

“Entre eternidade e tempo”: a imagética do vestuário em Hadewijch de Brabante (XIII)

Maria Pinho¹

Recibido: 2 de mayo de 2021 / Aceptado: 4 de agosto de 2021

Resumo. Hadewijch de Brabante, beguina e mística do século XIII, oriunda dos Países Baixos, figura como uma imperiosa referência no pensamento religioso da Idade Média. De facto, o seu legado literário atesta-se como um marcante pilar na mística feminina medieval, verificando-se fecundo aos mais diversos níveis. O presente artigo tem por intento fundamental a análise da obra da autora flamenga segundo uma ótica muito própria: a da imagética do vestuário. Analisar-se-á o modo como a imagética do vestuário se articula enquanto elemento místico, e de forma a estabelecer-se como um verdadeiro diálogo entre materialidade e imaterialidade no decurso do caminho para Deus, instaurando uma expressão literária posicionada “entre eternidade e tempo”.

Palavras-chave: Literatura medieval; mística medieval; Hadewijch de Brabante; imagética do vestuário.

[en] “Between eternity and time”: clothing imagery in Hadewijch of Brabant’s writings (XIII)

Abstract. Hadewijch of Brabant, 13th-century beguine and mystic from the Low Countries, is a very important reference for the religious thought of the Middle Ages. In fact, her literary legacy attests itself as an outstanding pillar in medieval female mysticism, becoming fruitful at the most diverse levels. The main purpose of this article is to analyze the literary work of the Flemish author from a very specific point of view: the clothing imagery. Thus, I assay how imagery of clothing is articulated as a mystical element, and in order to establish itself as a dialogue between materiality and immateriality along the path towards God, ending up founding a literary expression positioned “between eternity and time”.

Keywords: Medieval literature; medieval mysticism; Hadewijch of Brabant; clothing imagery.

Sumário. 1. Introdução. 2. Para uma aproximação a Hadewijch de Brabante. 3. A imagética do vestuário em Hadewijch de Brabante. 4. Conclusões. 5. Referência bibliográficas.

Cómo citar: Pinho, M. (2021). “Entre eternidade e tempo”: a imagética do vestuário em Hadewijch de Brabante (XIII). *De Medio Aevo* 10(2), 339-353.

1. Introdução

Ressuscitar vozes femininas medievais atesta-se como um verdadeiro desafio e, de igual modo, como uma problemática imensa, porquanto se perfila ainda como uma investigação forjada, na maior parte dos casos, sob o ponto de vista masculino². Não raro o que nos chegam são documentos medievais escritos por homens, repletos, como certamente nota Georges Duby, de juízos de valor acerca da mulher e de

prescrições comportamentais para esta e, neste sentido, subscrevendo uma dimensão mais didática do que propriamente factual³; ou então textos em que a voz enunciativa é feminina, embora estes estejam longe de terem sido realmente compostos por mulheres⁴.

No seguimento do que defende Amy Hollywood no seu seminal estudo⁵, numa investigação que pretenda averiguar bem como analisar discursos femininos – como, de resto, visa a que nos propomos – não podem servir de fontes primárias textos cujos autores

¹ Instituto de Filosofia/ Centro de Investigação Transdisciplinar “Cultura, Espaço e Memória” (Portugal)
E-mail: mariapinhosh@hotmail.com
ORCID: 0000-0002-7052-8754

² Aponta-se aqui para o estudo editado em 2012 por Charlotte Newman Goldy e Amy Livingstone porquanto este se propõe, justamente, a expandir as formas através das quais se têm lido e analisado as mulheres medievais. Para saber mais consultar: Aa. Vv., *Writing Medieval Women’s Lives*, ed. C. G. Newman and A. Livingstone, (United States of America: Palgrave Macmillan, 2012).

³ A este propósito é deveras elucidativa a compilação de textos medievais – da autoria desde Tertuliano a São Jerónimo – que refletem acerca da mulher e que viriam a influenciar o estatuto feminino ocidental. Referimo-nos a: Aa. Vv., *Woman Defamed and Woman Defended: An Anthology of Medieval Texts*, ed. A. Balmires (United States of America: Oxford University Press, 1992).

⁴ Referimo-nos, evidentemente, às cantigas de amigo, composições literárias altamente proficuas na Idade Média, em que a voz da enunciação é a de uma mulher enamorada pela excelsa figura do cavaleiro andante.

⁵ Amy Hollywood, “Inside Out: Beatrice of Nazareth and Her Hagiographer” in *Gendered Voices: Medieval Saints and Their Interpreters*, University of Pennsylvania Press, ed. C.M. Mooney, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1999), 78-98.

sejam masculinos, sobretudo quando existem disponíveis documentos escritos por mulheres. Na diversidade documental que bem poderia servir-nos como ponto de partida para reconstituir esse feminino perdido apenas, então, uma pequena parte de facto nos interessa: os escritos redigidos efetivamente por mulheres.

A tendência académica, no domínio dos estudos medievais, prendia-se justamente pela análise mais das imagens da mulher efetivadas em textos de autoria masculina –privilegiando, assim, uma certa visão caleidoscópica do feminino–, do que propriamente pelo exame dos textos de autoria feminina. São fruto desse método –transversal, de resto, a praticamente todas as investigações pioneiras no âmbito do estudo das mulheres– os trabalhos de Georges Duby e de Michelle Perrot. É sobretudo com Bernard McGinn, por via dos seus volumes sobre espiritualidade cristã ocidental, que a autoria feminina passa a ser incluída no âmbito das histórias da espiritualidade e de teologia.

Sobre a história das beguinhas⁶ a investigação de 1954 de Ernest McDonnell continua a possuir grande pertinência. Do mesmo modo, também o consagrado –e mais recente– estudo de Walter Simons se verifica de suma relevância. Também a investigação sobre místicas medievais editada por Ulrike Wiethaus é a este nível relevante. Nas últimas décadas, sendo deveras significativo o contributo da segunda onda feminista levado a cabo a partir dos anos sessenta, a academia tem finalmente voltado a sua face para o exame dos trabalhos de autoras medievais *per se*, sendo as investigações de Elizabeth Petroff e de Peter Dronke de suma importância no panorama da literatura medieval de mística feminina. Os estudos de Caroline Walker Bynum são, de igual modo, verdadeiramente notáveis e viriam a exercer tremenda influência –na realidade, até aos dias de hoje– nas investigações subsequentes relativas à espiritualidade feminina medieval.

Mais recentemente, e com a emersão cada vez mais premente no meio académico dos estudos de género e das teorias *queer*, as autoras medievais têm vindo a ser (re)descobertas e (re)analisadas sob os mais diversos pontos de vista. As investigações de Amy Hollywood são a dois tempos sintoma e motor de impulso dessa mudança de paradigma que se tem

vindo a operar no seio da investigação académica. Ainda autoras como Barbara Newman ou Luce Irigaray importa ter em linha de conta no que concerne ao estudo da espiritualidade feminina medieval, tendo esta última integrado as beguinhas no âmbito da Filosofia⁷.

Analisaremos a produção escrita da beguina flamenga em questão, tendo por base o método da *close reading*. Este permitirá realizar uma digressão pela linguagem que consubstancia a obra em estudo, procurando compreender tanto os seus traços fundamentais quanto as suas especificidades próprias. Para tal, e considerando o detalhe enquanto chave hermenêutica, debruçar-nos-emos mais sistematicamente sobre a imagética do vestuário nela implicada, porquanto esta se estabelece como um verdadeiro programa. Faremos, por um lado, o levantamento no *corpus* textual de todas as ocorrências relativas à mesma e, por outro, analisaremos as suas implicações na textura da obra.

De facto, a imagética da indumentária parece em Hadewijch alicerçar o processo místico, estabelecendo-se um uso da linguagem assaz plural: é através de termos terrenos ou, se preferirmos, do âmbito da materialidade, que se ilumina a ascese. Procurar-se-á, pois, deste modo, demonstrar a forma como, no texto da mística brabantina, temporal –vestuário– e intemporal –amor místico– coabitam nessa relação simbiótica pela metáforaproduzida, criando-se um universo feminino posicionado “*between eternity and time*”⁸, isto é, entre eternidade e tempo.

2. Para a aproximação a Hadewijch de Brabante

2.1. Um contexto

O século XIII eclode num verdadeiro espetáculo de transformações, muitas das quais operadas ao longo, evidentemente, do século anterior⁹. De facto, tal como aponta Sally Brasher, os séculos XII e XIII observam profundas alterações nas práticas religiosas entre os leigos, em toda a Europa¹⁰. Como bem menciona Caroline Bynum¹¹, entre mil e cinquenta e mil e duzentos e quinze uma profunda mudança ocorrerá na conceção do ser humano enquanto indivíduo cristão¹², acabando esta por se revelar determinante

⁶ Importa ressaltar que é no século XVIII que a historiografia sobre as beguinhas tem início, com o historiador alemão Johann von Mosheim e a sua obra *De Beghardis et Beguinabus Commentarius*.

⁷ A este nível importa também referir o estudo organizado em dois volumes, e editado por Robert Pasnau em parceria com Christina Van Dyke porquanto insere a mística, e mais concretamente no seu âmbito feminino, no domínio da filosofia. Cfr. Aa. Vv., *The Cambridge History of Medieval Philosophy*, ed. R. Pasnau and C. Van Dyke, (United States of America: Cambridge University Press, 2010).

⁸ Verso de Emily Dickinson.

⁹ Para uma perspetiva histórica sobre as transformações vividas no cristianismo no período em estudo consultar: Aa. Vv., *The Cambridge History of Christianity: Christianity in Western Europe, c. 1100–c. 1500, vol. IV*, ed. M. Rubin and W. Simons, (Cambridge: Cambridge University Press, 2009).

¹⁰ As investigações mais recentes sugerem que a proliferação de ordens religiosas laicas e grupos heréticos se deve a uma resposta às alterações operadas na vida medieval nos mais diversos níveis, como sendo mudanças económicas e sociais ou o estreitamento das opções monásticas femininas. Ver: S. M. Brasher, *Women of Humility: A Lay Religious Order in Medieval Civic Life*, (New York London: Routledge, 2003).

