ter adotado o uso de roupas exclusivamente brancas. Isso teria duas implicações importantes: em primeiro lugar, o uso de uma vestimenta ligada à concepção de virgindade e pureza que contrasta com o estatuto de Kempe como mulher casada e com filhos. Em segundo lugar, no ano de 1399 o rei Ricardo II teria efetivamente proibido a entrada na Inglaterra de um grupo religioso de pessoas que vestiam roupas brancas como sinal de grande santidade. Windeatt sugere que esse grupo estaria ligado aos flagelantes Albi ou Bianchi vindos da Itália para a França. Ver: WINDEATT, op. cit., p. 318. Ver também: SALIH, Sarah. “Staging conversation: the Digby Saint plays and *The Book of Margery Kempe*”. In: RICHES, Samantha; SALIH, Sarah (Eds). *Gender and Holiness: men, women and saints in late medieval Europe*. London: Routledge, 2002.

<sup>88</sup> BYNUM, 1984, op. cit.

devoção suspeita. Esses riscos fizeram da necessidade de elaborar uma *auctoritas* para si mesma fundamental – estratégia distinta de Julian de Norwich, como apontaremos adiante, que também vivia em meio aos tensionamentos religiosos mencionados, contudo a partir da reclusão como anacoreta.

Através de diferentes figuras clericais, Margery Kempe teceu na narrativa sua ortodoxia, sua legitimidade e um caminho para sua *auctoritas*. Esse apoio apareceu também através de outras figuras, como um vigário de Norwich quem de início questiona a ela: “como poderia uma mulher ocupar uma ou duas horas com o amor de nosso senhor?”<sup>89</sup>. Os limites de autoridade para falar sobre o divino são estabelecidos em consonância com as determinações de gênero. Foi no diálogo com ele que Margery Kempe citou outras referências literárias, Brígida da Suécia, para apontar como sua experiência nunca poderia ser encontrada nesses livros. A autoridade que concede à própria experiência é fundamental e é sobre ela que Kempe fala ao pároco para convencê-lo de sua devoção.

Ao fim do diálogo, uma aliança é forjada – ele “sempre ficou ao lado dela e, dentro dos seus poderes, a apoiou contra seus inimigos”<sup>90</sup> – defendendo-a, segundo conta, diante do próprio bispo quando foi necessário. É através da conversação sobre sua religiosidade, a fala negada às mulheres pelo pároco, que Kempe o convence de sua legitimidade e forja para si a autoridade sobre sua experiência na relação com o divino. Nesse sentido, é fundamental também a relação que estabelece com Julian de Norwich e como sua contemporânea fortalece a religiosidade de Kempe, garantindo sua ortodoxia. É no encontro de duas mulheres devotas, que tomam para si a palavra e a transmissão do saber, que Margery Kempe aprofunda sua *auctoritas*<sup>91</sup>.

Importante, ainda, o momento que narra seu encontro com o bispo de Worcester, Thomas Peverel. De acordo com o livro, em 1417 Kempe foi convocada a apresentar-se diante do bispo, um dos responsáveis pela condenação de heresia de John Badby de 1410. Peverel era familiar à cidade de Lynn, tendo vivido entre os frades carmelitas da cidade por volta de 1377. À época, o governante da cidade era John Burnham, pai de Kempe. Quando finalmente vai ao encontro do bispo, como teria sido ordenada, ele teria dito: “Margery, eu não a convoquei, pois eu sei bem que você é filha de John de Burnham de Lynn. Peço que não

---

<sup>89</sup> “what coud a woman ocupyn an owyr er tweyn owyrs in þe lofe of ower lord”. MS 61823, f. 19r.

<sup>90</sup> “(...) euer held w<sup>t</sup> hir & supportyd hir aʒen hir enmys in to hys powyr”. MS 61823, f. 20r.

<sup>91</sup> Momento que mencionamos na introdução deste trabalho.

fique brava, mas seja agradável comigo e eu serei agradável com você”<sup>92</sup>. A relação de cordialidade é imediatamente estabelecida após o bispo reconhecer em Kempe a filha de John Burnham.

Essa relação pode ser explicada pelo papel político e econômico desempenhado por ele na cidade de Lynn. De acordo com Kate Parker, “Margery nasceu em uma família de um dos mais poderosos e influentes homens em uma poderosa e influente cidade”<sup>93</sup>. Isso porque seu pai teria sido mercador, prefeito, comissário da paz, uma liderança dentro da proeminente guilda Trinity Guild<sup>94</sup> que estava envolvida no comércio local e internacional, funcionando também como fundo de empréstimo e influenciando diretamente na política local. Mais do que isso, o ano em que Peverel vivera na cidade de Lynn como carmelita, 1377, foi o marco de um dos primeiros conflitos estabelecidos entre John Burnham e o bispo de Norwich, Henry Despenser. As tensões se arrastariam até 1420, envolvendo inclusive atentados diretos contra o bispo e tentativas de mediação do conflito pelo rei.

Os primeiros embates começaram quando o bispo fechou uma escola de Lynn, movimento visto como uma afronta direta às aspirações dos mercadores locais para seus filhos. Lynn, como uma cidade que dependia do comércio, tinha nos mercadores sua elite local mais importante. Em algum momento entre 1406 e 1411 cinco dos prefeitos anteriores, que estiveram no cargo entre 1399 e 1406, foram acusados de gastar de forma irresponsável o dinheiro da cidade por conspiração contra o bispo e sem apoio da maioria. Na ocasião, em torno de vinte e três pessoas atacaram e perseguiram o bispo até o priorado, sitiando-o lá. John Burnham foi um dos acusados de participar do levante e de atuar contra o interesse comum da cidade.

De acordo com Kate Parker, sublevações contra uma elite da cidade haviam acontecido no ano de 1381 em várias cidades da região, como Norwich, mas não em Lynn. O que teria mudado, de acordo com a pesquisadora, foi a usurpação do trono em 1399 por

---

<sup>92</sup> “Margery · I haue not somownd þe for I knowe wel I now þ<sup>u</sup> art Iohn of Burnham namys dowter of lynne / I py þ<sup>e</sup> be not wroth · but far fayr w<sup>t</sup> me & I xal far fayr w<sup>t</sup> the” (Ibid., f. 53r).

<sup>93</sup> “Margery was born into the family of one of the most powerful and influential men in a powerful and influential town”. PARKER, Kate. “Lynn and the Making of a Mystic”. In: ARNOLD, John H.; LEWIS, Katherine J. (Ed.). *A Companion to The Book of Margery Kempe*. Cambridge: D. S. Brewer, 2004, p. 56.

<sup>94</sup> Em que teria o cargo de *alderman*. Esse sujeito tornava-se ao mesmo tempo “the chairman of the merchant bank, head of the town’s leading lay religious presence in the town, and first in its society” (Ibid., p. 119), tendo uma influência controladora sobre todos os aspectos da vida na cidade. Segundo Parker, na cidade o “primeiro cidadão” era o *alderman*, ainda que para representações externas o chefe representativo fosse o *mayor*, prefeito. Ver: PARKER, Kate. “A Little Local Difficulty: Lynn and the Lancastrian usurpation” In: HARPER-BILL, C (Ed.). *Medieval East Anglia*. Woodbridge: The Boydell Press, 2005.

Henrique IV, quem teria atritos pessoais com Despenser<sup>95</sup>. No ano de 1400 o rei chegou a confiscar os bens temporais do bispo por mais de um ano, o que incluía a cidade de Lynn – uma das poucas cidades inglesas episcopais<sup>96</sup>. Assim, é possível que os inefetivos esforços de Henrique IV em mediar o ataque ao bispo de Norwich tenham sido reflexos de seus conflitos pessoais com Despenser. Foi apenas com seu sucessor, Henrique V, que os conflitos se encerraram<sup>97</sup>.

De todo modo, as relações políticas locais envolvendo diretamente a família de Margery Kempe podem ter sido fundamentais para sua possibilidade de reivindicar uma autoridade – ou para sequer cogitá-la. O respeito de Peverel narrado na obra aparece diretamente vinculado à figura paterna de Kempe e é possível que outros tensionamentos tenham sido alavancados pela oposição de John Burnham a Despenser. A autora parece consciente da posição de poder que sua família conferia, introduzindo-a em diversos momentos no próprio livro<sup>98</sup> e utilizando-a para fortalecer sua atuação religiosa.

Os usos discursivos que Kempe faz dessas autoridades indicam uma tentativa de construir para si a legitimidade necessária para ser ela mesma uma *auctoritas*. Nos casos que mencionamos, os sujeitos (em sua maioria, clérigos) apoiaram sua forma devocional e aquilo que ela falava sobre o divino. No caso de Julian de Norwich essas instrumentalizações aconteceram de modo distinto. Menos do que apresentar testemunhas de sua autoridade, a autora estipulou repetidas vezes sua completa submissão à Igreja. Nesse sentido, não houve

---

<sup>95</sup> Em primeiro lugar, porque o bispo havia sido aliado de Ricardo II (usurpado) e permanecido como tal. Além disso, Despenser teria entrado em uma disputa de poder com John Gaunt, pai de Henrique IV, estabelecendo uma relação conflituosa entre os Lancaster e o futuro bispo.

<sup>96</sup> Ibid.

<sup>97</sup> Parker apontou alguns motivos para isso. Um desses foi o desgaste que a relação entre os prefeitos anteriores e a monarquia sofreu. Durante o governo do sucessor Henrique V, Lynn sofreu com sérios prejuízos econômicos fazendo com que os mercadores da cidade repensassem suas alianças. Nesse contexto econômico, os demais moradores de Lynn se aproximaram também do bispo. Foi sintomático como, em 1408, a cidade escolheu como clérigo da cidade William Asshebourne, opositor de Henrique IV e aliado de Despenser. Outros motivos envolveram o desgaste do conflito que se arrastava por muitos anos e o fato de que muitos envolvidos já haviam morrido, incluindo-se Henry Despenser. Ver: PARKER, op. cit.

<sup>98</sup> Esse aspecto pode ser observado no momento em que confronta seu esposo, episódio apresentado logo no segundo capítulo do livro. Na ocasião, John Kempe teria se queixado das vestes da esposa, pedindo-a que largasse seu orgulho. Como resposta, Margery afirmaria ter vindo de uma família digna e ele nunca deveria ter-se casado com ela. Observamos, portanto, outro momento em que ela apresenta na narrativa a autoridade que sua família carregava e que, por vezes, era transportada para ela mesma. Por outro lado, nem sempre a menção a seu pai teve resultados positivos para Kempe. No capítulo quarenta e seis, é levada diante do governante de Leicester, John Arnesby, quem questiona de onde ela vinha e quem era seu pai. Na ocasião, Kempe narra ter contado como vinha de Lynn e quem era seu pai, descrito como quem havia sido prefeito da cidade por cinco vezes e também um *alderman* da guilda. Como resposta, o governante a acusa de ser uma falsa lolarda e manda prendê-la. Nessas ocasiões, podemos questionar se a reputação de John Burnham não apenas foi insuficiente para protegê-la, como pode ter contribuído para sua fragilidade. Ver: KEMPE, op. cit.

necessariamente uma elaboração discursiva de uma *auctoritas* própria, estando vinculada e sobretudo subordinada à Igreja.

É o que acontece no capítulo do ST em que reivindica para si a possibilidade falar sobre Deus a despeito de ser uma mulher, mencionado em nosso primeiro capítulo. Nesse mesmo trecho, em que parece Julian construir para si mesma a autoridade narrativa necessária para falar, ela vincula-se imediatamente à Igreja: “mas em todas as coisas eu vivo como a Santa Igreja ensina (...) Eu não entendi nada que me afaste do verdadeiro ensinamento da Santa Igreja”<sup>99</sup>. Desse modo, mesmo que tenha exigido o direito à palavra, esta não se desvincula em qualquer momento dos ensinamentos ortodoxos. É uma relação ambígua, mas não contraditória: Julian de Norwich toma a palavra, frisando, contudo, como seu espaço de enunciação pertence em última instância à Igreja. Deseja falar, mas isso não implica necessariamente em um esforço discursivo por construir uma autoridade própria.

E mesmo quando apoia-se nos ensinamentos passados de modo direto por Cristo, sem intermediários, Julian de Norwich reforça como essa relação imediata não era incompatível à sua submissão à Igreja. No capítulo treze do ST, narra uma visão em que Cristo teria lhe informado tudo o que ela precisava saber, segundo ela mesma conta, mas complementa: “não estou dizendo que não preciso de mais ensinamento, pois nosso senhor, com essa visão, deixou-me para a Santa Igreja”<sup>100</sup>, declarando estar disposta a se submeter aos ensinamentos clericais. Há um cuidado discursivo constante com os limites da ortodoxia. As fronteiras entre formas devocionais e a própria heresia não eram completamente claras, de modo que reforçar sua crença nas doutrinas era fundamental.

No LT essa relação com a Igreja aparece em um número maior de vezes, reforçando não apenas sua vontade de viver sob esses ensinamentos como o fato específico de que as visões espirituais retratadas ali não eram incompatíveis com a doutrina clerical. Essa fórmula aparece em diversas passagens e seria mesmo repetitivo mencioná-las em grande número. De todo modo, a revelação que ela recebia e transmitia na obra estava em acordo absoluto com os ensinamentos ortodoxos. Esse é um elemento importante, na medida em que Julian legitimou não somente a si mesma como também sua narrativa. A garantia de verdade e de ortodoxia de suas visões implicaram diretamente na mesma garantia para o texto, uma vez que sua

---

<sup>99</sup> “Bot in alle thinge I lyeve as haly kyrke techis. (...) I understode never nathing therein that stonnes me ne lettes me of the trewe techinge of halye kyrke”. JULIAN OF NORWICH, op. cit., p. 75.

<sup>100</sup> “I saye nought that me nedes na mare techinge. For oure lorde, with the shewing of this, hase left me to haly kyrke”. Ibid., p. 91.

narrativa tinha por objetivo específico transmitir o conteúdo dessas visões – que estariam, por sua vez, de acordo com os ensinamentos clericais.

