

## USOS DO CORPO COMO POSSIBILIDADE ENUNCIATIVA EM JULIAN DE NORWICH E MARGERY KEMPE

Carolina Niedermeier Barreiro<sup>1</sup>

### RESUMO

O corpo aparece como um aspecto importante tanto para os estudos de gênero, quanto para os estudos do medievo. Nesse sentido, aproximaremos as duas preocupações para questionar as possibilidades enunciativas geradas a partir do corpo em duas mulheres do século XIV, Julian de Norwich (1342-1416) e Margery Kempe (1373-1438). A análise se centra em seus livros, *Revelations of Divine Love* e *The Book of Margery Kempe* respectivamente, e que abordam visões divinas recebidas, relações com Cristo e suas trajetórias devocionais. Pensaremos especificamente nas relações performáticas estabelecidas por essas mulheres com o corporal e como a performance pode estar também ligada à fala enquanto um ato, de modo que os usos do corpo podem ser também possibilidades de comunicação. O trabalho é orientado por uma preocupação geral com a fala de mulheres no medievo, considerando-se que as narrativas bíblicas associavam essa fala ao pecado e ao perigo. Portanto, a questão pode ser colocada dessa forma: sabendo-se que as mulheres eram desautorizadas a falar publicamente, como o corpo pôde servir de alternativa para se comunicarem? E, ainda, quais marcas de gênero estão implicadas nessa possibilidade?

Palavras-chave: Gênero; Idade Média; Mulheres Escritoras;

### ABSTRACT

The body appears as an important aspect for both gender and medieval studies. In this sense, we will bring these approaches together to question the enunciative possibilities generated from the body through narratives written by two women in the XIV century, Julian of Norwich (1342-1416) and Margery Kempe (1373-1438). The analysis focuses on their books, *Revelations of Divine Love* and *The Book of Margery Kempe*, respectively, which narrate their divine visions, their relationships with Christ, and their devotional trajectories. We will think specifically about the performative relations established by these women with the corporal, and how performance can also be connected to speech as an act, insomuch that the uses of their bodies may be seen as

---

<sup>1</sup> Mestranda em História pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul, bolsista CNPq. E-mail: carol.niedermeier@gmail.com.

possibilities of communication. This paper is guided by a general concern with women speeches in the Middle Ages, considering that biblical narratives associated them to sin and danger. Therefore, we raise the following questions: since women were unauthorized to speak in public, how could their bodies serve as an alternative to their communication? And also, which were the gender brands involved in this possibility?

Keywords: Gender; Middle Ages; Women Writers;

**Submetido em:** 08/03

**Aceito em:** 19/03

## Introdução

“E então nosso Senhor a comandou que visitasse uma anacoreta na mesma cidade, quem era chamada Dama Julian”<sup>2</sup>. Assim a autora do século XIV, Margery Kempe, narrou o encontro que teria tido com outra mulher escritora e sua contemporânea Julian de Norwich. Segundo Kempe, em seu livro autobiográfico, o encontro entre as duas devotas teria se estendido por dias compartilhando de modo comum inquietações e aconselhamentos. No entanto, a experiência de comunicar-se para mulheres entre os séculos XIV e XV seguia determinadas limitações. Em geral, essa experiência via-se reclusa ao espaço doméstico sob acusações de perigo enquanto falas menores – sobre o que a historiografia anglo-saxã denominou de *gossip* (BODDEN, 2011). O perigo da fala feminina, de suas possibilidades de expressão, encontra na figura bíblica de Eva seu fundamento. A partir da fala desmensurada, Eva teria condenado toda a humanidade à Queda e ao pecado; sobretudo, teria condenado as mulheres ao olhar desconfiado e vigilante dos próprios homens, justificado pela incapacidade feminina em controlar-se.