¹¹ Cfr. Caroline Walker Bynum, *Jesus as Mother: Studies in the Spirituality of the High Middle Ages*, (Berkeley: University of California Press, 1984).

¹² “In the later twelfth century many associations of lay people had been formed for the promotion of the religious life. Some of them were anxious for a return to what they supposed to be the conditions of the early Church, and most of them were critical of the Church of their own day and especially

para o modo como as mulheres passariam a viver e a integrar a vida religiosa.

Mary Frohlich demonstra que se torna comum um padrão religioso cuja autoridade funda as suas mais profundas raízes na experiência mística, a saber, visões, êxtases e arrebatamentos – aos quais o feminino parece estar, de facto, mais predisposto. Implementa-se uma compreensão profundamente afetiva da vida cristã e que viria a efetivar-se, de resto, como um verdadeiro sintoma da doutrina do cisterciense Bernardo de Claraval¹³.

Por outro lado, o eixo da devoção cristã passa a integrar uma certa noção de comunidade, na medida em que a obrigação de amar e de servir o semelhante é enfatizada. A relação que os «irmãos» estabelecem em Deus radica numa fundamental isometria, consubstanciada não menos no Amor que por Ele sentem quanto no que nutrem entre si. A piedade – juntamente com o sacramento da confissão¹⁴ – torna-se, em larga medida, pedra de toque para uma verdadeira comunhão com Deus, acabando por figurar como prerrogativa da religiosidade feminina – desnecessário será lembrar a tão emblemática escultura de Michelangelo, *Pietà*.

Ao mesmo tempo que o ser religioso sofre este movimento de expansão para o exterior, a saber, para a comunidade, ele efetiva também uma progressiva preocupação com a sua própria, bem como íntima, paisagem interior. De facto, o *homo interior* é (re) descoberto e torna-se um verdadeiro *tópos* religioso, porquanto passa a ser compreendido como o centro de pulsão de toda a experiência espiritual. Na exata medida em que o que sucede na dimensão interior de cada um se torna relevante, também o que acontece ao nível do corpo material ganha certa pertinência, já que este é motor impulsor daquela, e vice-versa¹⁵. A

este propósito a mundividência cisterciense é deveras esclarecedora e simultaneamente decisiva¹⁶.

Como vemos, não se verifica apenas um novo entendimento ao nível da relação com o próximo, mas também na dimensão da relação do indivíduo consigo mesmo. A vida religiosa torna-se ela própria pretensamente tríplice¹⁷, procurando porventura assimilar Pai/Filho/Espírito Santo¹⁸. Arquitecta-se, portanto, como verdadeiro triângulo, em cujas arestas inferiores se encontra o sujeito religioso e o seu igual e na aresta superior, inevitavelmente, Deus. O movimento ascensional torna-se irreprimível pretensão do sujeito cristão que, observando mais Cristo como meta do que como punição, aspira progredir em sua direção.

Como contexto ideológico interessa-nos ainda explorar o tópico da imagética maternal¹⁹, porquanto este não somente nasce e vive no seio da linguagem religiosa da Idade Média tardia, como prolifera como autêntico estimulador de uma certa fluidez no entendimento do feminino e do masculino²⁰. Vários são os homens religiosos que se autointitulam de «mãe» ou que em si procuram assimilar características do foro da maternidade como, por exemplo, a gravidez, o parto ou a amamentação²¹.

Mas esta apreensão do feminino como metáfora religiosa²² não se fixa nem se esgota na mera relação que estes homens estabelecem consigo mesmos; ela extrapola estes limites e passa a integrar a própria compreensão de Cristo, que é amiúde entendido e descrito como “mãe”²³. É evidente que muitos destes autores que recorrem a tais elementos femininos tornando-os correlatos da divindade são os mesmos que noutros contextos diabolizam, bem como estigmatizam a imagem da mulher²⁴, e este é um dado que importa ter em consideração, embora aqui não seja determinante, pois que nos interessa sobretudo o que

of the temporal power of the papacy, of the sacramental teaching and practice of the clergy, and of the worldliness of the religious Orders” John Moorman, *A History of the Franciscan Order: From Its Origins to the Year 1517*, (Great Britain: Oxford University Press, 1968), 41.

¹³ Ver o décimo nono capítulo da seguinte obra: Aa. Vv., *The Cambridge Companion to Christian Mysticism*, ed. A. Hollywood and P. Z. Beckman, (United States of America: Cambridge University Press, 2012).

¹⁴ Sobre a confissão feminina e as suas implicações ver: Barbara Newman, *From Virile Woman to WomanChrist: Studies in Medieval Religion and Literature*, (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1995).

¹⁵ “The outer body becomes an instrument of the inner, and the body’s instrumentality (*mediante*)—to borrow a term used by the twelfth-century abbots Bernard of Clairvaux and William of Saint Thierry—is what enables it to be scripted to the Word of Christ through love.” (Patricia Dailey, *Promised Bodies: Time, Language et Corporeality in Medieval Women’s Mystical Texts*, (New York: Columbia University Press, 2013), 17.

¹⁶ But to Cistercians, learning by experience becomes deeply affective and sensual: experience means “tasting”, “embracing” – an almost tactile meeting with God” Bynum, *Jesus as Mother*, 79.

¹⁷ Luce Irigaray refere que a corporificação na mística feminina conduz a uma transcendência que é análoga, na mística masculina, à revelada através do modelo trinitário. Ver: “La Mystérique” in Lucy Irigaray, *Speculum of the Other Woman*, (Ithaca New York: Cornell University Press, 1985), 195–202.

¹⁸ Sobre o modelo trinitário observado sob o ponto de vista da mística ver: Anne Hunt, *The Trinity: Insights from the Mystics*, (Collegeville Minnesota: Michael Glazier Books, 2010).

¹⁹ Caroline Walker Bynum propõe que nos textos de escritores do século XII ao XIV a imagética maternal passa a contribuir para um novo entendimento acerca de Deus, configurando-se como uma ênfase do Seu Amor, do Seu poder criativo e da Sua presença enquanto corpo, carne e sangue eucarísticos. Cfr: Bynum, *Jesus as Mother*, 135.

²⁰ Para saber mais consultar a entrada “The Maternal Body” na obra *Women and Gender in Medieval Europe*, editada por Margaret C. Schaus.

²¹ Bernardo de Claraval recorre amiúde nos seus textos à imagem da amamentação, associando-a a um símbolo de oração.

²² A imagética feminina presente em textos medievais, sobretudo de autoria masculina e no âmbito literário, fora muito bem examinada por Joan Ferrante no seu pioneiro estudo *Woman as Image in Medieval Literature: From the Twelfth Century to Dante*, de 1975.

²³ Veja-se o seguinte trecho de Anselmo de Cantuária: “Gentle nurse, gentle mother, who are these sons to whom you give birth and nurture if not those whom you bear and educate in the faith of Christ by your teaching? (...) O mother of well-known tenderness, may your son feel your heart [viscera] of maternal piety... But you, Jesus, good lord, are you not also a mother? Are you not that mother who, like a hen, collects her chickens under her wings? Truly, master, you are a mother.” Citação transcrita tal como aparece em: Bynum, *Jesus as Mother*, 114.

²⁴ Sobre a relação entre a espiritualidade feminina e o âmbito eclesiástico masculino consultar: Dyan Elliott, *Proving Women: Female Spirituality and Inquisitional Culture in Later and High Middle Ages*, (Princeton Oxford: Princeton University Press, 2004).

se passa na dimensão das imagens religiosas, e não tanto na realidade social²⁵.

Assim, a introdução e, sobretudo, a insistência na imagética da maternidade e suas variadas propriedades é assaz relevante na medida em que permite, ao nível do imaginário cristão, um esbatimento das fronteiras entre os géneros²⁶; esbatimento este que virá a ser, de resto, preponderante na mística beguina. De facto, quer o feminino como o masculino se votam a uma vida ascética que culmina no amor contemplativo a Deus, empreendendo ambos para tal através de trabalhos do âmbito da liturgia, da vigília, da oração e do jejum²⁷.

Em todo o caso, as beguinagens –tradução literal do holandês *begijnhoven*– não são apenas sintoma destas renovações religiosas que temos vindo a contemplar, mas também da própria urbanização que se torna cada vez mais premente e que será decisiva para a formação destas comunidades femininas²⁸.

Joseph Greven, através da análise sistemática de crónicas do início do século XIII, situara Nivelles como sendo a cidade de origem dessas *mulieres religiosae* que viriam a ser reconhecidas como beguinias, embora esta esteja ainda, de facto, por apurar²⁹. De igual modo por esclarecer permanece o significado,

bem como o âmbito da sua primeiríssima aplicação, do termo *beguine*³⁰; tendo este, todavia, sido aplicado –tanto na sua aceção positiva quanto na pejorativa– ao longo de toda a Idade Média³¹. No seu seminal estudo³², Herbert Grundmann descreve as beguinias como sendo «freiras de segunda-classe», hipótese que, de resto, especialistas como Otto Nübel e Michel Lauwers³³ viriam a recusar.

De facto, das várias correntes espirituais femininas que encontramos a partir de mil e duzentos, as beguinias são sem dúvida o mais exótico³⁴ e multi-forme fenómeno. Grundmann relata que, a partir do final do século XII e início do XIII, se verifica uma grande procura por parte do feminino em replicar, não menos na sua vida quanto na sua espiritualidade, o paradigma de *vita apostolica*. Estas mulheres –seguindo aquele que Barbara Newman denomina por *woman Christ model* e que perfila, de resto, o modelo feminino da *imitatio Christi*– passam, por tal via, a observar-se como *Sponsa Christi*; algo que lhes viria a conferir certa autoridade e prestígio³⁵. Abelardo chega mesmo a escrever, numa carta a Heloísa, que esta o superara no dia em que se tornara, justamente, esposa de Deus; ao passo que ele permanecera seu servo. A investigação académica mais recente refe-

²⁵ O debate acerca da figura da mulher é um tópico sumamente multifário na Idade Média. Eva e Maria são apreendidas, em larga medida, como as duas faces de uma mesma moeda e as opiniões sociais díspares sobre o feminino –tão depressa benignas quanto malignas– atestam-se justamente como sintoma de tal paradigma. Assaz elucidativo é, de resto, o seguinte trecho de Francisco de Quevedo: “La segunda Eva, Maria Sacratissima, que hasta el nombre de Eva le contradixo, bolviendole en el de Ave” (Francisco de Quevedo, *Obras*, Parte III, (Madrid, 1713), 309.