Para isso, Julian de Norwich apresenta uma questão central. Segundo ela, haveria três coisas nas quais a humanidade repousa e pelas quais Deus é venerado. Em primeiro lugar, o uso da razão natural humana; em segundo lugar, os ensinamentos gerais da Santa Igreja; em terceiro, o trabalho interior da Trindade<sup>101</sup>. Essa fórmula é particularmente importante para sua autoria, uma vez que une os três elementos dos quais ela, enquanto autora, fez uso para a composição da obra. Sua razão, os ensinamentos clericais e a atuação divina são os pilares para a escrita de *Revelations* e o uso de um não impediria a atuação dos demais<sup>102</sup>.

A Igreja, contudo, não está isenta de outra hierarquia e não é suficiente em si mesma. Julian de Norwich indica isso ainda no ST, quando fala como as pessoas esquecem ou não compreendem verdadeiramente a principal mensagem de que Deus é todo amor. Essa ignorância é um problema para aqueles que amam Deus: “quando começam a odiar o pecado, e corrigi-los de acordo com os ensinamentos da Santa Igreja, ainda assim um medo permanece”<sup>103</sup> e eles tomam esse medo por humildade, mas na verdade seria ignorância e fraqueza. Estar sob as leis da Igreja não é o bastante para fazê-los compreender a mensagem fundamental de Deus como sendo amor<sup>104</sup>.

A abertura que constrói para indicar que os ensinamentos do clero não são suficientes para dar conta de toda a mensagem divina é o que, em certa medida, justificaria suas revelações. No LT, a autora narra como foi somente então – a partir da relação conjunta entre visão espiritual e a reflexão intelectual sobre elas (tanto corporal quanto espiritual) – que pôde compreender a verdadeira mensagem divina. Portanto, foi apenas na junção dos três elementos de compreensão (razão, Igreja e Espírito Santo) que chegou à totalidade do

---

<sup>101</sup> “By thre thinges man stondesth in this life, by which three God is wurshipped and we be sped, kepte, and saved. The furst is use of mannes kindly reson. The seconde is the comen teching of holy church. The third is the inwarde gracious werking of the holy gost. And theyse thre be alle of one God”. JULIAN OF NORWICH, op. cit., p. 371.

<sup>102</sup> É distinto, por exemplo, do caso de Marguerite Porete - autora do século XIII já mencionada. Para Porete, o uso da razão geraria necessariamente um distanciamento em relação à palavra divina e por isso não deve ser utilizada. Sobretudo, é o clero quem faz uso dessa razão instrumental e que os desvirtua da verdadeira união com Deus. Nesse sentido, os dois primeiros pontos que Julian de Norwich valoriza são rejeitados por Marguerite Porete. Ver: PORETE, Marguerite. *Le Miroir des Âmes Simples et Anéanties*. Traduzido por Max Huot Longchamp. Paris : Albin Michel, 1984.

<sup>103</sup> “(...) when thay begin to hate sinne, and to amende tham by the ordinance of holye kyrke, yit there dwelles a drede”. JULIAN OF NORWICH, op. cit., p. 117.

<sup>104</sup> Esse é um elemento que aparece também no LT (porém ausente da versão anterior) no momento em que Julian de Norwich estabelece uma diferença - e uma hierarquia - entre o julgamento humano e o divino. Mais especificamente, entre o baixo julgamento ensinado pela Igreja e o alto julgamento ensinado por Deus. Ela reforça como não poderia abandonar o baixo julgamento, mas ainda assim estabelece como ele não é suficiente em si mesmo. Ibid.

ensinamento de Deus, dentro dos limites possíveis à humanidade. Do mesmo modo, indicou como suas visões não seriam o bastante para sugerir uma devoção melhor do que os demais cristãos. Isso implicaria em uma autoridade que é distinta exatamente na medida em que parte dos três pontos necessários. Nesse sentido, sua *auctoritas* não é superior nem mesmo independente em relação à Igreja, porque se serve dela e a ela se submete.

Ainda assim, é possível observar outros momentos da narrativa em que a autora se distanciou dos ensinamentos clericais, introduzindo no texto pequenos tensionamentos. Um desses momentos é marcado no capítulo trinta e três do LT, quando Julian fala de uma visão recebida sobre o inferno e o purgatório. Nesse momento, aponta como sua revelação foi de bondade, havendo pouca menção sobre o mal. A ausência desse elemento no inferno e no purgatório a aproximaria perigosamente de heresia<sup>105</sup>. Desse modo, é importante observarmos como no mesmo capítulo a autora acrescenta: “ainda assim não fui retirada de um único ponto da fé que a Santa Igreja me ensina a acreditar”<sup>106</sup>. Preocupação semelhante que institui ao falar sobre os intermediários. No sexto capítulo do LT, a autora reivindica uma relação imediata com Deus, sem mediadores – “é mais venerável a Deus, e mais encantador, que rezemos fielmente a ele (...) do que se o fizermos através de todos os intermediários que o coração possa pensar”<sup>107</sup>, pois isso seria insuficiente. O que Julian de Norwich defende nesse ponto poderia tornar-se também herético: rejeitar os intermediários no contato com Deus era de certo modo rejeitar a função fundamental do clero. Na sequência do capítulo, contudo, a autora admite alguns intermediários possíveis, como Maria e outros santos. Há o cuidado evidente em não ultrapassar um limite incerto. Novamente, a preocupação com a heresia – que se torna explícita no LT – é melhor entendida à luz dos conflitos religiosos que cresciam na Ânglia Oriental a partir dos anos finais do século XIV.

Ainda que fosse uma mulher reclusa, vivendo na cela da igreja de St. Julian, era fundamental atestar sua ortodoxia. Mesmo como anacoreta, Julian de Norwich havia sido uma mulher tomando o papel de intermediária em relação a Deus e transmitindo essa mensagem no vernacular. Esses três elementos: uma mulher aproximando-se da pregação, a eliminação

---

<sup>105</sup> Em nota, A. C. Spearing menciona como esse é inclusive um dos momentos em que ela é mais insistente na completa aceitação dos ensinamentos da Igreja. Ver: SPEARING, A. C.. *Notes*. In: JULIAN OF NORWICH. *Revelations of Divine Love*. Traduzido por Elizabeth Spearing. London: Penguin Books, 2004.

<sup>106</sup> “(...) yet I was not drawn therby from ony point of the faith that holy church techeth me to beleve”. JULIAN OF NORWICH, op. cit., p. 225.

<sup>107</sup> “it is more worship to God, and more very delite, that we faithfully pray to himselfe (...) then if we made all the meanes that hart may thinke. For if we make all these meanes, it is to litle and not ful worshippe to God”. Ibid., p. 143.

do intermédio clerical e a transmissão vernacular desses saberes poderiam constituir em si mesmos riscos para a ortodoxia da autora.

Outro elemento importante a destacarmos é a instrumentalização distinta dessas figuras de autoridade. Julian de Norwich apoia-se na Igreja como um todo, como uma comunidade indistinguível que corresponde às próprias noções de subjetividade que ela elabora – a autora vinculou, em diversas passagens, a si mesma com a comunidade cristã. Margery Kempe, por sua vez, apoia-se em figuras específicas do clero. Escolhe alguns sujeitos singulares para fortalecer sua legitimidade, diversos deles ligados à perseguição aos considerados hereges na região. Não é a comunidade que resguarda sua legitimidade, mas algumas figuras de autoridade.

Diferentemente de *Revelations of Divine Love*, o livro *The Book of Margery Kempe* apresenta conflitos recorrentes com o clero e com a Igreja em uma disputa por autoridade, assim como outras figuras de governo – é o que ocorre, segundo a narrativa, em Leicester ao ser levada para responder por seu comportamento. Em meio a diversos clérigos e leigos presentes, destacamos o prefeito da cidade que a confrontou, questionando por que usava roupas brancas e acusando-a de querer seduzir as esposas da cidade para longe. Kempe narra ter respondido: “‘senhor’, ela disse, ‘você não ouvirá da minha boca por que eu ando em roupas brancas, você não é digno de ouvi-lo. Mas, senhor, eu direi aos dignos clérigos de boa vontade, através da confissão’”<sup>108</sup>. É importante notar aqui os conflitos que estabelece com essa autoridade que ameaça sua legitimidade e por isso o contesta diretamente. Poder, como um campo de conflito, é também disputado por ela. É sobretudo através do jogo com essas correlações de forças que Kempe os confronta. Em outras palavras, joga com as autoridades a fim de favorecer sua própria causa e *auctoritas*.

Esses embates podem ser observados também em outro momento. Em peregrinação a Roma, narra como um padre (seu conterrâneo) teria falado coisas terríveis sobre ela. A resposta da autora às acusações teria sido de que: “a causa de sua malícia era porque ela não iria obedecê-lo. E ela sabia bem que era contra a saúde de sua alma obedecê-lo como ele gostaria que ela fizesse”<sup>109</sup>. O único motivo para os ataques seria a insubordinação de Margery Kempe em obedecê-lo, relação de hierarquia a qual ele não teria legitimidade para requisitar. A autoridade autônoma da autora é justificada pelo que sentia em sua alma – um

---

<sup>108</sup> “Syr sche seyth 3e xal not wetyn of my mowth why I go in white clothys / 3e arn not worthy to wetyn it · / but ser I wil tellyn it to þes worthy clerkys / w<sup>t</sup> good wil be þ<sup>e</sup> maner of cōfessyon”. MS 61823, f. 56r.

<sup>109</sup> “(...) þe cawse of hys malyce was · for sche wold not obeyn hym / & sche wist wel it was a geyn þe helth of hir sowle for to obeyn hym as he wolde þat sche xulde a don”. MS 61823, f. 41v.

saber que, em geral, era adquirido através de Cristo embora ela não o mencione diretamente nessa passagem. Sua recusa em obedecer está entrelaçada a uma *auctoritas* que não estaria abaixo do clero – diferentemente do que observamos em *Revelations*.

Contudo, é o capítulo cinquenta e dois da obra que consideramos um dos momentos mais emblemáticos para compreender os esforços de Kempe em construir para si mesma uma autoridade (para além das marcas de santidade que mencionamos no primeiro capítulo).

Segundo o livro, ela teria saído em peregrinação até a cidade de York onde foi enviada para o arcebispo, Henry Bowet, para ser interrogada. Na ocasião, um dos clérigos teria contado o que ouviu falar: que Margery Kempe era perversa. Diante dessa acusação, ela teria respondido “senhor, assim eu ouvi que você é um homem perverso e se você é tão perverso quanto dizem, você nunca entrará no céu”<sup>110</sup>. Há um esforço discursivo evidente de colocá-la em uma equivalência a essas figuras para confrontá-las em suas acusações. Esse conflito constituindo para si uma *auctoritas* própria se dá especialmente quando o arcebispo ordena a ela que parasse de ensinar (e poderíamos sugerir, pregar) em sua diocese<sup>111</sup>. Diante disso, Margery Kempe responde que não faria o juramento “até o momento em que o papa e a Santa Igreja ordenem que nenhum homem deverá ser tão ousado para falar sobre Deus”<sup>112</sup>. Mais do que isso, menciona ainda diretamente o Evangelho, sobre como uma mulher que teria ouvido Cristo pregar foi até ele, abençoando-o, a que Cristo teria respondido: “assim serão aqueles abençoados que ouvem a palavra de Deus e a mantêm’. E assim, senhor, penso que os evangelhos me dão licença para falar sobre Deus”<sup>113</sup>. Através de autoridades superiores ao arcebispo – como o papa, a Igreja ou a própria palavra de Cristo nos Evangelhos – Margery Kempe recusa submeter-se à ordem do arcebispo. Recusa, também, o silêncio.

Nesse ponto, podemos compreender as formas distintas com que Julian de Norwich e Margery Kempe instrumentalizaram a possibilidade de enunciação. A primeira, em *Revelations of Divine Love*, reivindicou a fala sobre o divino a despeito de ser uma mulher. Contudo, e à diferença de Kempe, não observamos em Julian de Norwich um argumento de contraponto que se esforce em construir para si mesma uma *auctoritas* capaz de justificar essa

---

<sup>110</sup> “Ser so I her seyn þ<sup>t</sup> 3e arn a wikkyd man / And 3yf 3e ben as wikkyd as men seyn 3e xal neuer come in heuyn”. Ibid., f. 60v.

<sup>111</sup> “þow schalt sweryn þ<sup>t</sup> þ<sup>u</sup> xalt techyn ne chalengyn / þ<sup>e</sup> pepil in my diocyse”. Ibid., f. 60v.

<sup>112</sup> “vn to þe tyme þ<sup>t</sup> þe pope & holy chirche hath ordeynde þ<sup>t</sup> no man schal be so hardy to spekyn of god”. Ibid.

<sup>113</sup> “so ar þei blissed þ<sup>t</sup> heryn þ<sup>e</sup> word of god and kepyn it / And þer for sir me thynkyth þ<sup>t</sup> þe gospel 3euyth me leue to spekyn of god”. Ibid.

decisão. Apoiou-se no divino, mas não enfrentou o clero ou a Igreja, assim como não traçou uma trajetória santificada para si<sup>114</sup>.

É importante também o uso que Margery Kempe fez de algumas autoridades literárias para autorizar-se. Em primeiro lugar, as Escrituras: é através delas que legitima seu espaço de enunciação. Além disso, fez uso também do latim no texto em um momento específico de conflito. A narrativa conta como alguns companheiros de viagem teriam se enfurecido com os acessos de lágrimas da autora, chamando-a de hipócrita e outras ofensas. Em resposta, “ela, para justificar-se, leu as escrituras contra eles, versos dos salmos “*Qui seminant in lacrimis*’ (...)”<sup>115</sup>, de modo que ficaram ainda mais bravos, abandonando-a. É central como se contrapõe às figuras masculinas, usurpando delas a própria linguagem através do latim. Não somente, a citação advém diretamente dos salmos e portanto de outra autoridade literária. Há uma inversão fundamental entre os papéis de gênero: do disciplinamento silencioso da mulher que, quando fala, o faz no vernacular para a tomada do latim usado contra as personagens masculinas e autorizando ao mesmo tempo seu comportamento.