A enunciação de mulheres fora controlada até mesmo por dispositivos como o *scold's bridle* – máscara de metal usada sobre a boca como punição por crimes cometidos por mulheres, impedindo a própria fala. Embora não de exclusividade feminina, documentos como *Liber Albus* (1419), conjunto de regras para o governo de Londres, omitem a mesma punição quando tratam de crimes cometidos por homens (BODDEN, 2011), sugerindo maior regularidade entre os sujeitos femininos. No entanto, a possibilidade de comunicação não foi completamente suprimida para as mulheres. Em relação ao espaço religioso, Carolyn Muessig destaca o papel das figuras femininas não como excepcionalidades em meio aos variados discursos masculinos, mas como alternativas, como personagens importantes dentro do que chamou de comunidade de discurso religioso. Essa atuação, destaque, refere-se ao próprio campo discursivo e enunciativo em que atuaram Clara de Montefalco e Angela de Foligno (MUESSIG, 2009). Julian de Norwich e Margery Kempe também atestam para a possibilidade comunicativa na medida em que escreveram relatos sobre Cristo e sobre si.

---

<sup>2</sup> “And then she was commanded by our Lord to go to an anchoress in the same city who was called Dame Julian”. Tradução livre, ver KEMPE, Margery. *The Book of Margery Kempe*. Traduzido por B. A. Windeatt. London: Penguin Books, 2004. 3ª ed. Primeira publicação em 1985, p. 77.

Esses aspectos não parecem surpreendentes quando tomamos o poder em sua dimensão positiva: para além da supressão, o poder constrói, rege, *produz* discursos e espaços para a própria fala. Nesse sentido, as relações de gênero que implicam em disputas de poder envolvendo não apenas a supressão, mas o fomento da fala (em determinados espaços, como na própria confissão) e a normativa sobre aquilo de que se fala. A partir dessa constatação, questiono: quais poderiam ter sido as possibilidades de enunciação (de fala ou de escrita) que tais mulheres dispuseram ou construíram para si mesmas?

Orientada por essas questões, dialogo fundamentalmente com o questionamento sobre as possibilidades de enunciação de mulheres – neste caso, especificamente de fins do século XIV. Um caminho de análise a que me propus para responder tais inquietações envolve pensarmos não apenas na fala e na escrita como espaços enunciativos, mas no papel que o próprio corpo poderia desempenhar nesse sentido<sup>3</sup>. Em outras palavras, como a performance corporal constituiria uma possibilidade de comunicação que escapasse às delimitações determinadas às mulheres - especialmente pelo clero<sup>4</sup>. Portanto, apresentarei alguns aspectos do corpo enquanto performance e performatividade a partir das duas autoras com as quais iniciamos esse texto: Julian de Norwich e Margery Kempe, ambas nascidas em fins do século XIV na região de Norfolk, Inglaterra.

### **Os corpos como espaços de enunciação**

Julian de Norwich nasceu por volta de 1343 e viveu até aproximadamente o ano de 1416 como uma mulher reclusa. Em torno dos trinta anos, teria recebido algumas revelações espirituais que serviriam como ponto de partida para a escrita de um tratado, o *Revelations of Divine Love*. Sabe-se pouco sobre sua trajetória pessoal além da permanência como anacoreta na igreja de St. Julian (O Hospitalar, de onde teria possivelmente adotado, já adulta, o nome “Julian”). É possível que tenha desempenhado um papel de destaque local, diante das inúmeras vezes em que aparece em testamentos

---

<sup>3</sup> Outros caminhos que desenvolvo em pesquisa dizem respeito às construções de autoria e de autoridade por mulheres escritoras dos séculos XIII e XIV. Tais construções informam as relações estabelecidas por elas com suas próprias possibilidades de enunciação.