²⁶ Barbara Newman refere que, por um lado, tanto os homens como as mulheres se compreendem a si mesmos como noivos de Deus e, por outro, também ambos os géneros se apreendem como aptos a pelear no exercício de Deus, não se verificando, assim, uma necessária fixação dos papéis reservados a cada um. Cfr: Barbara Newman, *From Virile Woman to WomanChrist*, 21.

²⁷ Sobre a variedade de perspectivas acerca do género na Idade Média, e contrariando uma certa visão monolítica sobre o assunto, o estudo de Jacqueline Murray permanece relevante. Ver: Jacqueline Murray, “Thinking About Gender: The Diversity of Medieval Perspectives” in *The Power of the Weak: Studies on Medieval Women*, ed. J. Carpenter and S. B. Maclean, (Urbana Chicago: University of Illinois, 1990) 1-16.

²⁸ Segundo Walter Simons as mulheres ter-se-ão mudado para as cidades –mormente para as maiores e mais centrais– já que nestas encontrariam trabalho mais facilmente, tanto na indústria como enquanto trabalhadoras domésticas. Simons sugere ainda que estas o fariam na idade pré-nupcial ou nupcial, isto é, entre os doze e os dezoito anos de idade, permanecendo na cidade durante vários anos ou acabando mesmo por lá viver o resto da vida. Cfr: Walter Simons, *Cities of Ladies: Beguine Communities in the Medieval Low Countries, 1200-1565*, Middle Ages Series, (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2001), 9.

²⁹ A origem do movimento é alocada, em todo o caso, nos Países Baixos, razão pelo qual a maior parte das investigações acerca do movimento das beguinias se tem cingido justamente a este território. No entanto, apontam-se aqui dois importantes estudos com enfoque em cidades alemãs: R. E. Lerner, *Heresy of the Free Spirit in the Later Middle Ages*, (California: University of California Press, 1972); R. Kieckhefer, *Repression of Heresy in Medieval Germany*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1979). E o mais recente com enfoque em Paris: Tania S. Miller, *The Beguines of Medieval Paris: Gender, Patronage, and Spiritual Authority*, (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2014).

³⁰ Para a discussão etimológica acerca do termo consultar: Helen Rolfson, “The Low Countries, the Beguines, and John Ruusbroec” in *The Wiley-Blackwell Companion to Christian Mysticism*, ed. Julia A. Lamm, (Hoboken: Wiley-Blackwell, 2013), 330.

³¹ “First applied to exceptionally holy women in the thirteenth century, “beguine” was a poorly defined and versatile term. Over the course of the thirteenth century, the label «beguine» called to the clerical mind a wide range of ideas and qualities, both positive and negative, that preachers shaped and re-shaped in their sermons to Parisian beguines, fellow scholars, and other urban audiences» (Tania S. Miller, “What’s in a name? Clerical representations of Parisian beguines (1200-1328)”, *Journal of Medieval History*, no. 33:1, (2007): 64.

³² Herbert Grundmann, *Religious Movements in the Middle Ages: The Historical Link between Heresy, the Mendicant Orders, and the Women’s Religious Movement in the Twelfth and Thirteenth Century, with the Historical Foundations of German Mysticism*, (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 199). Esta obra fora publicada pela primeira vez em 1935, na Alemanha, e atestara-se como um dos primeiros estudos a estabelecer, por um lado, uma comparação entre os diversos movimentos religiosos e a integrar, por outro, uma perspectiva sobre a influência e o impacto do feminino nos mesmos.

³³ Para saber mais consultar: Michel Lauwers, “Expérience Béguinale et Récit Hagiographique: À Propos de la ‘Vita Mariae Oigniacensis’ de Jacques de Vitry (vers 1215)”, *Journal des Savants*, no. 1, (1989): 61-103.

³⁴ Veja-se o seguinte trecho: “A partir de 1200, las nuevas corrientes de espiritualidade feminina y los movimientos religiosos protagonizados por mujeres cobran múltiples formas: monjas, reclusas, beguinias. Estas últimas, sin embargo, constituyen una de sus manifestaciones más originales y características. Se trata de mujeres que viven una vida religiosa al margen de las instituciones eclesiásticas, es decir, al margen del monasterio.” Victoria Cirlot and Blanca Garí, *La Mirada Interior: Escritoras Místicas y Visionarias en la Edad Media*, (Barcelona: Ediciones Martínez Roca, 1999), 17; “The beguine style of the *vita apostolica* ranks among the most creative innovations of late medieval religion” Bernard McGinn, *The Presence of God: A History of Western Christian Mysticism: The Flowering of Mysticism Men and Women in the Mysticism – 1200-1300*, vol. III, (New York: Crossroad Herder Book, 1998), 32.

³⁵ Sobre a problemática do poder feminino na Idade Média consultar: Aa. Vv., *Women and Power in the Middle Ages*, ed. M. Erler and M. Kowaleski, (Athens London: The University of Georgia Press, 1988).

re ainda que tais *mulieres religiosae* terão integrado uma rede complexa que envolvia outras mulheres, nobreza e clero³⁶.

De suma importância nesta mundividência religiosa feminina assoma, de igual modo, o ideal de pobreza apostólica postulado, de resto, por S. Francisco de Assis.

A despeito de tal ponto de encontro, eis a diferença fundamental entre as beguinhas e a corrente feminina franciscana: as beguinhas, permanecendo no âmbito da castidade³⁷, não apenas renunciam ao matrimónio civil³⁸ e, por extensão, à maternidade que o subsidia, como vivem uma vida religiosa à margem das instituições eclesásticas³⁹, negando a premissa do recolhimento e mantendo um papel ativo na comunidade como trabalhadoras têxteis, professoras ou ainda como cuidadoras dos pobres e dos enfermos⁴⁰. Carol Neel⁴¹ refere que as beguinhas representam, justamente, a expressão feminina da piedade popular. Assemelham-se, sob este ponto de vista, à vertente feminina do movimento *Humiliati*, o qual integraria, segundo Sally Brasher, mulheres de várias classes sociais que pretendiam conjugar uma vida de trabalho e de participação social com uma vida ascética de imitação do modelo dos apóstolos.

A negação do preceito monástico, aliada à autonomia que o seu forte contributo social encerrava⁴², torna o movimento beguino uma verdadeira forma de resistência já que, como bem aponta Jacques Berlioz⁴³, os mosteiros são, sem dúvida, na época, um lugar não somente de poder, mas do próprio exercício do poder. O afastamento destes tornara possível às beguinhas, por um lado, exercitar a sua liberdade através da caridade⁴⁴ com que auxiliavam o povo –engendrando e asseverando a sua existência fora dos limites do mosteiro– e, por outro lado, ao nunca terem adotado umaregra religiosa, dismantelar, na exata

medida em que não contribuía para este, a potência que era o monasticismo⁴⁵, em particular, e a Igreja Católica em geral.

É evidente que, no que diz respeito à educação –mormente à feminina–, os mosteiros ou conventos atestam-se como instituições fulcrais. A despeito da renúncia à forma de vida que os mosteiros pressupunham, as beguinhas conservaram como prerrogativa ideológica o estímulo educativo, não sendo a este nível lesadas.

Certos aspetos do âmbito social poderão iluminar as razões pelas quais fora possível às beguinhas, ao contrário do que sucedera com, por exemplo, as Clarissas, engendrar tal modo de vida. Reiterando as considerações de Walter Simons, experimenta-se nos Países Baixos, ao longo de toda a Idade Média, um elevado nível de literacia⁴⁶, o qual se verifica, de resto, transversal a ambos os géneros. As escolas do ensino primário eram, de um modo geral, mistas. No caso de escolas diferenciadas por género, tendo estas tido lugar sobretudo nas cidades maiores, não há indicação que a instrução lecionada a rapazes fosse fundamentalmente diferente da ensinada a raparigas; sendo apenas num nível superior de ensino detetável a dissimelhança educacional entre géneros.

De facto, era sobremaneira mais rara a existência de escolas de ensino “superior” para raparigas do que para rapazes, existindo, todavia, algumas⁴⁷. Em todo o caso, o conhecimento de latim, bem como de diversas línguas estrangeiras, atestava-se como sendo um importante atributo para a melhoria das perspetivas de casamento do género feminino. O que encontramos nesta sociedade não são mulheres, por isso, somente escolarizadas; acontece que a própria concepção social acerca da educação feminina a contempla, em larga medida, como sendo positiva, integrando-a nos seus alicerces socioculturais e fomentando-a.

³⁶ Denis Renevey aponta para o caso de Elisabeth de Spalbeek (1246-1304), cuja *Vita* fora redigida pelo abade Filipe de Claraval. Ver: Denis Renevey, “Mysticism and the Vernacular” in *The Wiley-Blackwell Companion*, 571.

³⁷ Note-se que a castidade, contrariamente ao que sucedia nos ramos femininos das diversas ordens religiosas, figurava nas beguinhas renovável, e não vinculada a voto.

³⁸ Servindo-nos da consideração de Edmond Goblot, diremos que o matrimónio começa por ser –se não o é efetivamente–, na Idade Média, “une tolérance; ce n’est pas une institution”. Edmond Goblot, “De la valeur de la chasteté” in *Revue Philosophique*, no. 1-2 (1929): 14.