Ainda que não mencione diretamente como está apoiada nessas narrativas bíblicas, Julian de Norwich também faz uso recorrente dessa forma de autoridade. Quando falava a respeito da compreensão da grandeza de seu criador diante de sua pequenez como criatura, Julian disse que esse saber “fez ela dizer humildemente ao anjo Gabriel ‘veja-me aqui, serva de Deus”<sup>116</sup>. A referência indireta diz respeito à passagem bíblica de Lucas 1:38. Esse modelo de citação não é acompanhado por qualquer referência que sugira a Bíblia. Julian de Norwich se apropria desses textos sem precisar justificar o porquê de fazê-lo – isso altera os modos com que a referência trabalha em favor de sua autoridade. Margery Kempe cita diretamente os Evangelhos em um esforço mais evidente de usá-los como forma de legitimar-se: é preciso tornar *evidente* que ela domina essa literatura e faz uso da mesma. Julian de Norwich não segue esse tipo de instrumentalização, ainda que use os mesmos textos<sup>117</sup>.

---

<sup>114</sup> No mesmo julgamento, Kempe foi confrontada por outro clérigo sobre uma fábula perniciosa que estaria contando a respeito do clero e seus comportamentos desviantes. Ao fim, o arcebispo de York teria aprovado a fábula de modo que, na narrativa, o clérigo vê-se obrigado a pedir por desculpas. Margery Kempe não apenas reivindica um campo de fala, como autoriza-se a falar a partir de uma *auctoritas* que supera em alguns momentos a dos clérigos presentes.

<sup>115</sup> “(...) sche for to excusyn hir selfe leyd scptur a geyn hem versys of þ<sup>e</sup> sawter · Qui semnt in lacmis (...) [þan wer þei wel wroþer / & seyð / þ<sup>t</sup> sche xulde no lengar gon in her cūpany]” (MS 61823, f. 114r)

<sup>116</sup> “made hir for to<sup>o</sup> saye mekelye to the angelle Gabrielle: ‘Lo me here, Goddes handmaidene.’” (JULIAN OF NORWICH, p. 71), referência a Lucas 1:38.

<sup>117</sup> “She avoids the outward trappings of learning - the use of Latin, of technical terminology, of citations of authority - in order to share her own meekness with her readers and with a God whose power is exercised through womanly meekness (...)”. SPEARING, A. C. “Introduction”. In: JULIAN OF NORWICH. *Revelations of Divine Love*. London: Penguin Books, 1998, p. xviii.

Embora não fosse incomum a ausência de referências no medievo, o que nos interessa aqui é como essa opção funciona para que não haja uma tentativa de construir para si uma *auctoritas* baseada nas citações como Kempe fez. É possível que Julian de Norwich tenha optado por essa forma porque seus leitores não precisariam da referência explícita; contudo, acreditamos que a ausência de referências (inclusive de outras autoridades) se deu em especial porque Julian *não precisaria* fazê-lo diante da configuração de autoridade que possuía.

### III. Conclusão do capítulo

Para construir-se como *auctor*, era preciso dispor sobretudo de outra qualidade fundamental: a *auctoritas*. Assim, dominar a própria narrativa exigia antes de tudo tornar-se uma figura de autoridade: um sujeito digno de fé e de obediência, capaz de acessar poderes legitimados. Na antiguidade, *auctor* seria aquele capaz de garantir a verdade sobre o que fala e o direito de transmiti-la, enquanto à autoridade caberia a capacidade de garantir a credibilidade do testemunho. Na aproximação com a fé cristã, a *auctoritas* passou a indicar também a hierarquia de autoridades cujo ponto mais alto estaria em Deus. Durante o medievo, a autoridade englobaria também uma relação estilística com o texto, como a capacidade de apropriar-se dos usos literários normativos. Um exemplo desses usos está no *topos* da humildade, instrumentalizado tanto por Julian de Norwich como Margery Kempe. De diferentes modos, seja submetendo-se à Igreja ou entendendo-se como criatura, as autoras apresentaram-se pela ótica da *humilitas*, resguardando-se dos riscos de heresia e indicando o domínio que possuíam das regras literárias do período.

A autoridade no medievo esteve profundamente vinculada aos autores clássicos ou considerados cânones, como Agostinho e Aristóteles. A partir do século XII, essa relação mudaria, passando a permitir também autores contemporâneos como figuras de autoridade, desde que fossem dignos de fé e de obediência. Ainda que o autor não possuísse em si mesmo autoridade, ele poderia conjurar uma – para legitimar-se e para garantir a legitimidade do próprio texto.

Contudo, destacamos como certos sujeitos conseguem reproduzir os significantes de determinado discurso, mas não necessariamente a codificação de seu valor. Portanto, poderiam fazer uso de instrumentalizações semelhantes para constituir autoridade, sem necessariamente ser capaz de reproduzir para si a mesma *auctoritas*. É o caso de mulheres que acessaram a escrita, aprofundado pela escrita em suas línguas vernaculares que não carregavam em si qualquer *auctoritas* – caso do latim.

Outra mudança identificada a partir do século XII foi a emergência da *ratio* com um prestígio maior ou equivalente ao da autoridade. Entretanto, é importante observarmos que a *ratio* tem seu lugar de produção nas universidades, espaço marcadamente masculino. Tanto a *auctoritas* baseada no latim, no uso de outras figuras de autoridade ou na configuração de si enquanto um modelo a ser seguido esteve vinculada em diferentes níveis ao masculino. Essa aproximação era fundamentada, ainda, pelo discurso clerical diante da fala feminina como um espaço de enunciação potencialmente perigoso devendo ser regido pelo masculino, controlado e subordinado a locais específicos de fala disciplinada.

Neste capítulo, apontamos alguns aspectos distintos de como as autoras se relacionaram com a autoridade necessária para comunicar-se – através da fala em espaços públicos ou da própria escrita. Para isso, apontamos a instrumentalização de autoridades literárias e as relações estabelecidas com outras figuras de autoridade (o escriba, Cristo, a Igreja e o clero de modo amplo) em apoio ou tensionamento.

Margery Kempe utilizou-se discursivamente dessas figuras de *auctores*-autoridades para fundamentar seu texto e seu comportamento, como Marie d’Oignies ou Richard Rolle. Esses usos, contudo, ressaltavam a importância maior da experiência tida diretamente através do divino, reforçando o papel intermediário que desempenha e que é distinto dos demais cristãos. O uso dessas autoridades aparece também em relação às Escrituras e como Kempe fez uso desse texto que carrega, em si mesmo, *auctoritas* para legitimar o próprio comportamento e autorizar-se a falar. No caso de Julian de Norwich, as referências propriamente literárias se limitam às passagens bíblicas em um sentido distinto de Margery Kempe. Quando indica, indiretamente, essas passagens no próprio texto, Julian não o faz para confrontar outra autoridade senão para reforçá-la ou complementá-la.

Em relação ao escriba, este desempenha um papel importante especialmente para a construção de *The Book*, de forma colaborativa. Enquanto ferramenta literária, poderia servir como forma de controlar o texto – esforço que ambas as autoras fizeram. Sobre a autobiografia de Margery Kempe, o escriba desempenhou um papel central para sua autoridade, atuando como testemunho da santidade e da legitimidade da autora. A *auctoritas* de Kempe também poderia ser construída a partir do papel que desempenhou em relação à mensagem divina, de modo que a autoridade do clérigo como escriba não necessariamente ultrapassou sua *auctoritas* como intermediária de Deus. Julian, por sua vez, desenvolveu uma *persona* em seu texto que desempenhou as funções de escriba para regular a escrita. Em outras palavras, especialmente na versão curta de *Revelations*, ela mesma atuou como escriba

de sua narrativa e em relação à mensagem divina também. Julian de Norwich compreendia o exercício narrativo e as regras que o orientam, não sendo preciso um escriba externo para desempenhar essa função.

Outro aspecto fundamental para garantir a autoridade de seus textos e de si mesmas está ligado à emergência do movimento reformador de John Wycliff na Ânglia Oriental. Considerado herético, o movimento lolardo pôs sob questionamento diversos comportamentos e doutrinas clericais, sobretudo o acesso feminino à pregação e à leitura vernacular da Bíblia. Tanto Margery Kempe quanto Julian de Norwich escreveram suas obras no vernacular, reivindicaram espaços de fala sobre o divino (na peregrinação ou na escrita) e demonstraram domínio sobre textos bíblicos que, naquele contexto, poderia incorrer em riscos para elas. A garantia de ortodoxia teria sido central para que as autoras pudessem se legitimar e desempenhar uma função de autoridade possível.

Sobretudo, acreditamos que foi durante o aumento dos conflitos e das suspeitas em relação ao pensamento wycliffiano que Julian de Norwich teria composto a segunda versão de sua obra, um texto cuja vinculação à ortodoxia da Igreja é frequentemente repetido e reatualizado na narrativa. Do mesmo modo que a anacoreta devia estar ciente dos conflitos religiosos, Margery Kempe indica também uma preocupação com esse fenômeno. Em diversas passagens do texto, conta ter sido acusada de heresia lolarda e menciona diferentes personagens importantes do conflito, em especial o arcebispo Thomas Arundel.

Os modos com que usa essas figuras de autoridade para legitimar seu texto – mesmo diante das provações<sup>118</sup> – são fundamentais para construir a própria *auctoritas*. Arcebispos e bispos são retratados em *The Book* como aqueles que atestaram a ortodoxia de Margery Kempe através de imposições da autora como devota legítima e autorizada – seja por Cristo, seja pela instrumentalização das narrativas bíblicas que funcionam como elemento de *auctoritas*. Os usos que faz da própria família também reforçam sua posição dentre as relações de poder conflitantes do período. É em especial através da figura de seu pai, John Burnham, que elabora sua distinção. Contudo, ele havia sido marcado não apenas pela atuação mercantil e política da cidade de Lynn como pelo conflito estabelecido com o bispo Henry Despenser. É possível que esses desafetos tenham influenciado diretamente na relação de Margery Kempe com o clero – marcada também por diversos confrontos.

---

<sup>118</sup> Importante lembrarmos que, como uma narrativa que se aproxima da hagiográfica, os momentos de privação e de ameaças constituem parte do *topos* literário para construir sua santidade.

É importante, ainda, a relação que Kempe estabelece com Julian de Norwich, uma vez que o encontro de ambas em *The Book* estabelece o apoio mútuo entre mulheres devotas que estabelecem para si o papel de transmissão do saber. Sobretudo, trata-se do encontro de duas mulheres que reivindicaram autoria e espaços próprios de enunciação, garantindo legitimidade de fala e de devoção uma à outra.

Julian de Norwich, por sua vez, apoiou-se fundamentalmente na autoridade da Igreja para garantir a ortodoxia de sua escrita. Através da submissão aos ensinamentos clericais, legitimou sua devoção e sua narrativa. Desse modo, elaborou três pilares sobre os quais a religiosidade (e a própria humanidade) repousa: a razão humana; os ensinamentos da Igreja; a intervenção da Trindade. Na medida em que os três aspectos são necessários para se aproximar dos ensinamentos de Deus, Julian de Norwich justifica as revelações que recebe e que busca transmitir. A intervenção divina é essencial e os ensinamentos clericais não poderiam ser ignorados; contudo, é preciso ainda o terceiro elemento da razão humana para conhecer-se e conhecer Deus. Seu papel em transmitir as visões e refletir sobre elas torna-se, desse modo, central.

É em especial a partir da versão longa de *Revelations*, revisitada pela autora, que esse exercício é possível. Julian de Norwich atua menos como aquela que vê, como aquela que compreende o que viu através de sua razão humana – a fim de transmitir não apenas a visão como a mensagem que essa visão verdadeiramente carrega. Ainda assim, a autoridade que adquire pela reflexão sobre as revelações não é superior à *auctoritas* da Igreja, na medida em que se submete a ela e faz uso complementar de seu saber.

Ambas estiveram inseridas em diferentes campos de disputa por poder e por *auctoritas*. Margery Kempe instrumentalizou distintas autoridades (divina, terrenas e literárias) para favorecer sua forma devocional, construindo em seu discurso uma *auctoritas* própria. Como santa, como amada por Cristo e de acordo com as próprias Escrituras autorizou-se a falar e instituiu para si um espaço possível de enunciação. Na narrativa, através de distintas ferramentas discursivas, Kempe legitimou uma conversação feminina, leiga e indisciplinada que trata sobre o divino com uma propriedade semelhante (por vezes superior) às autoridades clericais masculinas.

Julian de Norwich apresentou uma relação distinta com a *auctoritas*. Em seu texto, não elaborou formas de autoridade sobre si como uma figura digna de fé e de obediência. Mesmo os usos que fez sobre autoridades literárias são menos explícitas e evidentes como no caso de sua contemporânea. *The Book* reúne estratégias variadas de autorizar-se, enquanto

*Revelations* apoia-se sobretudo na submissão à Igreja e na garantia de verdade da mensagem que transmite. Apoia-se no divino, mas não confronta outras autoridades para legitimar-se, assim como não traça uma trajetória santificada para si.

Esse é um aspecto fundamental para as distintas instrumentalizações da *auctoritas* e da autoria por Julian Norwich e Margery Kempe e podemos compreendê-la a partir das distintas subjetividades entre elas. Como discurso e campo de disputa, a possibilidade de tomar a palavra esteve associada diretamente aos lugares sociais que esses sujeitos ocuparam. Nesse caso, é importante atentarmos sobre como as autoras circularam na mesma região geográfica e no mesmo período, mas os esforços por legitimação de si se distinguiram diante de um aspecto fundamental: Margery Kempe foi uma mulher leiga e, desse modo, muito mais vulnerável às acusações de heresia e muito mais distante da *auctoritas* – mesmo da *autorité* vernacular. Julian de Norwich, para além das suposições sobre uma vida no mosteiro, havia adotado a reclusão dentro de uma cela da igreja de Norwich. Mais do que isso, no período em que compõe sua obra ela já era reconhecida como um modelo de devoção. Em *The Book*, a autora é procurada por Margery Kempe como uma figura capaz de prover aconselhamentos religiosos. Não discutimos aqui se esse encontro efetivamente ocorreu: o que nos interessa é sobretudo como Julian de Norwich foi considerada uma autoridade suficiente para ser mencionada na obra como tal. Não somente, os próprios testamentos dirigidos à “anacoreta de Norwich” entre o fim do século XIV e o início do XV apontam também para essa figura religiosa de destaque local – aspecto fundamental para as relações estabelecidas com a *auctoritas* e com suas funções autorais.