<sup>4</sup> Importante destacar que as normativas sobre o corpo destinadas à disciplina e retidão foram também levantadas a sujeitos masculinos. Entretanto, foi às mulheres que a fala perigosa foi associada através da narrativa originária da Queda. Como salientado, Eva, através da fala, convenceu Adão em recair consigo no pecado de modo que, diante das mulheres, caberia uma preocupação especial. A respeito do primeiro aspecto, ver TEODORO, Leandro. *Lições para o homem casado*: Portugal, séculos XIV-XVI. São Paulo: Fab-UNIFESP, 2016.

entre 1393 e 1416 como “Julian reclusa a Norwich” (WATSON; JENKINS, 2005). Historiadores como Frances Beer acreditam que a anacoreta teria sido procurada para oferecer conselhos espirituais e consolo nesse período a despeito de sua atuação eremítica (BEER, 1992). Tais contatos podem ser justificados pelo fato de que a cela onde Julian permanecia reclusa estava ligada à igreja da cidade (uma das maiores da Inglaterra medieval [WILKINSON, 1969]) de modo que seu isolamento não poderia ser tão hermético quanto podemos supor.

A partir das visões espirituais recebidas, Julian de Norwich compôs dois textos que possuem um conteúdo semelhante, mas com propósitos diferentes - cuja versão completa é o que conhecemos como *Revelations of Divine Love*. Esses textos podem ser chamados de Versão Curta e Versão Longa, seguindo respectivamente uma cronologia de escrita. Elaborados no inglês médio, a Versão Curta reúne de forma descritiva todas as visões recebidas, como um texto contemplativo com o objetivo de “que fosse aplicado a todos os meus companheiros cristãos”<sup>5</sup>, como Julian de Norwich destacou. A Versão Longa, por sua vez, engloba o mesmo conjunto de visões, mas adiciona à narrativa diversos elementos reflexivos e outros dois episódios de revelação. Nessa segunda versão, Julian de Norwich apresenta um esforço intelectual extenso de identificar e compreender as mensagens divinas ligadas à visão espiritual, afastando-se do texto exclusivamente contemplativo para um possível tratado teológico.

De modo geral, *Revelations* apresenta aos leitores (ou ouvintes) tanto revelações espirituais quanto esforços em compreender a Trindade, a natureza humana e a bondade divina. A Paixão de Cristo é recorrente ao longo da narrativa, a partir da qual a figura de Jesus Cristo é apresentada com compaixão e reflexão – como, por exemplo, ele efetuaria o papel feminilizado de mãe. Segundo ela, enquanto a Virgem Maria seria mãe de todos aqueles que forem salvos, “nosso Salvador é nossa verdadeira mãe, em quem nós nascemos eternamente”<sup>6</sup>. O aspecto maternal da figura divina é tecido de forma aprofundada na Versão Longa, ponto que escapa à versão antecedente e que implica em um dos elementos reflexivos de Julian de Norwich sobre suas revelações. A feminilização de Cristo não é uma exclusividade de seu texto: durante a Baixa Idade Média, o corpo de Jesus Cristo foi representado enquanto capaz de dar luz a novas vidas

<sup>5</sup> “to be applied to all my fellow Christians”. Tradução livre, ver NORWICH, Julian of. *Revelations of Divine Love*. Traduzido por Elizabeth Spearing. London: Penguin Books, 2004, p. 9.

<sup>6</sup> “our Saviour is our true mother in whom we are eternally born”. Tradução livre. Ibid., p. 136.

ou mesmo de amamentar – como retratado na *Legenda Maior* (1597) sobre a santa Catherine de Siena (BYNUM, 1992).

Esse aspecto ilustra as complexidades da relação entre corpo e gênero no medievo: se por um lado as mulheres foram associadas ao corporal, por outro, foi exatamente esse elemento que permitiu a elas uma aproximação maior com Cristo através da *imitatio* (BYNUM, 1992). A imitação dos sofrimentos da figura divina aparece como um modelo devocional em diversos textos, inclusive de autoras do século XIII como Marguerite d'Oingt (BLUMENFELD-KOSINSKI, 1990). Tais dores são incorporados até mesmo por Julian de Norwich quando deseja, logo no início de seu livro, receber três feridas – segundo ela, “parecia para mim que eu poderia sentir a Paixão de Cristo fortemente, mas ainda assim desejei, pela graça de Deus, senti-la mais intensamente”<sup>7</sup>. A associação ao corporal parecia afastar as mulheres da esfera intelectual e espiritual e, no entanto, pôde servir como caminho de devoção profunda. Ainda assim, tal aproximação religiosa através do sofrimento é apenas um dos pontos que envolvem a performance dessas mulheres.