³⁹ Sobre as práticas religiosas entre os laicos na Idade Média consultar: Andre Vauchez, *The Laity in the Middle Ages: Religious Beliefs and Devotional Practices*, Notre Dame: Notre Dame University Press, 1993.

⁴⁰ Embora já antigo, o seguinte estudo continua a ser paradigmático sobre o tema em questão. Assim, para saber mais acerca do modo de vida das beguinhas consultar: Ernest W. McDonnell, *The Beguines and Beghards in Medieval Culture, With Special Emphasis on the Belgian Scene*, (New Brunswick: Rutgers University Press, 1954). Um estudo mais recente e igualmente pertinente é o de Laura Swan. Ver: Laura Swan, *The Wisdom of the Beguines: The Forgotten Story of a Medieval Women’s Movement*, (Katonah New York: Bluebridge, 2016).

⁴¹ Carol Neel, “The Origins of the Beguines”, *Signs* 14, no. 2, (1989): 323-325.

⁴² Tanya Miller assevera que o comprometimento social arquitetado sob a égide religiosa é indispensável para caracterizar e perceber o modo de vida beguino.

⁴³ Cfr. Berlioz, *Monges e religiosos na Idade Média*, 8.

⁴⁴ Tenazmente afastadas do magistério, a prática da caridade torna-se para as mulheres a via fundamental de ação religiosa, algo que Silvío Lima já tivera oportunidade de notar no seu importante estudo. Ver: Silvío Lima, *O Amor Místico: Noção e Valor da Experiência Religiosa*, (Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 1935), 277.

⁴⁵ “Begijnhoven, or beguinages, such as Ter Hooie, are peculiar institutions. Created by and for women not only in Ghent but also in many other cities and towns of the Southern Low Countries from the thirteenth century on, they offered single women of all ages an opportunity to lead a religious life of contemplation and prayer while earning a living as laborers or teachers. The begijnem, or beguines, did not take solemn religious vows meant to be permanent and were allowed to leave their community if they wished. They were thus not considered nuns and, in fact, never constituted a religious order” Simons, *Cities of Ladies*, 9.

⁴⁶ Walter Simons refere que intimamente ligado ao alto nível de urbanização encontra-se o facto de, na sociedade dos Países Baixos, se verificar um alto nível de literacia. Ver: Simons, *Cities of Ladies*, 6.

⁴⁷ Note-se o seguinte: “Nevertheless, the very existence of a few such “higher” schools for girls proves that there was a certain demand for them” Simons, *Cities of Ladies*, 7.

Por outro lado, verifica-se nos Países Baixos uma estrutura familiar nuclear em que marido e mulher possuem idades –se não iguais– muito próximas. Casando-se tardiamente, isto é, por volta dos vinte e cinco anos, ambos os cônjuges se configuram, uma vez casados, como monetariamente independentes dos seus pais, contribuindo ambos para a economia da nova vida familiar⁴⁸. Aliás, torna-se passível de matrimónio a mulher que justamente possa já sustentar-se⁴⁹. Neste sentido, experiencia-se um feminino que não apenas deve instruir-se, como deve participar na economia da vida familiar⁵⁰. Hadewijch terá então sido, precisamente, herdeira de tal conjuntura sociocultural. Elucidado o contexto em que provavelmente vivera a autora, vejamos agora alguns aspetos específicos da sua presumível biografia.

2.2. A vida

Hadewijch de Brabante⁵¹ nasce muito presumivelmente nos territórios correspondentes à actual Bélgica. Não existindo registos oficiais da sua existência, tampouco biografias suas –ao contrário do que sucedera, de resto, com outras místicas medievais cujos confesores redigiram as suas *Vitae*⁵², veja-se, por exemplo, a sua contemporânea Beatriz de Naza-

ré ou Matilde de Magdeburgo–, os contornos da sua vida apenas podem ser apreendidos pelo texto que nos deixara. Paul Mommaers tenazmente analisara o *corpus* textual, onde encontrara três línguas distintas: francês, latim e flamengo –língua materna de Hadewijch e a mais abundante no *corpus*⁵³– o que reflete o muito provável trilinguismo da região do Brabante⁵⁴. A proficiência no uso de diversas línguas demonstra que Hadewijch ter-se-á, por certo, instruído⁵⁵ –embora por esclarecer permaneça onde recebera a sua educação. Em todo o caso, o mais plausível é que se tenha formado segundo o modelo educativo instituído na Idade Média que visava o ensino das sete artes liberais: gramática, retórica, dialética, geometria, astronomia, música e aritmética⁵⁶.

Por outro lado, o mais provável é que Hadewijch pertencesse a uma classe social alta⁵⁷, hipótese corroborada, de resto, quer pela sua destreza aplicação da tradição trovadoresca⁵⁸ nos seus textos –apontando para uma proximidade ao ambiente cortês–, quer pela constante alusão a fontes deveras diversificadas –revelando uma excelsa instrução–, sendo as mais prementes as Sagradas Escrituras. A sua espiritualidade é ainda sustentada por um veemente conhecimento da doutrina cisterciense, tendo Columba Hart encontrado material extraído de Guilherme

⁴⁸ Sobre mulher e trabalho na Idade Média consultar: Martha C. Howell, *Women, Production, and Patriarchy in Late Medieval Cities*, (Chicago London: The University of Chicago Press, 1986).

⁴⁹ Veja-se o seguinte: “In contrast to the Mediterranean customs, women in Flanders, for instance, could inherit from their parents like their brothers (except in the case of fiefs) and therefore did not need a dowry to marry, which favored the continuity of small enterprises and encouraged women to take a role in them. 31 Women, of course, served as domestic managers in both systems, but it seems fair to say that women participated in providing an income for the household, either within or outside the home, more often in the north than in the south of Europe. In the north, they became suitable marriage partners when they were capable of contributing to the household income, and they thus tended to marry later, whereas in the south—particularly among the wealthier families—they were ready for marriage as soon as they were able to bear children” Simons, *Cities of Ladies*, 8.

⁵⁰ Atentar, todavia, que “sources from legal practice teach us that however necessary or productive, a woman’s public appearance often signaled potential disorder. Some areas within the city imbued with strong military or political meaning even assumed an exclusively male identity, as did the squares where the town militia and shooting confraternities would meet, and perhaps also the city walls. Women naturally abounded on market squares, both as retailers and buyers, but they could never call these spaces theirs.” Simons, *Cities of Ladies*, 11.

⁵¹ Para uma bibliografia geral sobre Hadewijch consultar: Paul Mommaers and Elisabeth Dutoon, *Hadewijch: Writer, Beguine, Love Mystic*, (Leuven: Peeters, 2004).

⁵² John Coakley defende que as hagiografias de personalidades femininas redigidas por homens como, por exemplo, o emblemático caso de Jacques de Vitry, confessor de Maria d’Oignies, sugerem um período em que fora possível a ambas as formas de autoridade, diferenciadas entre si pelo género, coexistirem e chegarem mesmo a estabelecer um apoio mútuo. Ver: John W. Coakley, *Women, Men, and Spiritual Power: Female Saints and Their Male Collaborators*, (New York: Columbia University Press, 2006), 4.

⁵³ De facto, Hadewijch é uma das primeiras autoras nos Países Baixos a escrever em língua vulgar, aspeto que atesta, como bem aponta Veerle Fraeters, a sua irredutível originalidade.

⁵⁴ “The language of charters in Brabant oscillates among French, Latin, and Brabant (what we commonly designate as Flemish), with a changing emphasis from Latin to French. The earliest Brabantine charter written in the vernacular is written in Old French and dates to ca. 1237, although surrounding provinces were using French for charters earlier. That Brabantine was used by the nobility is attested to in many documents “internal” to households, although the majority of these documents are in French, even in Dutch-speaking households. The majority of thirteenth-century vernacular charters in the Brabant region are in French, which can be explained by the reasoning that French was the language of diplomacy and the language of the courts” Dailey, *Promised Bodies*, 178. Para saber mais sobre o paradigma linguístico do Brabante consultar: Godfried Croenen, “Latin and the Vernaculars in the Charters of the Low Countries: The Case of Brabant” in *The Dawn of the Written Vernacular in Western Europe*, ed. Michèle Goyens and Werner Verbeke, (Leuven: Leuven University Press, 2003), 107-125.

⁵⁵ Sobre o conhecimento em Hadewijch, bem como a possibilidade de esta ter conhecido os textos de Hildegarda de Bingen, ver: Veerle Fraeter, «Handing on Wisdom and Knowledge in Hadewijch of Brabant’s *Book of Visions*» in *Women and Experience in Later Medieval Writing: Reading the Book of Life*, ed. Anneke B. Mulder-Baker and Liz H. McAvoy, (New York: Palgrave Macmillan, 2009), 149.

⁵⁶ Walter Simons, “Staining the Speech of Things Divine: The Uses of Literacy in Medieval Beguine Communities” in *The Voice of Silence: Women’s Literacy in a Men’s Church*, ed. Therese Hemptinne and Maria. E. Góngora, (Turnhout: Brepols, Turnhout 2004), 85–110; Mary P. Heinrich, *The Canonesses and Education in the Early Middle Ages*, (Washington DC: Catholic University of America, 1924).

⁵⁷ Kurt Ruh aponta para uma origem aristocrática de Hadewijch. Tal hipótese é sustentada pelo facto de Hadewijch, ao contrário do que sucedera com Margarida Porete, ter escapado à Inquisição, porventura por intercessão de familiares importantes.

⁵⁸ De facto, Hadewijch domina de sobremaneira as técnicas arquetípicas à poesia trovadoresca, desde a métrica à assonância e do ritmo às figuras de estilo. Mommaers, no entanto, ressalva que não era estritamente necessário pertencer à aristocracia para se ser conhecedor dos preceitos da poesia cortês, embora reconheça de facto um tom aristocrático no modo de expressão de Hadewijch.

de Saint-Thierry, místico do século XII, no texto de Hadewijch⁵⁹.