Se pensarmos na escrita autorizada como um código a que nem todos acessam, é importante compreendermos quais os critérios que favoreciam essa exclusão. Nesse sentido, a instrumentalização das autoridades dependeu em grande medida de como as autoras estiveram ou não inseridas em espaços e em relações de poder. Julian de Norwich, como uma figura de autoridade local reconhecida, precisava fazer uso das mesmas instrumentalizações de *auctoritas* que sua contemporânea, uma mulher leiga que abandonou o matrimônio terreno para peregrinar e falar publicamente sobre Cristo?



## CONCLUSÃO

Quando iniciamos essa dissertação a pergunta central para orientá-la dizia respeito às possibilidades de enunciação de mulheres. Diante das relações específicas de gênero no medievo elas poderiam acessar quaisquer espaços de fala? Sobretudo, poderiam acessar esse comunicar-se através especialmente da autoria? Essa pergunta, por sua vez, esteve ligada diretamente às exigências necessárias no medievo para tornar-se *auctor* de modo que autoridade e articulações de gênero determinaram diretamente essas possibilidades. Por outro lado, as próprias concepções de subjetividade - do eu e do outro - foram necessárias para compreender a instrumentalização da autoria e a reivindicação da fala.

Nesse sentido, a análise partiu do campo discursivo cuja formação e efeito dependem do sujeito que fala, da posição de poder que ocupa e do contexto institucional em que se insere; por fim, das próprias instrumentalizações distintas que o sujeito faz de outras fórmulas discursivas. Esses aspectos são sobretudo importantes para compreendermos o estatuto de autoria, uma vez que dependia exatamente das relações de poder nas quais estava inserido e da capacidade de articular outras autoridades em seu texto.

Lembremos que para tornar-se *auctor* era preciso ser uma figura de autoridade – no medievo, o texto pôde se configurar como autoridade também. Para tanto, era preciso dominar a *auctoritas* a partir de diversos elementos. Em primeiro lugar, era preciso ser um sujeito digno de fé e de obediência, um modelo a ser seguido e capaz de acessar poderes legitimados. Sendo digno de fé e de obediência, esse sujeito deveria ser capaz de aferir também uma noção de verdade àquilo que enuncia. Em segundo lugar, era preciso ter um domínio da própria narrativa e das regras literárias e estilísticas do período. Nesse sentido, um aspecto fundamental para garantir a autoridade do texto estava na recorrência a outras *auctoritas*. Exemplos estão nas figuras canônicas que deveriam ser citadas, respeitando especialmente as hierarquias estabelecidas pelo cristianismo e que tinham em Deus a figura do *Auctor* maior. A obediência a outras normativas literárias era também importante, como o uso de *topos* da humildade, alinhamento às regras do gênero narrativo que compunham ou o uso de determinados estilos retóricos. A partir do século XII, as possibilidades de *auctoritas* para configurar uma autoria se expandiram. Se o latim era uma exigência incontornável, as narrativas vernaculares ganharam espaço e, com elas, a possibilidade de seus autores se tornarem também figuras de *autorité*.

De todo modo, instala-se um jogo em que o discurso é ao mesmo tempo instrumento das relações de poder e seu efeito. As disputas por poder, sobretudo em relação à escrita e ao gênero nesse caso, utilizam-se de diferentes discursos para constituírem uma vontade de verdade. Para delimitarem, em outras palavras, aquilo que está dentro do campo da verdade e aquilo que lhe escapa, normatizando saberes. Por outro lado, os discursos também geram efeitos nas relações de poder, podendo reforçá-las ou desestabilizá-las. É possível introduzir, naqueles, tensões que abalam as relações de poder a partir das quais o discurso foi instituído em primeiro lugar. Esses elementos são fundamentais para compreendermos as possibilidades de enunciação feminina no século XIV.

Desse modo, o discurso *produz* poder – entendendo-o como um jogo de disputas, uma multiplicidade de correlações de forças<sup>1</sup>. Da mesma maneira, abre brechas e fornece ferramentas para debilitar as relações de poder produzidas por ele. Nesse sentido, o acesso de mulheres à escrita e como elas compreenderam a própria função autoral relaciona-se diretamente às duas potencialidades do discurso. Reforçam os limites instituídos por um determinado discurso ao fazer uso de regras semelhantes de produção – utilizam as mesmas normas que definem a possibilidade de autoria. Lembremos como tanto Julian de Norwich quanto Margery Kempe apoiaram-se em obras de autoridade para a elaboração de seus textos. Por outro lado, os debilitam na elaboração de autoria e de autoridade que geram outras relações de poder diretamente ligadas ao gênero. Diante do discurso clerical que forja sobre a fala feminina o perigo, tomar a palavra sob a reivindicação do legítimo é instituir essas tensões.

É sobretudo na vontade de verdade que está em jogo o poder. Ele a coloca como “prodigiosa maquinaria destinada a excluir todos aqueles que, ponto por ponto, em nossa história, procuraram contornar essa vontade de verdade e recolocá-la em questão contra a verdade”<sup>2</sup>. A ameaça à vontade de verdade, em especial aquela que determina *quem* pode falar sobre o divino, pode ser compreendida nos cuidados rigorosos com a manutenção da ortodoxia. Essas mulheres querem e tomam a palavra a despeito das regras que em princípio as excluiriam do campo do enunciado; contudo, precisam garantir que essa tomada não é

---

<sup>1</sup> Produz e é produzido a cada instante em toda a relação estabelecida entre diferentes pontos da rede que se constitui. Na relação com as hierarquias de gênero, estas são efeitos de desigualdades que se produzem nas relações de poder e, ao mesmo tempo, condições internas das diferenciações. Ver: FOUCAULT, Michel. *A ordem do discurso*. São Paulo: Loyola, 2013; FOUCAULT, Michel. *A arqueologia do saber*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.

<sup>2</sup> FOUCAULT, 2013, op. cit., p. 20.

ameaçadora. A verdade aqui está extremamente ligada ao sujeito que fala: ligada, em outras palavras, à figura do clérigo masculino<sup>3</sup>.

Através das regras do discurso, limita-se quais sujeitos podem acessá-lo. Desse modo, é preciso cumprir com suas exigências para poder entrar na ordem do discurso: é preciso seguir as normas que determinam a possibilidade de autoria. Essas interdições ao discurso indicam sua ligação com o poder e com o desejo. É um fenômeno que manifesta tanto as relações de poder quanto os desejos. Contudo, e mais importante aqui, é também objeto desse desejo e do poder pelo qual se luta. Disputa-se não apenas *no* campo discursivo, mas também *pelo* campo discursivo, para dominá-lo, para acessá-lo, para reger a partir dele as vontades de verdade<sup>4</sup>.

Nesse ponto, é preciso reforçar que a enunciação, o discurso, o saber se ligam diretamente às disputas por poder. Recuperemos a frase de Boddén ao afirmar que: “porque fala é poder que torna-se extremamente perigoso quando não é confiável, funciona como místico ou é incontrolável<sup>5</sup>”. É por estar submetida a uma relação de poder/saber que há o desejo de ocupar a fala ou, por outro lado, de concedê-la apenas a determinados sujeitos. As mulheres com quem trabalhamos sugerem exatamente esse desejo por fazer uso da fala. Assim, saber e poder se relacionam mutuamente: não existe poder sem constituir um campo de saber, do mesmo modo em que todo o saber constitui novas relações de poder. Entender como pode constituir essas relações é central para compreender por que, então, desejar o ingresso no campo de enunciação.

Na medida em que o autor, princípio de limitação do discurso, envolve-se no desejo por ocupar esse campo, chega ao cerne de seu desejo qual seja: “a possibilidade de falar numa posição autorizada a dizer a verdade. Seu desejo é desejo de verdade-poder-saber. (...) O que se deseja é o poder de coerção da palavra qualificada, sua eficácia e seus limites<sup>6</sup>”. O que está em jogo é a possibilidade de acessar não qualquer fala, mas aquela que estivesse autorizada; acessar uma posição legitimada no discurso e que, exatamente por isso, é capaz de veicular

---

<sup>3</sup> A doutrina regula o sujeito que fala ao não admitir os sujeitos que formulam enunciados inassimiláveis - a própria heresia.

<sup>4</sup> A verdade aparece como um mecanismo de controle do discurso, uma tentativa de manter-se no exercício do poder. BORDIN, Tamara. “O saber e o poder: a contribuição de Michel Foucault”. *Saberes*, v. 1., n. 10, nov. 2014, pp. 225-235.

<sup>5</sup> “(...) it is because speech is power that renders it exceedingly dangerous when it is unreliable, or functions as mystic, or is uncontrollable”. BODDEN, M. C. *Language as the site of revolt in medieval and Early Modern England: speaking as a woman*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2011, p. 8.

<sup>6</sup> SOUZA, Levi Leonel de. “O desejo do discurso em Foucault: ou da vontade de verdade e da paixão por dizê-la”. In: BALDINI, L. J. S.; SOUSA, L. M. A. e (Orgs.). *Discurso e Sujeito: trama de significantes*. São Carlos: EdUFSCar, 2014, p. 209-210.

verdade. Há um desejo, portanto, de reivindicar um lugar de enunciação autorizado, reconhecido e que podemos observar nas autoras.

É nesse sentido que identificamos os esforços de Julian de Norwich e de Margery Kempe. Quando tomam a palavra - seja através da escrita ou da fala devocional - não estão querendo entrar em *qualquer* campo da enunciação. As mulheres não foram completamente excluídas ou apartadas da fala: poderiam fazê-lo, mas dentro de espaços regulados. Lembremos que os dispositivos não instituem apenas a proibição, a punição e o silenciamento. Do contrário, podem também ter uma função *positiva* de gerar discursos. Em relação ao feminino, o discurso clerical não institui sua completa repressão. Podemos observar esse incentivo à fala através da obrigatoriedade da confissão anual. As mulheres (cristãs) não somente poderiam falar como eram obrigadas a fazê-lo<sup>7</sup>. Nesse sentido, poderiam participar de determinadas formas de enunciação sob a premissa de que fossem regidas e supervisionadas por homens, em especial por clérigos.

Portanto, não é qualquer campo que essas mulheres reivindicaram, senão o da fala autorizada, uma vez que há uma relação profunda entre poder e saber. Nesse sentido, poder/saber envolve ainda suas subjetividades orientadas pelo gênero performatizado: escrever sobre suas experiências implicava na possibilidade de tomar a palavra sobre si mesmas – o que não necessariamente aconteceria no lar ou nos espaços regidos pelo clero, onde eram definidas em relação e a partir de seus equivalentes masculinos<sup>8</sup>.

Empreender uma função autoral baseada na autoridade era particularmente difícil às mulheres. Os discursos misóginos sobre a fala feminina tiveram como efeito associá-la ao perigoso, ao pérfido, àquilo que precisava ser rigidamente controlado, vigiado. Baseados na figura bíblica de Eva, atribuíram às mulheres a responsabilidade pela expulsão do paraíso causada pelo uso não comedido da fala. Uma das punições ao gênero feminino estaria assim na obediência necessária ao masculino, atribuindo-o a autoridade de discipliná-la. A *auctoritas* vinculava-se, assim, à figura do patriarca<sup>9</sup>.

---

<sup>7</sup> Interessante observar, ainda, como o caso de enlouquecimento de Margery Kempe antes de sua total devoção a Cristo aconteceu (de acordo com a narrativa) como consequência de sua recusa em confessar-se. Por ter escapado a um espaço obrigatório e regulado de fala, Kempe teria sido atormentada por demônios diversos. Importante, ainda, como a recuperação da razão não se daria através do retorno ao campo controlado de seu discurso, mas pela fala sem intermediários junto a Cristo.

<sup>8</sup> A pesquisadora Sharon Farmer apontou bem exemplos dessas identificações a partir do masculino em seu texto “Manual Labor, Begging, And Conflicting Gender Expectations In Thirteenth-Century Paris”. In: FARMER, Sharon; PASTERNAK, Carol Braun (Ed). *Gender and difference in the Middle Ages*. Medieval Cultures, v. 32. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2003.

<sup>9</sup> DAVIS, Isabel. “Men and Margery: negotiating medieval patriarchy”. In: ARNOLD, John H.; LEWIS, Katherine J. (Eds.). *A Companion to The Book of Margery Kempe*. Cambridge: D. S. Brewer, 2004.

Outro problema fundamental envolveria o papel intermediário que as mulheres poderiam usurpar através da enunciação, em especial pública. Esses riscos aparecem na narrativa de *The Book of Margery Kempe*: a mulher, ao falar, poderia instigar outras a errarem consigo retirando-as da autoridade masculina. A fala sobre o divino, como visionárias e intermediárias de Deus, era um risco ainda maior ao tomarem para si prerrogativas clericais que supostamente não lhes pertenceriam. Um risco do qual Julian de Norwich e Margery Kempe correram, sobretudo a partir das escritas vernaculares de seus textos.

Por fim, os critérios para constituição de uma *auctoritas* eram em si mesmos profundamente masculinos. As autoridades clássicas citadas eram homens; Deus como *Auctor* era uma figura masculina; as personagens que inspiravam fé e obediência eram em grande parte masculinas também – ainda que o número de santas mulheres crescesse no século XIV elas ainda eram minoritárias<sup>10</sup>. Ao lado da *auctoritas*, crescia a *ratio* como instrumento de legitimidade do texto. Contudo, a razão era desenvolvida sobretudo nos meios universitários cujo corpo docente e discente era composto por homens – com raríssimas exceções. Importante notar que não é uma impossibilidade absoluta em aproximar a autoridade de figuras femininas; entretanto, sua constituição até mesmo epistêmica fundamentou-se no masculino tornando particularmente difícil para as mulheres reivindicarem essas estruturas e legitimarem suas autorias.