Jesus Cristo e a *imitatio* apareceriam também como figuras centrais para Margery Kempe. Nascida no ano de 1373, Kempe viria a morrer por volta de 1438 na cidade de King's Lynn. Por ter escrito um livro autobiográfico, aquilo que conhecemos sobre sua trajetória é devedora em grande medida à própria obra. A autora teria nascido em uma das principais famílias mercantis da cidade – cujo papel comercial era também relevante não só na Inglaterra, mas nas disputas com ligas germânicas (PARKER, 2004). Teria se casado com John Kempe, também um mercador, vivendo uma vida de devoção religiosa leiga à diferença da anacoreta Julian de Norwich. Apesar de não ter ingressado em nenhum mosteiro, Margery Kempe teria se dedicado profundamente à devoção de Cristo através de peregrinações, inspirada por visões divinas que recebeu.

É precisamente essa trajetória religiosa que buscou registrar no que ficou conhecido como *The Book of Margery Kempe*, o registro autobiográfico narrado por ela e escrito por um escriba também no inglês médio. Nesse sentido, a escrita é considerada por pesquisadoras como Diane Watt como um texto colaborativo entre Margery Kempe e seu escriba, concluído em 1436 – portanto ao final de sua vida (WATT, 2007). A

---

<sup>7</sup>“(…) it seemed to me that I could feel the Passion of Christ strongly, but yet I longed by God's grace to feel it more intensely”. Tradução livre, NORWICH, op. cit., p. 3.

narrativa tem início no primeiro parto de Kempe, momento em que teria sido protegida por Cristo das tentações demoníacas. Esse se constitui como um momento turbulento de sua trajetória, descrito na narrativa segundo a qual “o diabo disse em sua mente que ela deveria ser amaldiçoada, pois não havia feito a confissão”<sup>8</sup>. Diante das ameaças, a autora volta-se para uma devoção cada vez maior – incluindo o momento de adoção da castidade a despeito de ser ainda casada –, passando por diversos momentos de provação, desde atritos com outros cristãos até de acusações de heresia.

Outro aspecto fundamental da religiosidade de Kempe diz respeito às suas lágrimas de devoção. Como um sinal de profundo amor e sensibilidade à misericórdia de Cristo, seu sacrifício pela humanidade, Margery Kempe era tomada às vezes por soluços incontrolláveis. Chorava, arremessava-se ao chão, um espetáculo de corpo e indisciplina registrado no livro como motivo de grande insatisfação diante de outros cristãos que viam no choro um sinal do maligno. Segundo ela, tentava conter o choro o máximo que podia, pois “alguns disseram que era um espírito maligno que a atormentava; alguns disseram que era uma doença; alguns disseram que havia bebido muito vinho; alguns a amaldiçoaram; (...) alguns desejaram que estivesse no mar em um barco sem fundo”<sup>9</sup>. Essas insatisfações descritas por Margery Kempe tornavam-se por vezes violentas, ameaçando-a, desejando que fosse morta ou presa. O primeiro aspecto notável de sua devoção é que escapa ao controle disciplinado dos corpos femininos. São Paulo, ao proibir a pregação feminina, teria dito: “A mulher aprenda em silêncio, com toda a sujeição”<sup>10</sup>. Não se tratava apenas de uma normativa sobre os locais possíveis de enunciação, mas sobre a própria possibilidade de comunicar-se e de portar-se.