As epístolas escritas por Hadewijch, bem como as suas Visões⁶⁰, –dada a indiscutível natureza didática, quando não retórica⁶¹, das mesmas– apontam para o facto de esta ter ocupado, muito provavelmente, um papel de liderança na sua comunidade de beguinhas. A sua autoridade é de igual modo sugerida pelos trechos em que Hadewijch refere um certo conflito que a levaria, de resto, a ser expulsa da comunidade e a permanecer –conjetura de Columba Hart– numa leprosaria ou num hospital, onde continuaria a exercer o seu trabalho apostólico junto dos doentes. Hart associa ainda tais desavenças, por um lado, a uma certa inveja –quando não temor– que a figura de Hadewijch, pelos seus altos padrões de prática espiritual, teria despoletado nas autoridades exteriores à comunidade e, por outro, à sua visão místico-teológica um tanto arriscada, porque assaz irreverente⁶².

Tal legado místico chegara até aos nossos dias por via da sua produção literária. Vejamos em que é que esta consiste.

2.3. A obra

Verificando-se eminentemente visionária, a produção escrita de Hadewijch longe está de se apresentar monolítica. De facto, integra trinta e uma cartas (*brieven*), catorze visões (*visionen*), uma – não pouco curiosa – «Lista de Perfeitos»⁶³, quarenta e cinco poemas estróficos (*liederen*) e ainda dezasseis poemas rimados⁶⁴ (*mengeldichten*). Após vários séculos votados ao abandono, é apenas no século XIX que os manuscritos⁶⁵ de Hadewijch vêm a ser redescobertos por J.F. Willems, F.J. Mone e F.A. Snellaert. Estes encontrariam, entre a coleção da Biblioteca Real de Bruxelas, dois volumes redigidos em neerlandês medieval, os quais viriam a ser alvo de edição crítica, na realidade, apenas a partir de mil novecentos e oito, com Joseph van Mierlo.

Por outro lado, importa considerar que Hadewijch escrevera sobretudo em língua vernacular, o neerlandês, algo que à época não apenas contrariará a hegemonia do latim, mas promoverá, ainda, o desenvolvimento de uma cultura escrita e intelectual em vernáculo. Este permitirá, por seu turno, a expressão de uma mística feminina que se formulará, de resto, à margem da ortodoxia da igreja.

3. A imagética do vestuário em Hadewijch de Brabante

Na Grécia Antiga era prática literária corrente o uso de símiles, estruturas que permitiam, através da introdução de uma comparação com motivos do foro da natureza ou da vida quotidiana, tornar tangível ao leitor comum uma situação para si exótica. De facto, as figuras de retórica atestam-se desde sempre como parte integrante do fluxo da escrita, tendo por objetivo tanto o seu adorno quanto o de iluminar a sua compreensão. Funcionarão, neste sentido, não como “fundamento nem objeto, mas [como] mediação ou o médium no qual e pelo qual o sujeito se põe a si mesmo e o mundo se mostra”⁶⁶.

Na obra de Hadewijch de Brabante verifica-se categórico o recurso a uma imagética deveras particular: a do vestuário. Para descrever tanto a sua relação com a divindade como os atributos necessários à concretização da mesma, a autora serve-se das mais diversas imagens relativas ao âmbito da roupa, sendo estas representadas quer por verbos como por substantivos, a saber, e a título de exemplo, “vestir”, “vestido”, “despido”, “adorno”, “vestuário”, “ornamento”, “manto” e “coroa”⁶⁷.

Tais vocábulos exprimem-se, por um lado, no seu sentido concreto, instituindo-se como verdadeiramente simbólicos, e, por outro, em sentido figurado, consubstanciando-se como um princípio que, radicado na palavra, se posicionará além desta, dilatando-a.

⁵⁹ Para saber mais consultar: Hadewijch, *Hadewijch: The Complete Works*, trad. Columba Hart, (New York: Paulist Press, 1980), 5.

⁶⁰ A dimensão didática das Visões foi primeiramente apontada por Frank Willaert. Para saber mais consultar: Frank Willaert, “Hadewijch und ihr Kreis” in *Abendländische Mystik im Mittelalter: Symposium Kloster Engelberg 1984*, ed. Kurt Ruh (Stuttgart: J. B. Metzler, 1986), 368-387.

⁶¹ Referimo-nos à aceção clássica de retórica, a saber, todas as construções criadas para persuadir um auditório a fazer, a pensar ou a agir de determinado modo. Para saber mais consultar: Aristóteles, *Retórica*, (Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 2018).

⁶² Caroline Walker Bynum aponta justamente para a propensão herética da religiosidade feminina medieval. Para saber mais consultar: “Religious Women in the Later Middle Ages” in Caroline Walker Bynum, *Holy Feast and Holy Fast: The Religious Significance of Food to Medieval Women*, (Berkeley Los Angeles London: University of California Press, 1987), 13-30.

⁶³ A Lista de Perfeitos é um apêndice posicionado no fim das Visões, onde consta o nome daqueles que experienciaram ou continuaram a experienciar o Amor perfeito. Este catálogo oferece pistas no que diz respeito à data aproximada de escrita de Hadewijch, já que nele a autora refere como perfeita uma beguina que havia sido morta pelo mestre Robbaert. Este é provavelmente Robert le Brouge, dominicano que levara a cabo a inquisição em Flandres entre 1235 e 1238.

⁶⁴ Além dos referidos, existem mais nove poemas rimados que têm dividido os especialistas no que diz respeito à problemática da autoria. Van Mierlo nega a hipótese de os poemas XVII a XXIX terem sido compostos por Hadewijch.

⁶⁵ Catalogados como Ms. A (2879-80) e Ms. B (2877-78), tratam-se dos mais antigos manuscritos que se conhecem de Hadewijch, datado de 1325 aquele, e entre 1350 e 1380 este. Conhece-se ainda um terceiro manuscrito, Ms. C (Ghent University Library, 941), datado do fim do século XIV. Neste terceiro manuscrito, além de surgirem alterações no que concerne à organização interna do texto (as Visões surgem em primeiro lugar), é nele que emerge uma nota do século XV concernente à autoria do mesmo: De B(eata) Hadewigis van Antwerpia. Há ainda um quarto manuscrito dos Poemas estróficos incompleto datado de 1500, Ms D (385II). Ver: “Introduction” in Hadewijch, *The Complete Works of Hadewijch*, 1-3; Dailey, *Promised Bodies*, 19-20.

⁶⁶ Paul Ricœur, *A Metáfora Viva*, (Porto: Rés-Editora, 1983), 33.

⁶⁷ Tais vocábulos surgem com flutuações no que diz respeito ao número e género, no caso dos substantivos, e de pessoa e tempo, no caso dos verbos.

Em todo o caso, a imagética do vestuário atravessará indistintamente toda a produção literária da beguina. No presente artigo propomo-nos justamente analisar o papel que tais imagens do campo da materialidade ocupam no seio do processo místico, uma vez arquitetarem-se como o portal através do qual Hadewijch não somente representa o seu processo místico, como exercita e ensaia essa arduosa tarefa de nomear o inefável ou, se preferirmos, esse “não-outro” ao gosto de Nicolau de Cusa.

O tópico do vestuário figurará, neste sentido, como a corporalidade de onde o ser místico parte para encontrar a deidade que persistentemente almeja e cuja extensão extrapola, evidentemente, toda e qualquer qualidade corpórea. Tal imagética, arquitetando-se como plataforma essencial à manifestação mística, parece assim implicar, pelo menos numa primeira instância, uma espécie de antagonismo quando, na realidade, somente “opera a captura de algum aspeto do ser, por uma espécie de violência, que delimita aquilo mesmo que a palavra abre e descobre”⁶⁸.

De facto, “a palavra” que “abre e descobre”, e que bem poderia ser essa palavra oculta revelada em murmúrio a Elifaz⁶⁹, atesta-se como manifestação direta deste tropo, cujo funcionamento fundamental passa por possibilitar a passagem do mundo tangível ao intangível, concomitantemente clivando e mesclando-os. Isto é, através de tal imagética a autora flamenga instaurará um verbo que, radicando forçosamente no dito, exporá também não-dito.

Importa ressaltar que tal propriedade justifica justamente a pertinência da presente análise: de facto, na obra de Hadewijch de Brabante deparamo-nos com um uso da palavra assaz inusitado, na medida em que viabiliza a criação de um universo místico e literário posicionado —como, de resto, já referido— «entre eternidade e tempo».

Neste sentido, poder-se-á afirmar que o texto é embebido dessa exata força que anima a relação espiritual entre mística e divindade, porquanto também aquele se estabelece como uma estrutura onde humanidade e deidade confluem. Sob o ponto de vista do recurso à imagem do vestuário este inaugura uma verdadeira relação especular entre processo místico e processo de escrita na obra em questão.

Consideradas tais ponderações, passemos agora à análise textual propriamente dita, apoiada no método da *close reading*. Esta metodologia de crítica textual implica a observação de detalhes ou de padrões que se verifiquem significativos na contextura de determinado texto, e, como tal, atesta-se deveras vantajosa à nossa análise. Para um melhor exame da imagética do vestuário, esta será dividida em dois momentos distintos: a observação da imagética do vestuário enquanto propriedade simbólica e a observação da imagética do vestuário enquanto propriedade figurativa.

3.1. A imagética do vestuário enquanto propriedade simbólica

Na obra de Hadewijch a imagética do vestuário manifesta-se, como havemos já acautelado, em duas trajetórias possíveis, sendo uma destas o sentido simbólico. De facto, deparamo-nos com a presença de descrições que dizem respeito quer à roupagem dos intervenientes das diversas narrativas, quer aos acessórios requeridos, bem como abnegados, na demanda pelo Amor. A manifestação de tais imagens encerra, evidentemente, uma componente eminentemente simbólica e, portanto, de suma importância no liame programático que a doutrina de Hadewijch propõe.