Outro obstáculo estava no acesso à alfabetização. O letramento medieval tem até então sido definido “como a habilidade de um dado indivíduo de ler e escrever em latim”<sup>11</sup>. A alfabetização era profundamente restrita se considerarmos o domínio do latim como um dos critérios para tanto – sobretudo, quase todas as mulheres estariam excluídas por isto. As línguas vernaculares eram mais acessíveis às mulheres e aos leigos de modo geral<sup>12</sup>.

Em relação a isso Franz Bäuml defende uma análise mais apropriada a partir de graus de alfabetização e domínio do latim<sup>13</sup>. A definição de analfabetismo como a incapacidade do sujeito em ler e escrever negligenciaria diversas circunstâncias em relação ao uso, pelo sujeito não-letrado, do letramento de outro. Em alguns casos, isso poderia ser explicado pela inabilidade do sujeito ao não dominar a escrita; a inabilidade por doença ou ferimento; uma

---

<sup>10</sup> Além disso, os cargos de autoridade que Albert Ascoli usa para exemplificar a *auctoritas* nos âmbitos político ou religioso eram também masculinas – como seria o papa.

<sup>11</sup> “(...) as the ability of a given individual to read and write Latin”. BÄUML, Franz. “Varieties and Consequences of Medieval Literacy and Illiteracy”. *Speculum*, v. 55, n. 2 (abril, 1980), p. 238.

<sup>12</sup> “In the early period, if Latin was the language of the clergy, French was that of the convents”. WATT, Diane. *Medieval Women's Writing: works by and for women in England, 1100-1500*. Cambridge: Polity Press, 2007, p. 12.

<sup>13</sup> BÄUML, op. cit.

concepção de que a escrita estaria abaixo de sua dignidade; ou uma preferência geral pela escrita do nome por um escriba<sup>14</sup>. Por outro lado, o crescimento da escrita vernacular a partir de fins do século XII teria rompido a ligação entre letramento e o domínio do latim. Para ele, “tornou-se claro que a distinção habitual entre *litterati* e *illiterati* é enganosa”<sup>15</sup>. Nesse sentido, sugere até mesmo outra classificação para os sujeitos não-letrados que devem ter e possuem acesso ao letramento através de outros meios, uma vez que dependem da palavra escrita para o exercício de suas funções. Esses sujeitos são entendidos por ele como *quasi-literate* uma vez que, em alguma instância, acessaram a cultura letrada.

Essas concepções de letramento não limitadas ao latim nos auxiliam a compreender as distintas formas e graus com que mulheres puderam acessar a cultura letrada – afinal, elas fizeram parte de comunidades e redes de escrita e leitura<sup>16</sup>. Em relação às classes médias, possuir livros tornava-se mais comum e o ensino privado era possível - indicado pelo número crescente de escolas de gramática criadas na Inglaterra a partir de fins do século XIV<sup>17</sup>. Mesmo as guildas comerciais passaram a fundar e manter suas próprias escolas de gramática, questão importante para regiões ligadas profundamente ao comércio como Norwich e Lynn. Desse modo, ainda que com um acesso restrito ao letramento, este tornava-se mais acessível a mulheres como Julian de Norwich e Margery Kempe.

### **Reivindicações de autoria e de autoridade**

Um dos primeiros aspectos que destacamos, fundamental para a relação estabelecida pelas autoras com seus textos, diz respeito às marcas de gênero em seu texto. Ambas as autoras indicam em suas narrativas a ciência diante das normativas ligadas ao feminino e às limitações aos seus espaços de fala. Esses limites se vinculavam especialmente à possibilidade de pregar – portanto, de falar publicamente sobre Deus a fim de transmitir uma mensagem. A posição que estabeleceram diante da escrita foi orientada por essa concepção e pelas respostas que oferecem a tais limites.

Tanto Julian de Norwich quanto Margery Kempe reivindicaram a palavra, em especial escrita, a despeito de serem mulheres. Enfatizaram como suas condições de gênero não as

---

<sup>14</sup> Em relação a esses aspectos, recorre a Johannes Mabillon. Ibid.

<sup>15</sup> “(...) it has become clear that the customary distinction between *litterati* and *illiterati* is misleading” (Ibid., p. 246).

<sup>16</sup> Para Watt, estender a ideia de prática de alfabetização para atividades como leitura comunal e ditada, memorização e recitação oferece uma imagem mais ampla do engajamento feminino com a textualidade. Ver: WATT, op. cit.

<sup>17</sup> A grande quantidade de escolas teria sido mencionada inclusive pelos Comuns em 1447. Ver WILKINSON, Bertie. *The Later Middle Ages in England, 1216-1485*. London: Routledge, 1969.

manteriam fora do campo possível de enunciação, exigindo uma conversação possível. Para tanto, construíram uma diferença fundamental entre pregação e comunicação. À segunda, caberia um espaço de interlocução possível exatamente na garantia de não-pregação. Contornaram a restrição dos espaços de fala utilizando-se, portanto, de outra ferramenta enunciativa. Comunicar-se ou transmitir a palavra de Deus não implicaria (segundo suas defesas) na pregação, mas na fala legítima baseada na conversação. Margery Kempe autorizou esse exercício a partir das Escrituras e da autoridade inerente que esses textos carregavam. Julian de Norwich, por sua vez, defendeu seu papel como intermediária de Deus que não pretendia usurpar o clero, mas complementá-lo.

As estratégias tecidas para esse autorizar-se passaram até mesmo por suas concepções sobre o pecado original, o perdão e a figura de uma Eva redimida. Nesse ponto, observamos outro aspecto fundamental que costura as distintas funções autorais desempenhadas pelas autoras e que diz respeito às relações eu-outro. Julian de Norwich invocou um perdão a partir do modelo geral de Cristo aplicado a toda a humanidade. Por outro lado, Margery Kempe instituiu um perdão particular diretamente vinculado à sua trajetória virtuosa e quase santificada. Em outras palavras, Julian de Norwich construiu sua subjetividade estando profundamente vinculada à comunidade cristã, gerando uma relação múltipla de identidade enquanto Kempe, sem negar seus pertencimentos comunitários, seguiu caminho distinto<sup>18</sup>. Essa é uma ferramenta fundamental para fortalecer sua figura de autoridade, na medida em que se tornaria distinta dos demais cristãos como alguém que poderia ser digna de fé e de obediência.

Em relação a Julian de Norwich, é importante lembrarmos que a subjetividade elaborada por ela em que une o si e o coletivo não se aplica à experiência, nem à autoria. O momento visionário é individual, enquanto o processo de elaboração da escrita é orientado por Deus, mas não envolve a *ecclesia* como um todo. Essas relações têm efeitos no próprio objetivo de escrita, nas razões que as levam a desempenhar uma função autoral. Julian de Norwich escreveu para o coletivo: a mensagem que inscreve é destinada a toda a humanidade; Margery Kempe, por sua vez, objetivava falar sobre o amor de Cristo para seus companheiros, mas em especial tornar-se, ela mesma, um modelo generalizável a ser imitado. Nesse sentido,

---

<sup>18</sup> Os pertencimentos coletivos não são apagados em especial porque se tornam centrais para a constituição de sua autoridade. A subjetivação de si em total isolamento incorreria em risco herético e, sobretudo, a isolaria das instrumentalizações necessárias para formar uma *auctoritas*. No esforço de elaborar para si um modelo de santidade, Kempe recuperou as distintas vozes junto à sua, tenham sido de outras santas ou mesmo outras escritoras que corroboram com sua identidade.

está também profundamente vinculada ao gênero narrativo escolhido, a autobiografia, em que a reinvenção de si é central. Textualizando-se, indica uma preocupação não somente com o exercício narrativo, mas com a construção de sua subjetividade – em especial, uma subjetividade capaz de produzir certa *persona* de autoridade.

Ambas, ainda, vincularam-se diretamente ao divino. Em *The Book*, Cristo escolheu Margery Kempe para amá-la e salvá-la; em *Revelations*, Julian de Norwich chegou a identificar-se como morada de Deus. A aproximação é importante para o objetivo de seus textos, uma vez que ambas tratam das revelações recebidas pelo divino e de como tentam transmitir em algum nível o amor ou a mensagem do mesmo. Contudo, nenhuma delas está reduzida à Trindade como ventríloquas de suas vozes. Mais do que bonecas mudas que reproduzem uma voz outra, o que observamos é a cacofonia de vozes narrativas que misturam-se e sobrepõem-se sem haver o apagamento delas mesmas. Essa é uma concepção de autoria distinta daquela que observamos na modernidade e que, contudo, não impede o desempenho de funções autorais como determinados/as pesquisadores/as sugeriram. Além disso, trata-se de uma relação distinta da que apresentamos como de outra escritora do século XIII e que consideramos importante para compreender a função autoral e subjetiva desempenhada pelas autoras com que trabalhamos.

Marguerite Porete, quem escreveu por volta de 1290 o livro *O Espelho das Almas Simples*, sugeriu a aniquilação de si mesma para a união completa em Deus. Como um rio que desagua no mar, perdendo seu nome anterior e adquirindo outro, compreendeu ser esse o caminho a ser seguido. Neste caso, a autoria de Porete é impossibilitada ou ao menos limitada pela ausência de si mesma – não é o caso no século seguinte em *Revelations of Divine Love* e em *The Book of Margery Kempe*. A “criatura” instrumentalizada por Kempe aparece como um reconhecimento do Criador e como um *topos* de humildade: não desagua em sua ausência autoral ou apagamento de si. Ainda, o uso desse *topos* indicaria outro elemento fundamental que poderia garantir suas autorias: o domínio intelectual das regras literárias no período.

Outra questão autoral importante que observamos está na distinção entre as versões de *Revelations* compostas por Julian de Norwich. Na primeira e mais curta, o texto se constituiu como um reflexo daquilo que ela viu e que inscreve quase como uma escriba de seu próprio texto. A segunda versão, revisitada e mais longa, configura-se de forma completamente distinta. É nesse momento que Julian propôs suas principais reflexões teológicas, distinguindo aquela que “vê” para aquela que “compreende” o que foi visto (embora em ambas as obras seu objetivo seja a transmissão). Importante lembrarmos que Julian de Norwich já era uma

mulher madura na escrita da versão longa, reconhecida como uma anacoreta local importante. A relação que estabelece com a autoria e fundamentalmente com a autoridade torna-se distinta pelo contexto novo em que estava inserida.

Outro aspecto fundamental do LT é o apagamento de suas marcas de gênero na narrativa e uma proeminência muito menor de sua subjetividade. Enquanto defende o direito de falar sobre Deus no ST, mesmo sendo mulher, na versão revisitada esse trecho é omitido. Torna-se fundamental como, quando seu texto se aproxima de uma escrita teológica, o feminino precisa ser retirado da narrativa.

Por fim, as relações de ausência ou de autossuficiência da *auctoritas* influenciaram ainda nas estratégias de subjetividade e no desempenho dessas funções autorais. Reforçamos aqui como autoria e autoridade estiveram profundamente vinculadas no medievo. Já apontamos alguns critérios para fazer uso da *auctoritas*, dentre os quais o uso na narrativa de outras figuras de autoridade literárias. Nesse sentido, Margery Kempe – em uma escrita colaborativa com seu escriba<sup>19</sup> – apresentou em diversos momentos de seu texto o domínio que possuía de outras literaturas contemporâneas. O domínio intelectual que sugeriu é instrumentalizado tanto para defender sua forma devocional baseada nas lágrimas e no indisciplinamento corporal quanto para indicar seu desenvolvimento intelectual. As Escrituras aparecem ainda como autoridade literária que fundamenta seu comportamento e, sobretudo, sua possibilidade de enunciação pública – é através dos textos sagrados que autoriza-se a falar. Kempe jogou, ainda, com o domínio de passagens no latim, tentando apropriar para si mesma uma linguagem de maior autoridade do que a vernacular, contrapondo-se a figuras masculinas.

É importante observarmos como em diferentes momentos a autora utilizou ferramentas de domínio majoritariamente masculino para contrapor-se ou defender-se. É o caso da menção às Escrituras diante do arcebispo, bem como do uso do latim para os homens que a reprovavam. Ao disputarem uma autoridade possível, Julian de Norwich e Margery Kempe estavam disputando também relações de poder orientadas pelo gênero e com efeitos sobre este.

A despeito disso, Margery Kempe ainda assim sobrepôs a própria experiência com o divino em relação às autoridades literárias, reforçando seu papel intermediário. Esse é outro ponto fundamental para sua autoridade, na medida em que elabora para si uma figura capaz de

---

<sup>19</sup> Lembremos, ainda, como o escriba desempenhou um papel literário importante como aquele que testemunha a autoridade de Kempe. É ele quem produz a garantia de santidade e de legitimidade da autora.

intervir em relação a Cristo e outros santos, uma capacidade que os demais cristãos não possuíam e até mesmo recorriam a ela para barganharem com o divino.

São relações distintas quando observamos a obra de Julian de Norwich. Suas indicações de passagens bíblicas, indiretas, não foram utilizadas para confrontar outras autoridades. Sobretudo em LT, a autora desenvolveu um esforço evidente de garantir a própria ortodoxia e sua submissão à Igreja. Quando utilizou outras referências além de suas visões espirituais, o fez para reforçar e complementar o poder clerical. A esse respeito, elaborou três pilares sobre os quais a religiosidade e a humanidade repousariam – pontos através dos quais baseia sua compreensão nos ensinamentos de Deus. Os pilares seriam: a razão humana; os ensinamentos da Igreja; e, por fim, a intervenção da Trindade. Se por um lado não se desvinculou das doutrinas clericais, por outro reforçou seu papel intelectual e intermediário na aproximação com o divino. Tal papel de transmitir as revelações é central e constitui o fundamento da própria autoridade – papel desenvolvido sobretudo na versão longa, em que apresenta o esforço reflexivo e racional.