As relações entre performatividade e fala foram refletidas por Judith Butler a partir de proposições de J. L. Austin (BUTLER, 1997, p. 1-43). Por um lado, Butler entende que a linguagem sustenta o corpo – é por ser interpelado nos termos da linguagem que certa existência social do corpo se torna possível. Por outro lado, se a linguagem sustenta o corpo, ela também pode ameaçar sua existência. Defende, ainda, que se o ato de fala é um ato corporal, isso significa que o ato é redobrado no momento

<sup>8</sup> “the devil said in her mind that she should be damned, for she was not shriven”. Tradução livre, KEMPE, op. cit., p. 41.

<sup>9</sup> “(...) some said it was a wicked spirit tormented her; some said it was an illness; some said she had drunk too much wine; some cursed her; (...) some wished she was on the sea in a bottomless boat”. Tradução livre, ibid., p. 105

<sup>10</sup> “*mulier in silentio discat cum omni subiectione*” (1 Timotheus 2:11).

da fala: há o que é dito, e há um tipo de fala que o “instrumento corporal” do enunciado performatiza.

Pretendo observar o caminho inverso, mas relacionado: não a performatividade corporal decorrente do ato de fala, mas a potencialidade do corpo, a partir da performance, em servir como instrumento de comunicação. Em outras palavras, como o corpo pode ser usado como modo de linguagem. Sabendo-se que a fala pública, especialmente investida na pregação, era proibida (ou, no mínimo, afastada) às mulheres, quais espaços de enunciação seriam possíveis a elas? Acredito que o corpo, que carrega também performances de gênero, possa ter se constituído como um desses espaços.

Recupero um dos momentos de lágrimas de Margery Kempe, quando diz que:

“[a contemplação] operou pela graça tão fervorosamente em sua mente, ferindo-a com compaixão e devoção, de modo que ela soluçou, rugiu e chorou e, abrindo seus braços, disse em voz alta ‘eu morro, eu morro’, de modo que muitas pessoas estavam espantadas e se perguntaram o que havia com ela. E quanto mais ela tentava evitar o choro, mais alto chorava”<sup>11</sup>.

Diante da intensidade que a devoção atingiu seu corpo, Margery Kempe narra ter sido então carregada para fora da igreja por um padre, momento em que ela ficou azul como chumbo, suando terrivelmente – em suas palavras. E, a despeito das acusações que teria sofrido, afirma que Cristo repetidas vezes acalmou-a, garantindo que suas lágrimas eram de vontade dele: “Onde há melhor sinal de amor do que chorar pelo amor de seu Senhor?”<sup>12</sup>, perguntaria para confortá-la. Destaco algumas questões: Margery Kempe é afastada do espaço da igreja no momento em que sua devoção corporal ultrapassa os limites do disciplinamento silencioso exigido às mulheres.

Além disso, sublinho como Kempe faz uso do exagero corporal para indicar a intensidade de seu amor (que pode ser pensada, até mesmo, como superior a dos clérigos pela legitimidade que a figura de Cristo lhe concede). É através do corpo que Margery Kempe informa ter sido escolhida como filha e esposa amada por Cristo. Através do corpo, desafia também as normativas de gênero sugeridas desde São Paulo

<sup>11</sup> “(...) worked by grace so fervently in her mind, wounding her with pity and compassion, so that she sobbed, roared and cried, and, spreading her arms out wide, said with a loud voice, ‘I die, I die’, so that many people were astonished at her, and wondered what was the matter with her. And the more she tried to keep herself from crying, the louder she cried”. Tradução livre. KEMPE, op. cit., p. 179.

<sup>12</sup> “Where is a better token of love than to weep for you Lord’s love”. Tradução livre, *ibid.*, p. 197.

sobre o silenciamento da voz feminina – neste caso, rompido pelo exagero e pelas lágrimas.