Veja-se o seguinte trecho, extraído de uma das cartas que integram a obra, e na qual a autora, dirigindo-se a uma sua pupila, descreve os perigos associados à perseguição de um amor frívolo, em lugar do serviço ao amor verdadeiro:

All these emotional attractions I have singled out impede and destroy the excellence of Love. Along with these principal deviations I have mentioned, many lesser but countless ones creep in and take away the radiance of Love. While no harm is caused you and the others by most of these matters, many of them do, alas, creep in among your group disguised in fancy dress, so that no one takes the trouble to get rid of them.⁷⁰

É neste passo mencionado um «*fancy dress*», isto é, um vestido luxuoso. Este carrega uma carga simbólica de sobremaneira negativa porquanto é usado por aqueles que, integrando o grupo dos que servem a *Minne*, se tratam na realidade de uma fraude, na medida em que somente se deixam consumir por um amor fútil e sem valor.

O vestido luxuoso que se encontra cobrindo-os funciona como a máscara sob a qual a sua frivolidade é encoberta, de modo a fazerem-se parecer virtuosos e não serem expulsos pelos restantes da comunidade da qual participam. Note-se como a imagética do vestuário ocupa um papel determinante no compasso doutrinário da autora, na exata medida em que estabelece símbolos responsáveis pela distinção entre o verdadeiro e o falso caminhos espirituais.

Numa outra carta, Hadewijch enumera os nove pontos fundamentais ao sucesso do peregrino (que aqui é, evidentemente, o peregrino da *Minne*), dizendo um dos quais respeito à indumentária a vestir. A autora refere que este deve usar um vestido curto e um cinto apertado, símbolos, na realidade, da austeridade virtuosa necessária ao serviço de Deus:

The fifth point is: You must don short dress and tight belt; that is, you must be preserved from all earthly stain and from all baseness and be so tightly girded

⁶⁸ Paul Ricœur, *O conflito das Interpretações: Ensaio de Hermenêutica*, (Porto: Rés, 1988), 96.

⁶⁹ Cfr. Job 4:12. Hadewijch menciona tal palavra na Visão das páginas 293-296.

⁷⁰ Hadewijch, *The Complete Works*, 72.

with the chain of the Love that is God that you never let yourself sink into something else.⁷¹

Aqui, o vestido curto é, em contraponto com o anterior «vestido luxuoso», sinal de renúncia às máculas terrenais e de abnegação a toda a baixeza que desvirtua a excelência da *Minne* e, por extensão, a peregrinação para Deus. Do mesmo modo, o «cinto apertado» representará essa estrita corrente do Amor que é, em todo o caso, apanágio de Deus, e a qual prevenirá o peregrino contra a banalidade mundana.

Ainda sob a égide da imagem do vestido, numa das Visões Hadewijch descreve aquela que será a rainha Razão. Veja-se o seguinte passo:

My heart had been moved beforehand by the words of love that were read there from the Song of Songs by which I was led to think of a perfect kiss. Shortly afterwards, in the Second Nocturn, I saw in the spirit a queen come in, clad in a gold dress and her dress was all full of eyes; and all the eyes were completely transparent, like fiery flames, and nevertheless like crystal. And the crown she wore on her head had as many crowns one above another as there were eyes in her dress; you shall hear the number when she herself declares it.⁷²

Deveras curiosa é, de facto, esta imagem de um vestido dourado cheio de olhos. Tal poderá lembrar –sem, de resto, grandes arduidades– a emblemática obra de Hieronymus Bosch, “O Jardim das Delícias Terrenas”, na medida em que, como bem assevera Certeau, “*the garden looks. It’s full of eyes that observe us*”⁷³. Também este vestido observa. Mas não somente. Ele representa o próprio olhar da virtude, que é vasto e múltiplo: “*The number of these eyes is one thousand, the full number of every virtue*”⁷⁴.

Por outro lado, os mil olhos que revestem o vestido são descritos como transparentes e cristalinos, conquanto se assemelhem a faíscas flamejantes. Tal propriedade do âmbito do fogo é, adiante, associada ao conhecimento da *Minne* do qual cada um dos olhos é detentor. Importa notar que a metáfora do fogo é uma constante na expressão literária da autora, sendo mormente posta ao serviço do conceito de *Minne/minne*, e formulando-se em estrita relação a este. De facto, o fogo em constante combustão é insignia essencial desta modalidade de amor: “*For Love is that burning fire which devours everything and shall never, never cease in all the endless ages to come*”⁷⁵. Ou ainda: “*Thus Love holds them heavy laden / In the continual fire / Of Love*”⁷⁶.

Os olhos associados à ardência das chamas manifestam-se, por conseguinte, como a sabedoria quer do Amor quer do sofrimento –sendo este último, na realidade, uma das formas da infelicidade–, e o quais se verificam, de resto, indissociáveis à experiência mística. Aliás, Simone Weil refere justamente a este propósito que “a infelicidade é o sinal mais certo de que Deus quer ser amado por nós; é o testemunho mais precioso da sua ternura”⁷⁷.

Em todo o caso, a rainha Razão é-nos por esta via apresentada não somente como o arquétipo de toda a Virtude, algo corroborado ainda pela coroa –também ela cheia de sucessivas coroas– que traz a ornamentar a cabeça, mas também do conhecimento do amor divino. A carga simbólica presente na tessitura mística inerente à imagética deste vestido composto de olhos é, portanto, incontornável.

Numa outra carta⁷⁸, Hadewijch, aludindo a pessoas que não servem verdadeiramente a Deus, compara-se a elas dizendo que consigo não partilhara os mesmos hábitos de alimentação ou de sono nem, tampouco, se vestira com as mesmas roupas. O destaque do vestuário marca a irremediável separação que a autora funda entre si e esses “estrangeiros” que se regozijam com deleites que não radicam no amor verdadeiro, mas em vícios terrenais. A menção à diversidade de vestuário simboliza, portanto, a própria diversidade do Ser, implicando esta, por sua vez, a distinção entre aqueles que são capazes de servir à *Minne* e os que, por iniquidade ou nugacidade, não.

Neste sentido, é o recurso à imagética do vestuário –de resto, aqui operada deveras subtilmente– o que permite à autora distinguir o seu caminho ascético do dos demais, demarcando-se irreversivelmente destes. Não vestir a mesma roupa significa, na realidade, não fazer uso dos mesmos apetrechos espirituais –que naqueles são falsos porque fundamentalmente mundanos.

Hadewijch descreve ainda uma visão⁷⁹ que tivera durante a missa, e na qual visualizara uma cidade adornada de perfeições. No meio desta cidade observara um disco, situado no alto, onde alguém permanecia sentado, embora oscilasse entre a imobilidade e o movimento. A este propósito, e a título parentético, é deveras pertinente lembrar as belas palavras de Hölderlin que referem que “tal como o horizonte, estou imóvel e em movimento”. De facto, também o processo místico da beguina flamenga é munido deste estado de permanente quietude movimentada ou de inquietude estática.

Adiante, Hadewijch relatará o seguinte: “*And he who sat in this high place was clothed with a robe*

⁷¹ Hadewijch, *The Complete Works*, 79.

⁷² Hadewijch, *The Complete Works*, 285.

⁷³ Michel de Certeau, *The Mystical Fable*, Vol. I, (Chicago London: The University of Chicago Press, 1992), 83.

⁷⁴ Hadewijch, *The Complete Works*, 286.

⁷⁵ Hadewijch, *The Complete Works*, 60.

⁷⁶ Hadewijch, *The Complete Works*, 234.

⁷⁷ Simone Weil, *Espera de Deus*, (Lisboa: Assírio&Alvim, 2005), 137.

⁷⁸ Hadewijch, *The Complete Works*, 114.

⁷⁹ Hadewijch, *The Complete Works*, 293-296.

*whiter than white, on the breast of which was written: "The Most Loved of all beloveds". That was his name.*⁸⁰

Tal descrição aponta desde logo para o episódio bíblico da Transfiguração, presente em Marcos 9:2, em que Cristo, após se transfigurar, surge coberto com umas vestes de tal ordem brancas que resplandeciam. Apesar de Hadewijch não nomear na sua visão Cristo, a descrição desse tal manto “mais branco do que o branco” permite a sua identificação.

Neste sentido, é através da imagética de vestuário que se opera a nomeação do divino. O seu nome é, assim, o manto resplandecente que traz vestido e que o indica, ainda, como o mais amado de entre todos os amados, epíteto que recupera, de resto, a máxima “Deus é Amor”. Deste modo, a materialidade da veste serve à imaterialidade da nomeação, instaurando-se, se quisermos, uma verdadeira transgressão da matéria.

Ainda a este propósito importa notar o passo que se segue:

The twelfth nameless hour is like Love in her highest nature. Now Love first breaks out of herself; and she works by herself and always sinks back into herself, for she finds all satisfaction in her own nature. So she is self-sufficient: Were no one to love Love, Love's name would give her enough loveliness in her own splendid nature. Her name is her being within herself; her name is her works outside herself; her name is her crown above herself; and her name is her depths beneath herself.⁸¹

Também aqui a nomeação –neste caso concreto dessa figura feminina Amor– passa por uma propriedade material: o seu nome é a sua coroa. De facto, a imagem da coroa de *Minne* será persistente na obra em audição, vindo a estabelecer-se não somente como o símbolo por excelência desta personagem de irreduzível relevo

Upon it sat Love, richly arrayed, in the form of a queen. The crown that rested on her head was adorned with the high works of the humble, who pay homage to veritable Love and suppose it true that they are not serving and loving Love; this their veracity continually swears, for they know themselves to be nothing, and they know Love alone to be all.⁸²

mas também como marca distintiva de todos aqueles que autenticamente a seguem. De igual forma, também Deus está, evidentemente, em direta associação a esta coroa:

At this mighty place sat he whom I was seeking, and with whom I had desired to be one in fruition. His appearance could not be described in any language. His head was grand and broad, with curly hair, white in color, and crowned with a crown that is like a precious stone that is called sardonyx and has three colors: black, white, and red.⁸³

Tal passo é assaz pertinente. De novo encontramos a já anteriormente mencionada brancura bíblica associada ao divino, embora algo de deveras inusitado seja desta vez acrescentado: a coroa é como a pedra preciosa sárdio. Trata-se esta, afinal, de uma das doze pedras preciosas que constituem os muros de Jerusalém⁸⁴. A coroa colocada em Deus distingue-se, pois, por integrar em si essa propriedade da cidade celeste e que, em última análise, se poderá configurar como sendo o portal para a mesma.