Sem abandonar a Igreja, as preocupações com o alinhamento ao clero esteve diretamente vinculado ao momento de composição da obra. As estratégias de legitimação de si por ambas as autoras dependeram de outras relações de poder e de disputa envolvidas nas perseguições heréticas no contexto inglês dos séculos XIV e XV. Nesse momento, a Inglaterra passava por um forte conflito com o movimento reformador iniciado a partir dos pensamentos de John Wyclif. Além de viverem no epicentro das perseguições a essa heresia que ficou conhecida como lolarda, as propostas defendidas pelos reformadores poderiam interferir profundamente na forma com que o clero olharia para essas mulheres. Em primeiro lugar, pela defesa da circulação de Bíblias vernaculares mais acessíveis; em segundo lugar, pela possibilidade em aberta da consagração por leigos; por fim, a possibilidade de atuação das mulheres tanto através da leitura quanto da pregação. Julian de Norwich e Margery Kempe foram mulheres que eliminaram o intermédio clerical na relação com o divino, usurpando a palavra pública e escrita para falar sobre suas percepções e experiências com esse divino; por fim, transmitiram esses saberes a partir da escrita vernacular. Garantir a própria ortodoxia era fundamental para elas não apenas como forma de construir sua *auctoritas*, como para que não fossem consideradas ameaças heréticas.

A preocupação com essas relações é marcada em ambas as obras. Foi diante do crescimento das suspeitas com o pensamento wycliffiano que Julian de Norwich teria escrito o LT, versão de *Revelations* em que destaca por diferentes momentos a garantia de submissão

à Igreja como mencionamos. Em *The Book*, a preocupação é indicada também pelas ameaças que Margery Kempe teria sofrido, mas sobretudo pela legitimação de seu comportamento elaborada a partir de figuras diretamente vinculadas à perseguição lolarde, como Thomas Arundel, arcebispo de Canterbury.

Os usos que Kempe instituiu de sua família, especialmente da figura de John Burnham, serviram para reforçar também sua posição de autoridade diante das disputadas relações de poder no período. A partir do conflito estabelecido em Lynn entre os mercadores locais (incluindo-se Burnham) e o bispo de Norwich, é possível ainda que a figura de Kempe como devota legítima estivesse ainda mais comprometida. Assim, instrumentalizou distintas formas de *auctoritas* (entre Cristo, o clero e as autoridades literárias) a fim de elaborar para si uma autorização do falar de modo legítimo. Autorizou, portanto, uma conversação – distinta da pregação – leiga, que por vezes escapava aos espaços de enunciação regidos pelo masculino, tratando sobre o divino com a mesma propriedade que o clero.

Julian de Norwich, por sua vez, não fez o mesmo esforço em elaborar textualmente formas de autoridade que permitissem um espaço de enunciação. Isso acontece em especial no LT, uma vez que no ST observamos ainda um esforço em legitimar sua forma de conversação enquanto mulher. Defendemos essa relação distinta com a *auctoritas* se deveu em grande medida ao papel que ela desempenharia na comunidade<sup>20</sup>.

Se Margery Kempe partia de uma posição bastante frágil como mulher leiga, peregrina, inserida em conflitos familiares com o bispado, Julian de Norwich partia de espaços sociais distintos. Como anacoreta, viveu em reclusão no espaço da igreja de St. Julian, local de grande circulação: ainda que vivesse como reclusa, não estava completamente isolada de sua comunidade. Além disso, a subjetividade que elabora em seu texto, vinculada à *ecclesia*, a inseriu em uma rede cristã indissociável a despeito do afastamento físico. Essas vinculações são observáveis em documentações externas ao *The Book* e que sugerem em Julian de Norwich uma figura importante para a religiosidade local de Norfolk<sup>21</sup>. Nesse sentido e próximo do período de composição do LT, a autora era para sua comunidade uma figura digna de fé e de obediência.

---

<sup>20</sup> Outra relação importante com as formas de subjetividade está na constituição da autoridade. Enquanto a *auctoritas* de Julian de Norwich se volta sobretudo para a Igreja, e portanto para uma coletividade, a *auctoritas* de Margery Kempe apoia-se fundamentalmente em si mesma.

<sup>21</sup> Como apontamos no terceiro capítulo, tanto os testamentos quanto *The Book of Margery Kempe* reconhecem em Julian de Norwich uma forma de autoridade devocional – procurada até mesmo como alguém capaz de aconselhar sobre as formas religiosas de Kempe.

As relações entre discurso e poder nos indicaram a indissociabilidade entre ambos. Acessar o campo do discurso exigia determinadas posições dentro das disputas por poder, bem como resultava em efeitos consequentes nas mesmas relações. Nesse sentido, as relações de poder em que as autoras estavam inseridas e os papéis que ocuparam em suas redes de sociabilidade delimitaram suas possibilidades de autoridade. Defendemos que o esforço de Margery Kempe em construir discursivamente uma *auctoritas* para si usando estratégias mais diversas e explícitas se deveu em grande medida ao fato de ter sido uma mulher leiga cuja família havia entrado em conflito direto com o bispado local. Julian de Norwich não indicaria os mesmos esforços para construir uma *auctoritas* para si, uma vez que em grande medida já a possuía.

### **Haveria possibilidade de autoria para estas mulheres?**

A construção de um espaço autorizado de enunciação para ambas as autoras dependia de formas de autoridade propriamente masculinas. Apesar disso, tanto Julian de Norwich quanto Margery Kempe reivindicaram espaços de fala a partir da escrita e de suas atuações religiosas. Desempenharam funções de autoria a partir de distintas formas, em especial pelos modos com que construíram suas subjetividades. Por outro lado, dependeram de distintas possibilidades para emular uma autoridade a si mesmas. O esforço discursivo de Kempe (que fez uso de um amplo leque de estratégias para autorizar-se) precisou ser mais aprofundado na medida em que ela era sobretudo leiga e estava inserida em um contexto familiar de conflito com o bispo, enquanto sua contemporânea desfrutava de uma *auctoritas* formada a partir de suas redes de sociabilidade<sup>22</sup>. Esse é um ponto fundamental para não tomarmos as mulheres no medievo como um grupo homogêneo, ignorando como elas estiveram sujeitas a diversas relações de poder junto e para além do próprio gênero. Falar não apenas havia sido possível às mulheres, como elas forjaram esses espaços para si, ocupando-os a partir de estratégias próprias ou simulando estruturas narrativas semelhantes aos autores homens.

---

<sup>22</sup> Para pensarmos na centralidade que a posição social das mulheres poderiam ocupar em suas possibilidades de autoria, podemos recuperar o exemplo da priora Marguerite d'Oingt (m. 1310) citada no segundo capítulo. As preocupações com um espaço autorizado de fala foram mobilizadas em seus textos apenas no momento em que ela havia sido confrontada por um clérigo masculino em uma carta. Nos demais textos, escritos possivelmente para leitura dentro do priorado, d'Oingt não instrumentalizou diversos elementos para legitimar-se – e não seria preciso, na medida em que, naquele espaço (ocupado por mulheres), ela já possuiria algum grau de autoridade. Sua contemporânea, Marguerite Porete, estabeleceu uma relação textual bastante distinta. Depois da condenação de seu livro, mas antes da condenação de si mesma como herética, Porete enviou a obra para diversas figuras de autoridade que pudessem legitimá-lo – incluindo-se um bispo. Diferentemente de d'Oingt, Porete não havia feito parte de nenhum mosteiro e é possível que tenha atuado como uma beguina isolada; portanto, vivendo uma vida de devoção sem ter feito votos e fora da comunidade de beguinários. Essas relações informaram diretamente suas estratégias de autorizar a própria autoria.

Portanto, a autoria existiu no medievo e foi reivindicada mesmo por mulheres. Contudo, a possibilidade de acessá-la dependia em partes das redes em que estavam inseridas – de suas relações de poder – e não havia mesmo aí uma garantia de *auctoritas* semelhante à masculina.

A autoridade equivalente à escrita latina por clérigos masculinos não poderia ser completamente emulada por nenhuma delas – o que é indicado a partir das preocupações de ambas em garantir suas ortodoxias no texto. As possibilidades de *auctoritas* para as mulheres estiveram delimitadas por seus espaços de atuação como também pelas relações de gênero e de poder. Essas mulheres estiveram sujeitas a condenações de heresia, especialmente no contexto lolardo que promovia a figura feminina no sacerdócio. Poderiam ocupar espaços de fala desde que disciplinada, submetida, cuja autoridade não ameaçasse o poder clerical. Nesse sentido, a possibilidade de emular a autoria (ainda que não completamente) dependeria de elementos para além dos seus esforços discursivos em requisitá-la.

Embora exista um esforço perceptível de Margery Kempe em legitimar-se (a si mais do que à verdade da narrativa, uma vez que este contava com a autoridade do escriba), isso não se traduziu necessariamente em uma aceitação de sua autoria para além do texto: Kempe não só não recebeu qualquer culto devocional, como seu texto teve uma circulação mínima no priorado inglês de Mount Grace. Julian, por outro lado, teve seu texto lido em conventos na França e excertos de *Vision* anexados junto a outros místicos indicando sua inserção em uma comunidade leitora e intelectual mais ampla<sup>23</sup>. Kempe reivindicou um espaço entre estes, mas não obteve tanto sucesso. Em partes, essa distinção pode ser explicada por não ocupar um espaço social que garantisse aquela permanência. Entendendo a importância dos locais de atuação e das relações de poder nas quais estava inserida, podemos sugerir até mesmo como as dificuldades de forjar sua autoridade poderiam estar submetidas ao conflito de John Burnham com o bispo de Norwich – gerando desconfiança sobre sua família.

Contudo, há outro elemento importante para as distinções que observamos: Julian de Norwich performatizou um feminino ideal pela perspectiva clerical: reclusa, silenciosa, submissa à Igreja. Kempe foi o oposto disso: o gênero que performatizou na obra questionou o masculino, roubou a palavra e sustentou relações de conflito com outras autoridades. Nesse sentido, entendemos que reivindicar uma autoria sustentada pela *auctoritas* dependeria dos locais de atuação, mas também de qual feminino seria performatizado. A fala legitimada é reconhecida às mulheres sobretudo quando desempenham um feminino comedido.

---

<sup>23</sup> Observamos tais aspectos na introdução deste trabalho.

Por fim, reforçamos a existência de funções autorais no medievo – orientadas pelas concepções de subjetividade construídas e que não foram nem exclusivamente individuais ou coletivas<sup>24</sup>. Seus esforços de autoria aparecem no empenho por controlar o texto, no entendimento e na maturação das próprias narrativas. Reivindicaram um espaço formal de enunciação a fim de transmitir a mensagem de Deus e tornar-se, no caso de Kempe, um modelo de santidade. Nesse sentido, a palavra é fundamental para ambas. Essas mulheres tentaram, por fim, fazer uso das funções autorais estando sujeitas aos locais de sociabilidade nas quais estavam inseridas e ao feminino que performatizaram para desempenhá-las.

Por outro lado, não é menos importante como Margery Kempe buscou em Julian de Norwich um apoio para sua religiosidade. Foi no encontro entre mulheres que reivindicavam um lugar junto à palavra autorizada que ela pôde construir para si mesma um papel legítimo de intermediária em relação ao divino e de transmissão do saber<sup>25</sup>. Naquele breve capítulo de *The Book of Margery Kempe*, observamos a possibilidade de que duas mulheres demandassem saberes sobre o divino e os transmitissem, garantindo legitimidade de fala para outra mulher.

---

<sup>24</sup> Nem bem observamos nelas um indivíduo autossuficiente moderno, nem mais o sujeito-fora-do-mundo. Além disso, indicamos como essas identidades poderiam ser muito mais fluidas em suas possibilidades de constituição e se relacionam com uma multiplicidade de laços - que não esgotam o sujeito, mas são importantes para suas subjetividades.

<sup>25</sup> Importante observar que a *persona* construída discursivamente por Margery Kempe é a de uma mulher autorizada a falar. Em outras palavras, estamos indicando aqui como ela mesma elaborou em sua narrativa uma *auctoritas* para si e não necessariamente se essa autoridade foi reconhecida por outros. Indicamos o desequilíbrio entre esses dois aspectos a partir do esforço de Kempe em autorizar-se através de múltiplas ferramentas que não são identificadas em sua contemporânea, a anacoreta Julian de Norwich, nas relações de poder as quais ambas estavam inseridas e pela circulação posterior de seus textos.

# ANEXOS

## Anexo I

Figura 1 – Principais cidades da Inglaterra medieval



Fonte: “The leading towns of medieval England” apud MILLER, Edward; HATCHER, John. *Medieval England: towns, commerce and crafts 1086-1348*. New York: Routledge, 2014, 2ª ed., p. xvi-xvii.