Em outras passagens, seu comportamento é alertado como perigoso pelo risco de inspirar outras mulheres a transgredirem consigo, como se sua performance fosse capaz até mesmo de ser reproduzida e de fornecer, por que não, ensinamentos perigosos. Através dos modos com que utiliza seu corpo (pela peregrinação ou pelas lágrimas), é capaz de ameaçar as normativas também de gênero. Em uma passagem de *The Book*, especificamente no capítulo 51 da obra, Kempe narra ter sido questionada sobre o que estava fazendo naquela parte do país – onde peregrinava, parte fundamental de sua devoção – e a interrogam se ela possuía permissão de seu marido para viajar. Kempe afirma ter se defendido alegando que o mesmo não havia sido questionado a mais nenhum viajante, por que então a ela? Para além do controle rigoroso sobre o corpo de uma mulher que escapa ao lar, e que só pode fazê-lo com permissão marital, destaco o papel mesmo da peregrinação.

A respeito disso, Susan Morrison afirmou que “o movimento público é como uma fala pública – ambos funcionam como declarações de fé”<sup>13</sup> (MORRISON, 2000). E, na medida em que opera enquanto uma declamação pública, a peregrinação de mulheres pode ser questionável precisamente porque é pública. Escapa necessariamente ao espaço doméstico que elas deveriam ocupar. Não ao acaso, a narrativa de *The Book* reforça os ataques sofridos por Margery Kempe em situações de peregrinação, sobretudo ao manifestar sua devoção com lágrimas ou repetições constantes a respeito de seu amor a Cristo<sup>14</sup>.

Para Morrison, o corpo no espaço público torna-se aberto à interpretação. Mais do que isso, destaco como se torna aberto ao campo enunciativo na medida em que comunica formas devocionais. Como declaração de fé, a peregrinação é um ato de inscrição de si e do próprio corpo a fim de comunicar essa forma específica de religiosidade. Nesse sentido, atinge diretamente as normativas que limitam (mais do que eliminam) a fala feminina à esfera doméstica, subvertendo-a. A performance de Margery Kempe, de peregrinação e de lágrimas, apresenta o “si” diante de outros,

<sup>13</sup> “(...) public movement is like public speech – both function as declarations of faith”. Tradução livre, p. 129.

<sup>14</sup> Em uma de suas peregrinações, é excluída pelo grupo com que viajava. Exige-se uma condição para que ela pudesse retornar à companhia dos demais: “If you want to travel in our party you must give a new undertaking, which is this: you will not talk of the Gospel where we are” (KEMPE, op. cit., p. 101).

introduz sua figura em um espaço público e elabora declarações sobre sua religiosidade a partir do próprio movimentar-se – a partir, portanto, do próprio corpo.

Em Julian de Norwich a aparição corporal é distinta e, talvez, menos explícita. Se por um lado aparece logo no início da narrativa (pois havia adoecido e estava à beira da morte), por outro a participação do corpo é limitada. Narra como, aos trinta anos, “Deus me deu uma doença corporal em que fiquei de cama por três dias e três noites”<sup>15</sup>; no quarto dia, teria recebido até mesmo os ritos necessários, sugerindo estar à beira da morte. O aspecto que ressalto na doença de Julian é sua origem como fruto de um desejo da própria autora. Quando jovem, teria pedido por três graças: a primeira, seria a percepção vívida da Paixão de Cristo (fundamental para a mensagem que transmite em *Revelations*); a segunda seria uma doença corporal; por fim, que recebesse três feridas. O último aspecto de seus desejos estaria relacionado a uma história contada a ela: “Eu escutei um homem da Santa Igreja contar a história de Santa Cecília; de sua descrição, eu entendi que ela recebeu três feridas de espada no pescoço”<sup>16</sup> e, milagrosamente, não teria morrido no mesmo instante. Movida por essa narrativa, Julian de Norwich aponta ter desejado as mesmas feridas: de contrição, de compaixão e pelo sincero anseio por Deus. Portanto, o desejo inicial que dá fruto às revelações recebidas através do divino viria da sua tentativa de aproximação a uma trajetória santa. Não somente, à trajetória de uma santa - modelo feminino de devoção que é ocultado na versão longa de seu tratado. Ressalto, nesse ponto, que os aspectos de gênero informam fundamentalmente as formas performáticas possíveis a essas mulheres.