Um outro símbolo de assaz relevância e que será, de resto, o identificador-mor do amor sagrado é o «selo divino». Numa das suas visões⁸⁵, Hadewijch contempla uma cidade enquanto escuta vozes que anunciam a chegada de uma noiva de excelsa beleza. Importa notar que esta cidade –é-nos revelado adiante– trata-se, na realidade, da consciência livre da autora.

A despeito de este espaço urbano não se tratar, evidentemente, de uma veste, a sua associação à consciência denota o papel que a materialidade ocupa no rumorejar místico de Hadewijch. Tal demonstra a forma como a autora constantemente entretete materialidade e imaterialidade, tornando, através de metáforas que as associam a aspetos do mundo tangível, propriedades intangíveis corpóreas. De igual modo, também esta noiva –escusado será dizer– é, por força, a alma que Deus torna sua esposa.

Retomando a imagem do “selo divino”, esta marca o conhecimento da Unidade de Deus, conhecimento este, por sua vez, apenas possível àqueles que terão já experimentado a União mística. Esta, embora altamente incorpórea por dizer respeito ao momento de união com a entidade máxima de transcendência, está aqui irreversivelmente associada a um símbolo imanente.

*“Thus festively comes the bride, with all this beautiful company represented in symbols. She wore on her breast an ornament with the divine seal, by which she had knowledge of the undivided divine Unity.”*⁸⁶ No passo supracitado, extraído de uma outra visão⁸⁷, a noiva surge belamente acompanhada de símbolos. Tais símbolos tratar-se-ão também eles, por certo, de marcas distintivas da sublimidade desta figura feminina prometida ao matrimónio divino.

⁸⁰ Hadewijch, *The Complete Works*, 293.

⁸¹ Hadewijch, *The Complete Works*, 93.

⁸² Hadewijch, *The Complete Works*, 298.

⁸³ Hadewijch, *The Complete Works*, 267.

⁸⁴ Cfr. Apocalipse 21:20.

⁸⁵ Hadewijch, *The Complete Works*, 287-288.

⁸⁶ Hadewijch, *The Complete Works*, 296.

⁸⁷ Hadewijch, *The Complete Works*, 293-296.

Repare-se como tal descrição é sintomática, uma vez mais, do papel incontornável ocupado pelas imagens do âmbito material na expressão mística e literária da autora. Estamos face, dir-se-ia, a uma obra que reúne um emaranhado de qualidades arquetípicas ao mundo concreto e de propriedades próprias da esfera da intangibilidade, fundando um modo de expressão que tem por objeto uma verdadeira expansão de si mesmo.

O “selo divino” vem colocado no peito da noiva, que o exhibe num ornamento. É através deste que ela recebe o conhecimento da indivisível Unidade divina, o que implica, na verdade, que a alma se encontre já em plena união com Deus, não podendo de esta retornar. De facto, se assim não fosse, o noivado não teria, evidentemente, lugar, pois que se trata a união mística de um princípio inextricável daquele. Assim, o “selo divino” é, na realidade, o vínculo divino através do qual a alma se despoja de si mesma, fazendo dirimir o seu eu, e se deifica. Note-se que Hadewijch refere justamente que “*I cannot obtain/ knowledge of Love without renouncing self*”⁸⁸, ou ainda que “*To be reduced to nothingness in Love/ Is the most desirable thing I know*”⁸⁹.

A abnegação do Ser enquanto si próprio –desse, se quisermos, *self* da psicologia moderna– é de tal modo imperioso na doutrina mística de Hadewijch que esta chega mesmo a aduzir que “*To die for Love’s sake is to have lived enough*”⁹⁰. Pierre Corneille, dramaturgo francês seiscentista, exporá justamente que “sem imolação todos os dias/ Ninguém conserva a união frutiva/ Que faz o amor perfeito”⁹¹.

A morte do Ser significará, portanto, a entrega última a Deus, no momento da União⁹², tratando-se esta do culminar máximo do conhecimento da *Minne* e sendo, por conseguinte, marca irrefutável da perfeição do caminho místico, no sentido do que se encontra em completude. Hadewijch descreve o momento da União nos seguintes termos: “*After that I remained in a passing away in my Beloved, so that I wholly melted away in him and nothing any longer remained to me of myself, and I was changed and taken up in the spirit, and there it was shown me concerning such hours.*”⁹³

Como vemos, nada do seu Ser permanece, sendo este tomado por Deus em toda a sua extensão. Aliás, a pretensão capital é justamente a de atingir o crescimento espiritual de modo a ser Deus em Deus (“*For that is the most perfect satisfaction: to grow up in order to be God with God*”⁹⁴).

Regressando à figura da noiva, importa ainda observar o trecho que se segue:

And she was clad in a robe made of her undivided and perfect will, always devoid of sorrow, and prepared with all virtue, and fitted out with everything that pertains thereto. And that robe was adorned with all the virtues, and each virtue had its symbol on the robe and its name written, that it might be known.⁹⁵

Deveras relevante verifica-se tal descrição. De facto, a noiva exhibe um manto que longe se encontra da banalidade: este fora forjado com a sua inquebrável e perfeita vontade. A vontade significará aqui a fidelidade a Deus, mas também a resiliência imperiosa à alma na demanda da *Minne*, qual cavaleiro “fértil em expedientes” e sempre inconformado face à arduidade da conquista. Se por um lado o manto da noiva é concebido com qualidades suas –repare-se como, de novo, propriedades etéreas originam objetos materiais–, este é, por outro, adornado com todas as virtudes.

Cada uma das virtudes é representada no manto através de um símbolo identificador, bem como através de uma inscrição que, respetivamente, as nomeia. O ato de nomeação permanece, por conseguinte, em diálogo direto com a materialidade de uma representação simbólica. Esta, por sua vez, mais do que esclarecer a identidade específica do atributo que representa ou procura representar, parece surgir na tessitura do texto como, justamente, o próprio gesto de nomear. Ou, se preferirmos, como a prova inquestionável de serem verdadeiras, isto é, providas de Deus, as virtudes que, concedendo-lhes presença física no mundo material, reproduzem. Neste sentido, trata-se tal manto da manifestação direta da natureza divina (“*Thus is the robe of undivided will wholly adorned through the divine Nature*”⁹⁶), sendo inegável a participação da matéria no caminho místico para a divindade, e vice-versa, pois que também esta se insufla nesse corpóreo que anima, por força, o mundo do peregrino da *Minne*.

Sobre o modo como a imagética se articula com a expressão da divindade, inclinando o eixo da sua intangibilidade no sentido da imanência do mundo sensível, veja-se o seguinte passo: “*And then I heard a Voice speaking to me; it was terrible and unheard-of. It spoke to me with imagery and said: “Behold who I am!”*”⁹⁷

⁸⁸ Hadewijch, *The Complete Works*, 187.

⁸⁹ Hadewijch, *The Complete Works*, 239.

⁹⁰ Hadewijch, *The Complete Works*, 254.

⁹¹ Citado tal como se encontra em: Roland Barthes, *Fragments de Um Discurso Amoroso*, (Lisboa: Edições 70, 2015), 255.

⁹² Sobre a União, Barthes aduz o seguinte: “É o “único e simples prazer”, “a alegria sem mácula e sem mistura, a perfeição dos sonhos, o fim de todas as esperanças”, “a magnificência divina” é: o repouso indiviso. Ou ainda: a plenitude da propriedade; sonho que nos desfrutamos um ao outro segundo uma apropriação absoluta; é a união frutiva, a fruição do amor”. Barthes, *Fragments*, 255.

⁹³ Hadewijch, *The Complete Works*, 282.

⁹⁴ Hadewijch, *The Complete Works*, 306.

⁹⁵ Hadewijch, *The Complete Works*, 294.

⁹⁶ Hadewijch, *The Complete Works*, 296.

⁹⁷ Hadewijch, *The Complete Works*, 304.

O nome de Deus não é referido e, todavia, a expressão dessa terrível e inaudita voz, que é, em todo o caso, Ele próprio, enuncia-O. Repare-se como tal enunciação é manufaturada através de «imagens», imagens estas pelo meio das quais a divindade se exprime num ato ilocutório que se estabelece, de resto, como um fascinante movimento sinestésico.

3.2. A imagética do vestuário enquanto propriedade figurativa

A outra manifestação da imagética do vestuário é, na obra de Hadewijch, enquanto propriedade figurativa. Por propriedade figurativa entende-se o uso da linguagem segundo um eixo que não o da literalidade, isto é, o estabelecimento de uma relação entre termos de naturezas distintas e que, devido justamente a essa disparidade, sob o ponto de vista da convencionalidade não se interconectam no esquema da linguagem normativa.

Na obra em estudo veremos como vocábulos relacionados com o âmbito do vestuário –integrados, portanto, e forçosamente, no campo da materialidade– são aplicados ao universo dos sentimentos e dos valores –inserindo-se este, por sua vez, na esfera da imaterialidade– respeitante tanto ao caminho para o divino como suas dissidências.

Veja-se o seguinte trecho:

Baseness is dressed up as humility; anger, as just zeal; hate, as fidelity and reason; worldly joy, as consolation and abandonment; and frivolous love as prudence and patience, with an appearance of unearthly elevation, and fine words referring to other things than God.⁹⁸

Descrevendo aqueles que fingem seguir a Deus, Hadewijch refere que neles os defeitos se vestem de qualidades. É justamente desse modo que se fazem passar por virtuosos quando não mais são, na realidade, do que mundanos. A despeito de múltiplas serem as possibilidades de narrar tal facto, a autora escolhe o “vestir” como verbo que irá sugerir a falsidade que certos seres em si compreendem.