Anexo II

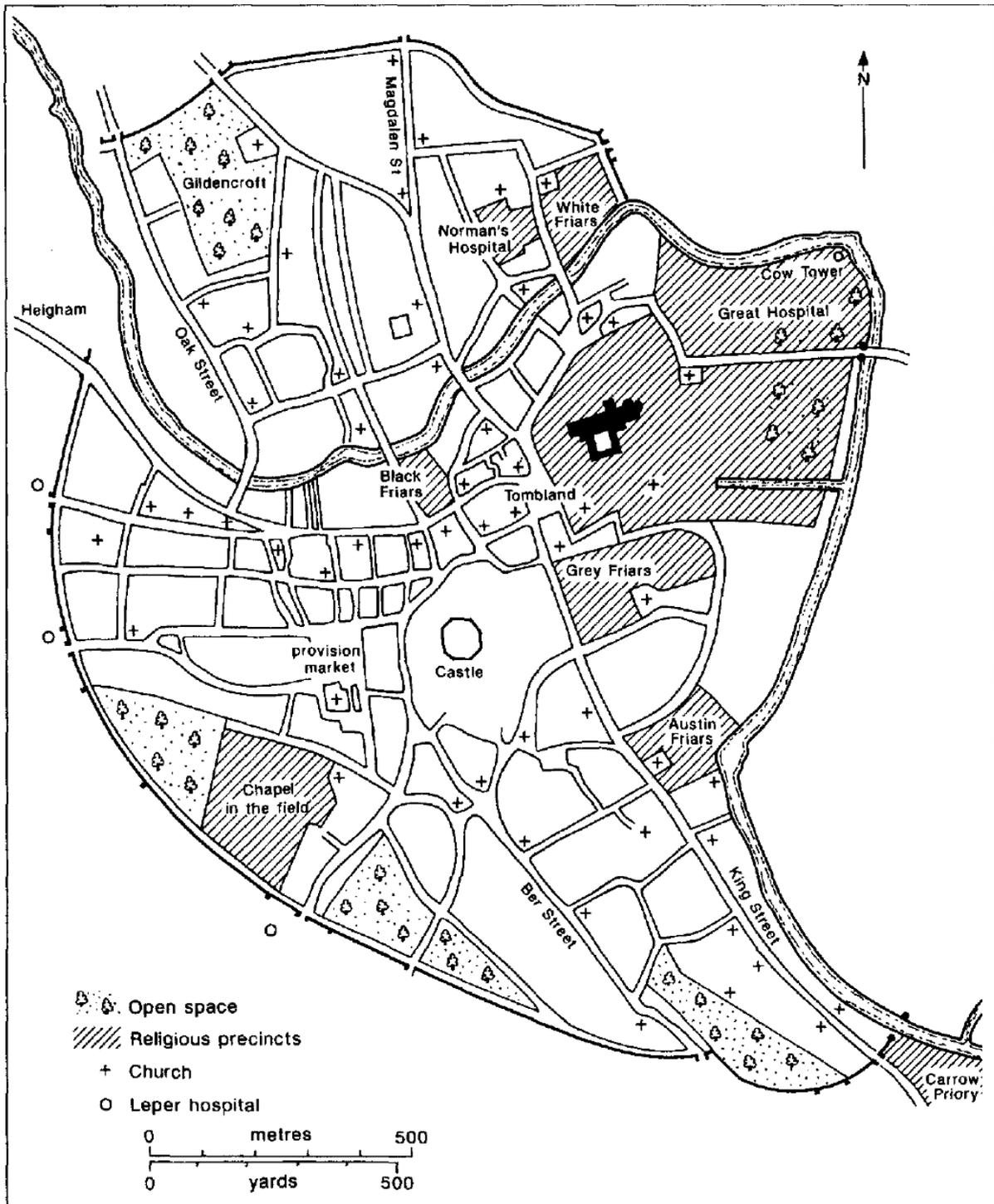
Figura 2 – Principais cidades da Inglaterra medieval (regiões de Norfolk e Suffolk)



Fonte: “The leading towns of medieval England” apud MILLER, Edward; HATCHER, John. *Medieval England: towns, commerce and crafts 1086-1348*. New York: Routledge, 2014, 2ª ed., p. xvi-xvii.

Anexo III

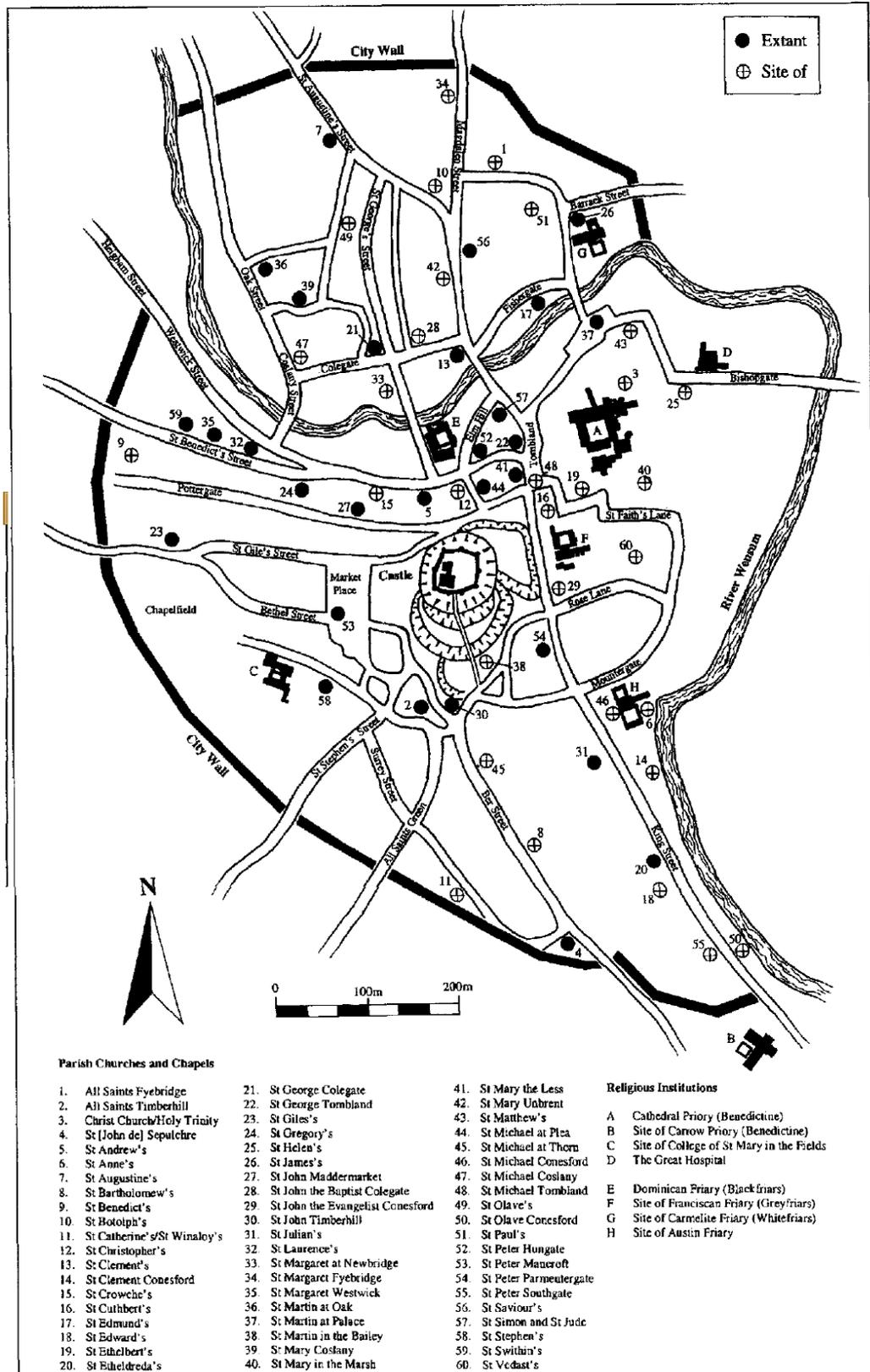
Figura 3: Cidade de Norwich (séculos finais do medievo)



Fonte: "Late Medieval Norwich" apud RAWCLIFFE, Carole; WILSON, Richard (Eds.).  
*Norwich since 1550*. Londres: Hambledon and London, 2004, p. 21.

Anexo IV

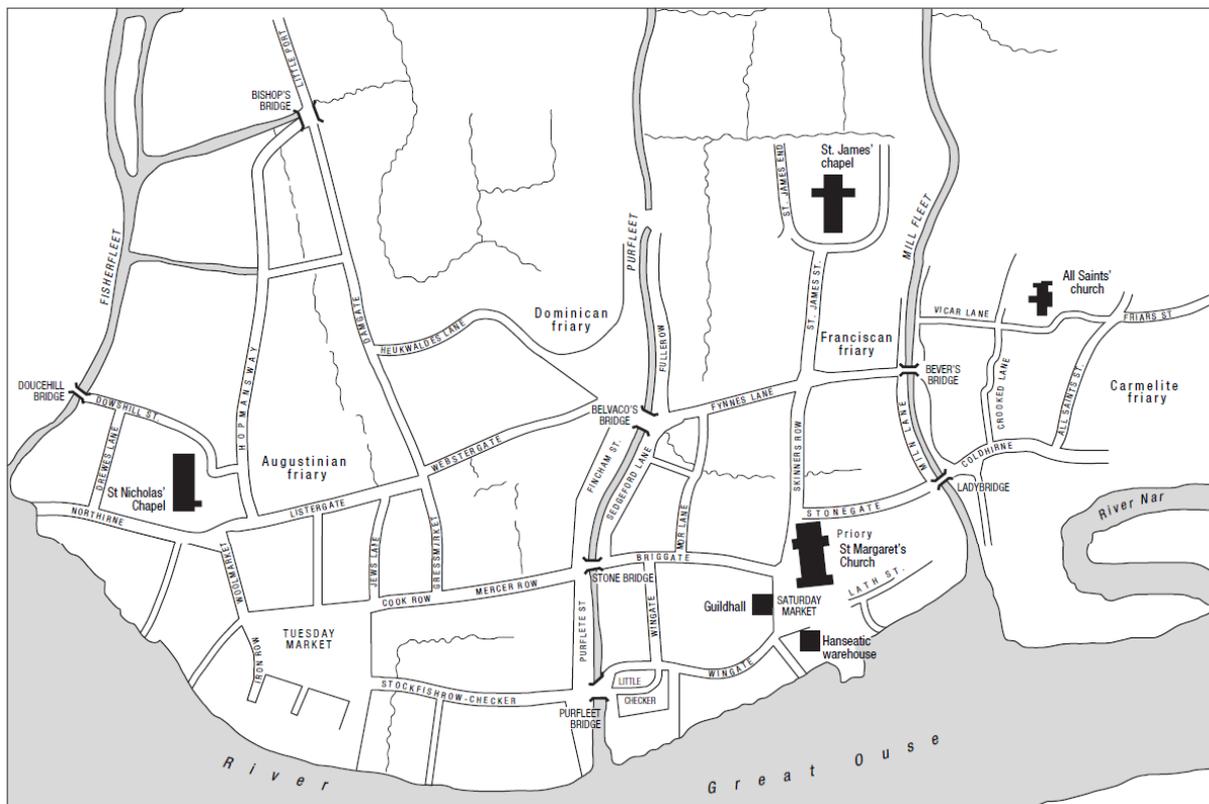
Figura 3: Casas religiosas de Norwich (séculos finais do medievo)



Fonte: "Sites of the churches and religious houses of medieval Norwich" apud RAWCLIFFE, Carole; WILSON, Richard, op. cit., p. 59.

Anexo V

Figura 4: Cidade de King's Lynn (séculos finais do medievo)



Fonte: “King’s Lynn in the Later Middle Ages” apud GOODMAN, Anthony. *Margery Kempe and her world*. Harlow: Pearson Education, 2002, p. 16.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

### Fontes Primárias

KEMPE, Margery. *The Book of Margery Kempe. : Ms. 61823*, British Library. Disponível em <[http://www.bl.uk/manuscripts/Viewer.aspx?ref=add\\_ms\\_61823\\_fs001r](http://www.bl.uk/manuscripts/Viewer.aspx?ref=add_ms_61823_fs001r)>. Acesso em fevereiro de 2019.

\_\_\_\_\_. *The Book of Margery Kempe*. Disponível em <<http://english.selu.edu/humanitiesonline/kempe/showcase/webapp.php>>. Acesso em 01 de abril de 2018.

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

NORWICH, Julian of. *The Writings of Julian of Norwich: A Vision Showed to a Devout Woman and A Revelation of Divine Love*. Editado por Nicholas Watson e Jacqueline Jenkins. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 2005.

\_\_\_\_\_. *Revelations of Divine Love*. Traduzido por Elizabeth Spearing. London: Penguin Books, 2004.

### Bibliografia

ALMEIDA, Néri de Barros. “Authorial Intention in the Middle Ages, an Overview Based on the *Golden Legend* by Jacobus de Voragine”. *Global Journal of Human-Social Science*, v. 14, n. 4, versão 1, 2014, pp. 11-19.

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

ASCOLI, Albert Russel. *Dante and the making of a Modern author*. New York: Cambridge University Press, 2008.

BAKER, Denise. “Julian of Norwich and Anchoritic Literature”. *Mystics Quarterly*, v. 19, n. 4, dez. 1993, pp. 148-160.

BALDINI, Lauro; SOUSA, Lucília. *Discurso e sujeito: trama de significantes*. São Carlos: EdUFSCar, 2014.

BARRAT, Alexandra (Ed.) *Women’s writing in Middle English*. UK: Pearson Education Limited, 2010, 2º ed.

BARR, Jessica. “The meaning of the word: language and divine understanding in Maguerite d’Oingt”. *Mystics Quarterly*, v. 33, n. 1/2, março/junho de 2007, pp. 27-52.

BÄUML, Franz. “Varieties and Consequences of Medieval Literacy and Illiteracy”. *Speculum*, v. 55, n. 2 (abril, 1980), pp. 237-265.

- BEAUVOIR, Simone de. *O Segundo Sexo*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, v. 1-2, 1980.
- BARDSLEY, Sandy. *Women's Roles in the Middle Ages*. West-Port, CT: Greenwood Press, 2007.
- BARTHES, Roland. *O Rumor da Língua*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- BEER, Frances. *Women and Mystical Experience in the Middle Ages*. Woodbridge, Suffolk: Boydell Press, 1992.
- BENNETT, Judith. "Medievalism and Feminism". *Speculum*, v. 68, n. 2, abril de 1993, pp. 309-331.
- BLOCH, Marc. *Apologie pour l'histoire ou métier d'historien*. Paris: Librairie Armand Colin 1949, 1952.
- BLOCH, Howard. *Misoginia medieval e a invenção do amor romântico ocidental*. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1995.
- BLOCH, R. H. (et. All.) (Org). *Rethinking the New Medievalism*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2014.
- BODDEN, M. C. *Language as the site of revolt in medieval and Early Modern England: speaking as a woman*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2011.
- BORDIN, Tamara. "O saber e o poder: a contribuição de Michel Foucault". *Saberes*, v. 1., n. 10, nov. 2014, pp. 225-235.
- BUSSEY, Francesca Caroline. "*The World on the End of a Reed*": Marguerite Porete and the annihilation of an identity in medieval and modern representations – a reassessment. 2007. 278f. Tese (Doutorado em Filosofia) - University of Sydney, 2007.
- BUTLER, Judith. *Excitable speech: a politics of the performative*. Nova York: Routledge, 1997.
- \_\_\_\_\_. "Performative Acts and Gender Constitution: Na Essay in Phenomenology and Feminist Theory". *Theatre Journal*, v. 40, n. 4, dez. 1988, pp. 519-531.
- \_\_\_\_\_. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.
- BYNUM, Caroline. *Fragmentation and Redemption: essays on gender and the human body in medieval religion*. New York: Zone Books, 1992.
- \_\_\_\_\_. *Holy Feast and Holy Fast: the religious significance of food to medieval women*. Berkeley: University of California Press, 1988.
- \_\_\_\_\_. *Jesus as Mother: studies in the spirituality of the High Middle Ages*. Berkeley: University of California Press, 1984.
- \_\_\_\_\_. "Why All the Fuss about the Body? A Medievalist's Perspective". *Critical Inquiry*, v. 22, n. 1, outono de 1995, pp. 1-33.