O uso de exemplos femininos como um aspecto de legitimidade para a própria performance aparece também na obra de Margery Kempe, em especial a respeito das lágrimas devocionais. O modelo central que justifica o exagero do próprio corpo é encontrado na figura santa de Marie d’Oignies. Trata-se de um aspecto importante: as tradições teológicas, científicas e folclóricas, como nomeia Caroline Bynum (1992), associaram as mulheres com o corpo, a luxúria, a fraqueza e a irracionalidade. Alguns textos da própria patrística relacionariam a mulher aos apetites e os homens à alma ou ao intelecto (BYNUM, 1992). No entanto, se o feminino foi associado imediatamente

<sup>15</sup> “God sent me a bodily sickness in which I lay for three days and three nights”, tradução livre, NORWICH, op. cit., p. 5.

<sup>16</sup> “(...) I hear a man of Holy Church tell the story of Saint Cecilia; from his description I understood that she received three sword wounds in the neck”. Tradução livre, *ibid.*, p. 4.

ao corpo, algumas mulheres fizeram uso dele para alcançar uma esfera distinta, a da própria espiritualidade. Através do movimento do corpo, desenvolvem uma devoção capaz de salvá-las e de aproximá-las a Deus. Ambas, Margery Kempe e Julian de Norwich, constroem em suas narrativas o amor da Trindade nutrido em relação a elas, permitindo-lhes a salvação ou o perdão de seus pecados.

Destaco, ainda, outro elemento corporal transcrito. A narrativa de Julian de Norwich pauta-se fundamentalmente na contemplação de revelações divinas – diferente de Margery Kempe – de modo que todo o processo enunciativo é orientado pelo componente sensorial da visão. Nesse sentido, Julian diferencia os três aspectos através dos quais os ensinamentos de Deus foram passados a ela: as palavras formadas em seu entendimento – que parecem refletir seu papel contemplativo –, a visual espiritual e a visão corporal. Segundo ela, diversas revelações teriam sido recebidas através de tal visão corporal. “E nisso tudo”, afirma, “eu estava muito movida em amor pelos meus companheiros cristãos, desejando que eles pudessem ver e conhecer o que eu estava vendo”<sup>17</sup>. Desse modo, o aspecto corporal possível orientado através da visão divina é essencial para comunicar a mensagem de Cristo. Uma mensagem destinada a toda a cristandade, mas intermediada exclusivamente por Julian de Norwich através da visão ligada ao corpo (mas também de seu entendimento e da visão espiritual).

Como ferramenta literária, fazia-se uso do *topos* de inexpressabilidade – ou, a incapacidade de expressar aquilo que era de origem divina. No entanto e ainda que alinhada a esse *topos*, Julian não se limitou a tal ponto. Em outras palavras, reconheceu em diferentes momentos do texto a impossibilidade de falar sobre os aspectos mais altos das revelações recebidas (em especial, aquelas recebidas da visão *espiritual*), mas não seguiu a descrença total da linguagem humana. Pelo contrário, aproximou corpo e linguagem na medida em que recebeu as revelações através da visão corporal (bastante sensorial) e teve como tarefa imediata comunicar essas revelações através da palavra humana. Palavra, com P maiúsculo (divina) e palavra, com p minúsculo (humana), são articuladas conjuntamente em seu texto a partir do intermédio da visão (WRIGHT, 1987).

É através do corpo que Margery Kempe e Julian de Norwich articulam a devoção e o conhecimento sobre o divino, legitimadas pela interferência de Cristo.

---

<sup>17</sup> “(...) words formed in my understanding, and by spiritual sight”, “And in all this I was much moved with love for my fellow Christians, wishing that they might see and know what I was seeing”, *ibid.*, p. 11.