- CAIE, Graham D.; RENEVEY, Denis (Ed.). *Medieval Texts in Context*. New York: Routledge, 2008.
- CAVINESS, Madeline. "Feminism, Gender studies, and Medieval Studies". *Diogenes*, n. 225, 2009, pp. 30-45.
- CHANCE, J. *The literary subversions of medieval women*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2007.
- D'ANGELO, Edoardo; ZIOLKOWSKI, Jan (Ed.). *Auctor et auctoritas in latinis medii aevi litteris: Author and authorship in medieval latin literature*. Firenze: Sismel Edizioni Del Galuzzo, 2014.
- D'OINGT, Marguerite. *Oeuvres de Marguerite d'Oyngt Prieure de Poleteins: publiées d'après le manuscrit unique de la Bibliothèque de Grenoble*. Lyon : N. Scheuring, 1877.
- D'OINGT, Marguerite. *The Writings of Margaret of Oingt: Medieval Prioress and Mystic*. Newburyport, MA: Focus Information Group, 1990.
- DAVENPOURT, Tony. *Medieval Narrative: an introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2004.
- DEANESLY, M. "Vernacular books in England in the Fourteenth and Fifteenth Centuries". *The Modern Language Review*, v. 15, n. 4, out. 1920, pp. 349-358.
- DEPLAGNE, Luciana (Org.). *As intelectuais na Idade Média: pensadoras, místicas, cientistas e literatas*. João Pessoa: Editora da UFPB, 2015.
- DICKENS, Andrea. *The Female Mystic: great women thinkers of the Middle Ages*. London: I.B. Tauris, 2009.
- DINSHAW, Carolyn; WALLACE, David (Ed.). *Medieval women's writing*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- DRONKE, Peter. *Las escritoras de la edad media*. Barcelona: Critica, 1995.
- DUBY, Georges. *Damas do século XII*. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.
- DUMONT, Louis. *Essais sur l'individualisme: une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*. Paris: Éditions du Seuil, 1983.
- ELIAS, Norbert. *A sociedade dos indivíduos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994.
- ELLIOTT, Dyan. *Proving Woman: female spirituality and inquisitional culture in the Later Middle Ages*. New Jersey: Princeton University Press, 2004.
- FARMER, Sharon; PASTERNAK, Carol Braun (Ed.). *Gender and difference in the Middle Ages*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2003.
- FIELD, Sean. "Agnes of Harcourt, Felipa of Porcelet, and Marguerite of Oingt: Women Writing about Women at the End of the Thirteenth Century". *Church History*, v. 76, n. 2, jun. de 2007, pp. 298-329

- FIELD, S.; LERNER, R.; PIRON, S. (Dir.). *Marguerite Porete et le Miroir des simples âmes: perspectives historiques, philosophiques et littéraires*. Paris: J. VRIN, 2013.
- FOUCAULT, Michel. *A arqueologia do saber*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008
- \_\_\_\_\_. *A ordem do discurso*. São Paulo: Loyola, 2013.
- \_\_\_\_\_. *Ditos e Escritos*. Estética: literatura e pintura, música e cinema. V. III. Rio de Janeiro : Forense Universitária, 2001.
- \_\_\_\_\_. *História da sexualidade: a vontade de saber*. São Paulo: Paz e Terra, 2014.
- \_\_\_\_\_. *História da sexualidade 2: o uso dos prazeres*. São Paulo: Paz e Terra, 2014.
- \_\_\_\_\_. *História da sexualidade 3: o cuidado de si*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2013.
- FRAZÃO DA SILVA, Andréia Cristina Lope. “Reflexões metodológicas sobre a análise do discurso em perspectiva histórica: paternidade, maternidade, santidade e gênero”. *Cronos*: Pedro Leopoldo, v. 6, p. 194-223, 2002.
- GOODMAN, Anthony. *Margery Kempe and her world*. Harlow: Pearson Education, 2002.
- GOMES, Ângela de Castro. *Escrita de si, escrita da História*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2004
- GOUREVITCH, Aaron. “L’individualité au Moyen Age: Les cas d’Opicinus de Canistris”. *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 48e Année, n. 5 (set. - out., 1993), pp. 1263 - 1280.
- GUSDORF, Georges. “Condiciones y límites de la autobiografía”. *Suplemento Anthropos*, n. 29, 1991, pp. 09-25.
- HANAWALT, Barbara A.; WALLACE, David (Ed.). *Bodies and Disciplines: intersections of literature and history in fifteenth-century England*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996.
- HARPER-BILL, Christopher (Ed.). *Medieval East Anglia*. Woodbridge, Suffolk: Boydell Press, 2005.
- HAYES, Mary. *Divine ventriloquism in Medieval English Literature: power, anxiety, subversion*. New York: Palgrave Macmillan, 2011.
- JOHNSON, Lynn Staley. “The trope of the scribe and the question of literary authority in the works of Julian of Norwich and Margery Kempe”. *Speculum* 66, 1991, pp. 820-838.
- KARAWEJCZYK, Mônica. “‘Indivíduo’ na Idade Média?! Um estudo de caso: a obra *O Espelho de Cristina* de Christine de Pisan”. *História, imagem e narrativas*, n. 4, ano 2, abril de 2007, pp. 148-164.
- LARRINGTON, Carolyne. *Women and writing in Medieval Europe*. London: Routledge, 1995.
- LAWRENCE-MATHERS, Anne; HARDMAN, Phillipa (Ed.). *Women and Writing, c. 1340-c. 1650: the domestication of print culture*. Suffolk, UK: York Medieval Press, 2010.

- LE GOFF, Jacques. *A Civilização do Ocidente Medieval*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2016.
- \_\_\_\_\_. *Os intelectuais na Idade Média*. 3. ed. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1993.
- LERNER, Robert. “New Light on ‘The Mirror of Simple Souls’”. *Speculum*, v. 85, n. 1, jan. de 2010, pp. 91-116.
- LIBERA, Alain de. *Pensar na Idade Média*. São Paulo: Ed. 34, 1999.
- LICHTMANN, Maria. “Negative Theology in Marguerite Porete and Jacques Derrida”. *Christianity & Literature*. [S.l.], v. 47, n. 2, p. 213-227, Winter 1998.
- MAGALHÃES, Ana Paula; PEREIRA FILHO, Jose Luiz. “Um levantamento historiográfico sobre a questão do indivíduo na Idade Média”. In: XI Jornada de Estudos Antigos e Medievais e IX Ciclo de Estudos Antigos e Medievais do Paraná e Santa Catarina, 2012, Maringá. Anais da Jornada de Estudos Antigos e Medievais, 2012.
- MAHEIRIE, Kátia. “Constituição do sujeito, subjetividade e identidade”. *Interações*, v. VII, n. 13, jan-jun 2002, pp. 31-44.
- MARIANI, Ceci. *Marguerite Porete, teóloga do século XIII: Experiência mística e teologia dogmática em O Espelho das Almas Simples de Marguerite Porete*. 2008. 219f. Tese de Doutorado em Ciências da Religião – PUC-SP. São Paulo, 2008.
- MATTHEWS, Rachel. *The Mystical Utterance and the Metaphorical Mode in the Writings of Marguerite d’Oingt and Marguerite Porete*. 2014. 294f. Tese de Doutorado – Durham University. Durham, 2014.
- MCAVOY, Liz. *Authority and the female body in the writings of Julian of Norwich and Margery Kempe*. Cambridge: D. S. Brewer, 2004.
- \_\_\_\_\_. “‘The moders service’: motherhood as matrix in Julian of Norwich”. *Mystics Quarterly*, v. 24, n. 4, dez. de 1998, pp. 181-197.
- MCCLINTOCK, Anne. *Couro Imperial: raça, gênero e sexualidade no embate colonial*. Campinas: Editora UNICAMP, 2010.
- MCCLURE, Julia. A New Politics of the Middle Ages: A Global Middle Ages for a Global Modernity. *History Compass*, vol. 13, n. 11. 2015, pp. 610-619.
- MCILWAIN, James. “The ‘Bodelye syknes’ of Julian of Norwich”. *Journal of Medieval History*, 10, 1984, pp. 167-180.
- MEALE, Carol. *Women and literature in Britain, 1150-1500*. NY: Cambridge University Press, 1996.
- MILLER, Edward; HATCHER, John. *Medieval England: towns, commerce and crafts 1086-1348*. New York: Routledge, 2014, 2ª ed.
- MINNIS, Alastair. *Medieval Theory of Authorship: Scholastic Literary Attitudes in the Later Middle Ages*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1988, 2ª ed.
- MORRIS, Colin. *The discovery of the individual 1050-1200*. Toronto: Mart 19, 1995.

- MORRISON, Susan Signe. *Women pilgrims in Late Medieval England: private piety as public performance*. London: Routledge, 2000.
- MULDER-BAKKER, A.; MCAVOY, L. (Ed). *Women and Experience in Later Medieval Writing: Reading the Book of Life*. Nova Iorque: PalgraveMacmillan, 2009.
- NEWMAN, Barbara. ‘Authority, authenticity, and the repression of Heloise’. *Journal of Medieval and Renaissance Studies*, 22, pp. 121-157.
- PILOSU, Mario. *A Mulher, a Luxúria e a Igreja na Idade Média*. Lisboa: Estampa, 1995.
- PIRON, Sylvian. “Marguerite in Champagne”. *Journal of Medieval Religious Cultures*, v. 43, n. 2, 2017, pp. 135-156.
- PORETE, Marguerite. *O Espelho das Almas Simples e aniquiladas e que permanecem somente na vontade e no desejo do Amor*. Tradução de Sílvia Schwartz. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.
- PORETE, Marguerite. *Le Miroir des Âmes Simples et Anéanties*. Traduzido por Max Huot Longchamp. Paris : Albin Michel, 1984.
- POTESTÀ, Gian Luca; VIAN, Giovanni. *História do Cristianismo*. São Paulo: Edições Loyola, 2013.
- RAGO, Margareth. *A Aventura de contar-se: feminismos escrita de si e invenções da subjetividade*. Campinas, SP: Editora Unicamp, 2013.
- RAWCLIFFE, Carole; WILSON, Richard (Eds.). *Norwich since 1550*. Londres: Hambledon and London, 2004.
- RICHEs, Samantha; SALIH, Sarah (Eds). *Gender and Holiness: men, women and saints in late medieval Europe*. London: Routledge, 2002.
- ROBINSON, Joanne Maguire. *Nobility and annihilation in Marguerite Porete’s Mirror of Simple Souls*. Albany, N.Y.: State University of New York Press, 2001.
- RUFER, Mario. “Experiencia sin lugar en el lenguaje: enunciación, autoridad y la historia de los otros”. *Relaciones*, n. 133, invierno de 2013, pp. 79-115.
- RUYS, Juanita Feros. “Heloise, Monastic Temptation, and *Memoria*: rethinking autobiography, sexual experience, and ethics”. In: CLASSEN, Albrecht (Ed.). *Sexuality in the Middle Ages and Early Modern Times: new approaches to a fundamental cultural-historical and literary-anthropological theme*. Berlin and New York: Walter de Gruyter, 2008.
- SCHMITT, Jean-Claude. *O corpo, os ritos, os sonhos, o tempo: ensaios de antropologia medieval*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.
- SCOTT, Joan. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. *Revista Educação e Realidade*, v. 20, n.2, jul./dez. 1995, pp. 71-99.
- \_\_\_\_\_. Igualdad versus diferencia: los usos de la teoría postestructuralista. *Feminist Studies*, v. 14, n. 1, primavera 1988, pp. 85-104.

- SMITH, Bonnie (Ed.). *Women's History in Global Perspective*, v. 2. Chicago: University of Illinois Press, 2005.
- TEIXEIRA, Igor Salomão. *Como se constrói um santo: a canonização de Tomás de Aquino*. Curitiba: Editora Prismas, 2014.
- TEMPLE, Liam Peter. *Returning the English 'Mystics' to their medieval milieu: Julian of Norwich, Margery Kempe and Bridget of Sweden*. *Women's Writing*, 23:2, 2016, pp. 141-158.
- TROMBLEY, Justine. "New evidence on the origins of the Latin Mirror of Simple Souls from a forgotten Paduan manuscript". *Journal of Medieval History*, v. 43, fev. de 2017, pp. 137-152.
- VAUCHEZ, Andre. *A espiritualidade da Idade Média ocidental: século VIII – XIII*. 2. ed. Lisboa: Editorial Estampa, 1995.
- VAUCHEZ, André. *Esperienze religiose nel Medioevo*. Rome: Viella, 2003.
- VELHO, Gilberto. *Projeto e metamorfose. Antropologia das sociedades complexas*. RJ: Zahar, 1999.
- VERGER, Jacques. *Cultura, ensino e sociedade no Ocidente: nos séculos XII e XIII*. Bauru, SP: EDUSC, 2001.
- ZIOLKOWSKI, Jan. "Cultures of Authority in the Long Twelfth Century". *Journal of English and Germanic Philology*. Board of Trustees, University of Illinois, outubro, 2009, pp. 421-448.
- WAGNER, John. *Documents of the Reformation*. California: ABC-CLIO, 2019.
- WATT, Diane (Ed). *Medieval women in their communities*. Cardiff: University of Wales Press, 1997.
- WATT, Diane. *Medieval Women's Writing: works by and for women in England, 1100-1500*. Cambridge: Polity Press, 2007.
- WILKINSON, Bertie. *The Later Middle Ages in England, 1216-1485*. London: Routledge, 1969.
- WRIGHT, Robert. "The 'Boke Performyd': affective technique and reader response in the *Showings* of Julian of Norwich". *Christianity & Literature*, vol. 36, n. 4, 1987, pp. 13-32.