Ainda que a presença performativa seja maior na narrativa autobiográfica de Kempe, o sensorial e o corporal também desempenham funções até mesmo intelectuais em Julian de Norwich (ponto de partida para sua compreensão da mensagem divina). A possibilidade de usar o corpo para informar sua devoção, romper com determinadas normativas marcadas pelo gênero, e transmitir a mensagem ou o amor de Cristo escapa ao aspecto do corpo como emocional, fora do intelecto - exatamente porque é através dele que se pode conhecer, compreender, o verdadeiro caminho ou verdadeira mensagem de Deus.

Nesse sentido, ainda que o aspecto corporal apareça nas narrativas (elemento já observado há muitos anos por Caroline Bynum [1988; 1992]), penso em sua articulação não apenas como um elemento recorrente de devoção feminina. Não quero tomá-lo como mais um aspecto associativo entre feminino e espectros aquém da razão, mas do contrário pensar como o elemento corporal e performativo puderam informar outras possibilidades de reflexão e de transmissão das formas de devoção por essas mulheres. Limito os exemplos, mas é possível observar já aqui alguns indícios de ruptura diante das normativas sobre performances cristãs e de gênero, bem como do espectro corporal na revelação divina como fonte de conhecimento acessível às mulheres.

A performance corporal possibilita um campo de enunciação até mesmo pública – espaço então restrito às mulheres enquanto lugar de disciplinamento silencioso. A fala desimpedida das mulheres é observada no espaço do lar e, embora temida, não lhes é negada; fora desse espaço, entretanto, impera a devoção necessariamente silenciosa. Nesse sentido, destaco como as relações de poder implicadas pelo gênero delimitaram e normatizaram os espaços de atuação de mulheres no século XIV.

No entanto, como campo de disputa e de construções contínuas de performatividade, tais normativas que regem a fala feminina podem ser reorientadas ou confrontadas a partir de distintas estratégias tal qual o uso do corpo – peregrino, em lágrimas ou a partir de visões – como campo possível de comunicação.

Performances, como destacou Susan Morrison (2000), não são apenas expressivas. Elas constituem empreendimentos criativos e podem ser usadas como formas de reivindicação, de formação de um espaço em que o entendimento feminino e sua fala podem ser reconhecidos de modo legítimo. Sobretudo, podem ser um campo de

articulação enunciativa não associado ao pecado ou às línguas menores (CHANCE, 2007), mas à efetividade intelectual e devocional das autoras.

### Referências bibliográficas:

- BEER, Frances. **Women and Mystical Experience in the Middle Ages**. Suffolk, UK: The Boydell Press, 1992.
- BODDEN, M. C. **Language as the site of revolt in medieval and Early Modern England: speaking as a woman**. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2011.
- BLUMENFELD-KOSINSKI, Renate. **The writings of Margaret of Oingt: medieval prioress and mystic**. Newburyport, MA: Focus Information Group, 1990.
- BUTLER, Judith. **Excitable speech: a politics of the performative**. Nova York: Routledge, 1997.
- 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.
- CHANCE, Jane. **The literary subversions of medieval women**. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2007.
- KEMPE, Margery. **The Book of Margery Kempe**. Traduzido por B. A. Windeatt. London: Penguin Books, 2004. 3ª ed. Primeira publicação em 1985.
- MORRISON, Susan Signe. **Women pilgrims in Late Medieval England: private piety as public performance**. London: Routledge, 2000.
- 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: Palgrave Macmillan, 2009.
- NORWICH, Julian of. **Revelations of Divine Love**. Traduzido por Elizabeth Spearing. London: Penguin Books, 2004.
- 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.
- TEODORO, Leandro. **Lições para o homem casado: Portugal, séculos XIV-XVI**. São Paulo: Fab-UNIFESP, 2016.
- WATSON, Nicholas; JENKINS, Jacqueline (Ed.). **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.
- 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**, n. 36, 1987, pp. 13-32.