Neste excerto a imagética do vestuário é posta ao serviço da personificação; recurso que se verificará, de resto, deveras fecundo e decisivo na expressão literária da beguina. De facto, vários serão os passos em que entidades incorpóreas, a saber, sentimentos ou valores, surgirão associadas a um adorno ou a um tipo de vestuário arquetípicos ao campo da tangibilidade e, por conseguinte, da humanidade.

Do mesmo modo, é insistentemente aconselhado que todo aquele que almeja um verdadeiro caminho

para Deus, se adorne, por exemplo, com a natureza do Amor (“*The lover who wishes to understand Love/ Will gladly undergo pain;/ He will adorn himself with Love’s nature/ And purify the ways by despair*”⁹⁹). Esta, em contraponto com os bens terrenos, é a única que serve aos meandros de uma autêntica espiritualidade, na medida em que, à semelhança de Deus, é radicalmente verdadeira:

If only, for Love’s sake, we could renounce
Alien consolations and compensations,
And if only we could adorn ourselves in a beautiful
vision,
In noble will and in noble deed!¹⁰⁰

O adornar-se de nobreza é, portanto, axioma essencial na demanda pelo Amor. Hadewijch refere ainda que “*He who wishes to clothe himself, and to be rich, and to be one with the Godhead must adorn himself with all the virtues that God clothed and adorned himself with when he lived as Man; as one must begin this by the same humility with which he also began it.*”¹⁰¹ Tal trecho é deveras revelador do papel que a imagética do vestuário ocupa na doutrina hadewijchiana, porquanto, através desta, estabelece os eixos próprios do caminho ascético.

Aquele que procura a unidade com a divindade deve, por um lado, vestir-se com a mesma roupa de Cristo e, por outro, adornar-se de virtudes, sendo a primeira destas a humildade. Partilhar a roupa com Deus feito homem é, não mais nem menos, do que participar da sua divindade, ao mesmo tempo que Consigo partilha a humanidade que irremediavelmente o consubstancia.

O uso do mesmo vestuário implica e desvenda o caminho para o divino, que é um caminho que tem sempre por vista a União, mas anuncia também a raiz humana que é necessário nele conter para posteriormente extrapolar. Esta extrapolação é, em todo o caso, uma renúncia. Weil afirma justamente que a autonomia fora concedida por Deus ao Homem para que este tivesse a possibilidade de a ela renunciar e, assim, de participar, através da impessoalidade resultante dessa abnegação de si mesmo, da divindade¹⁰².

De um modo geral, é imperioso então que o espírito se vista com a mesma luz de que se veste Deus (“*If you had demanded this light to choose your Beloved, you would be free. For these souls are United and clothed with the same light with which God clothes himself*”¹⁰³), que é o mesmo que dizer: despojar-se de si próprio para que o divino a si desça, fundando-se a derradeira união.

Trata-se esta, além de uma imagem de indubitável beleza, de uma síntese do programa espiritual de Ha-

⁹⁸ Hadewijch, *The Complete Works*, 72.

⁹⁹ Hadewijch, *The Complete Works*, 318.

¹⁰⁰ Hadewijch, *The Complete Works*, 343.

¹⁰¹ Hadewijch, *The Complete Works*, 117.

¹⁰² Weil, *Espera*, 182.

¹⁰³ Hadewijch, *The Complete Works*, 90.

dewijch: duas metades –que bem poderão ser as duas partes da alma de que nos fala Weil–, na luz, unem-se. Ou, porventura, essas duas metades que, quando unidas, alcançam a verdadeira luz. Quem sabe se essa harmonia sugerida numa Upanishad em que nos são descritos dois pássaros que, encontrando-se pousados num ramo de uma árvore, se distinguem por um comer os seus frutos enquanto o outro os olha¹⁰⁴.

É evidente que tal luz implica, como viria a emblematicamente expor São João da Cruz¹⁰⁵, as mais diversas oposições. Isto é, encerra vários estágios de luminosidade ou, se preferirmos, e no seguimento do que percorre Maria Gabriela Llansol, «modos de iluminação desiguais»¹⁰⁶, que dirão respeito às distintas etapas da jornada espiritual.

A luz não poderá, pois, ser dissociada da obscuridade que lhe faz contraponto, conquanto não forçosamente a contradiga. Recorde-se que Rusbrock refere que a obscuridade é, na verdade, translúcida, e João da Cruz enuncia que “*admirabile cosa que siando tenebrosa alumbrase la noche*”¹⁰⁷. Tal premissa implicará uma obscuridade radicada na luminosidade ou, pelo menos, uma obscuridade que possui em si a potência da iluminação. No emblemático *Tao Te Ching, O Livro do Caminho e da Virtude*, a obscuridade surge em associação ao Ser, sendo descrito que a itinerância para a maravilha –para Deus?– é tecida justamente através do obscurecer dessa obscuridade.

Veja-se o seguinte trecho:

A fine exterior, fine garments,
And fine language adorn the knight:
To suffer everything for Love without turning hostile
Is a fine exterior for him who has such ability;
His garments then are his acts,
Performed with new ardor, not with self-complacency,
And with regard for all the needs of strangers
Rather than of his own friends:
This is the colored apparel, best adorned
With blazons of nobility, to the honor of high Love.¹⁰⁸

Tal passo enumera os apetrechos necessários ao cavaleiro da *Minne*. Este deverá ser adornado de um refinado exterior, bem como de refinado vestuário, mas não somente. Uma refinada linguagem deverá ainda adorná-lo. Demoremo-nos aqui.

Tal linguagem tem por força de ser uma linguagem pura e do âmbito da nobreza, isto é, uma linguagem próxima, quem sabe, da dos anjos e, por ex-

tensão, da de Deus. Tal linguagem não funcionará, e rememorando São Paulo¹⁰⁹, assim, sem o Amor que forçosamente lhe serve de pulsão. A palavra dita pelo cavaleiro da *Minne* será, portanto, uma palavra de Amor, abrindo-se para o divino como medra a flor na primavera.

Neste sentido, e transpondo o lugar de cavaleiro de Amor para a própria Hadewijch, tal passo poderá efetivar-se enquanto *ars poetica*, na medida em que reflete justamente acerca da linguagem pretendida no universo místico da demanda para Deus e que é, de resto, a mesma que anima a obra em estudo.

Repare-se ainda que os apetrechos físicos apontados ao cavaleiro são, na realidade, qualidades com as quais este se deve munir. A capacidade de tudo sofrer em prol do Amor sem se tornar, de resto, hostil ou amargurado, é o refinado exterior que o cavaleiro deverá exhibir. Por outro lado, o seu vestuário será os seus atos, sempre executados com um novo ardor e despojando-se de toda e qualquer ufania. A este propósito importa ressaltar que o conceito de «novo ardor» é assaz relevante no aparato doutrinário de Hadewijch. É necessário que todos aqueles que servem à *Minne* se caracterizem, por um lado, pela capacidade de se manterem sempre novos e prontos na demanda que incorrem e, por outro, que nessa demanda se façam acompanhar de ardor divino, tendo também este de ser, por força, novo no sentido do que é renovável.

O seu vestuário dirá ainda respeito à caridade que deve dedicar, mais do que aos seus amigos próximos, aos desconhecidos. Se isto cumprir, o vestuário do cavaleiro será adornado com os brasões da nobreza que muito honram o Amor.

Do mesmo modo, várias são as passagens em que se fala da necessidade de aqueles que se aplicam ao exercício do amor se adornarem com a luz da verdade, de forma a que à escuridão estejam imunes. Também a fidelidade ou a glória divina conjugam-se como irreprensíveis adornos no caminho para Deus.

Como vemos, as qualidades necessárias ao serviço da *Minne* e, por conseguinte, ao serviço a Deus, surgem como sendo ornamentos ou roupas que aqueles que pretendem unir-se ao divino devem usar. As imagens da indumentária estão por tal via postas ao encargo de propriedades etéreas que iluminam tanto o caminho místico quanto o próprio texto de Hadewijch, numa relação especular. A materialidade é então fomentada de um forte cariz incorpóreo, atestando-se como o canal fundamental donde a ascensão à divindade se operará.

¹⁰⁴ Weil, *Espera*, 171.

¹⁰⁵ Cfr. São João da Cruz, *A Noite Obscura*, (Lisboa: Editorial Estampa, 1993).

¹⁰⁶ A este propósito, Maria Gabriela Llansol estabelece a seguinte associação: “Vela, candeeiro, lâmpada: raciocínio, intuição, evidência”.

¹⁰⁷ Citado tal e qual aparece em: Barthes, *Fragmentos*, 200.

¹⁰⁸ Hadewijch, *The Complete Works*, 150.

¹⁰⁹ “Ainda que eu fale as línguas dos homens e dos anjos, se não tiver amor, serei como o sino que ressoa ou como o prato que retine.” Cfr. 1 Coríntios 13:1.

4. Conclusões

A imagética do vestuário é, de facto, um fundamental e basilar recurso na produção literária da beguina flamenga. Através dela despontará um universo literário cuja força motriz, apoiando-se na palavra escrita, radicar-se-á, na realidade, no pressuposto divino que a insufla. Assim, poderíamos dizer sobre o objetivo último deste modo de expressão o mesmo que Lacan dissera acerca da psicanálise: que esta tem por fim o advento de uma palavra verdadeira. A palavra verdadeira é, em Hadewijch de Brabante, uma palavra de amor: a palavra de Deus ou, se quisermos, a palavra que inaugurar-se-á o acesso a Ele. Este será mediado pela imagética do vestuário, plataforma que possibilitará, como havemos visto, a confluência da materialidade do mundo sensível na imaterialidade própria da divindade, e vice-versa.

Mais do que isso, por meio da imagética do vestuário o texto, orientando-se para Deus, compreende-

rá a dois tempos –ou será em uníssono?– a temporalidade própria da linguagem humana e a eternidade que a sua orientação para a divindade descobre. Tempo e eternidade consagrarão, pois, uma verdadeira diretiva dialógica, consubstanciando tanto processo de escrita quanto processo místico. Se por um lado a palavra revela a temporalidade inextricável do discurso humano, por outro, insuflada de matéria que é na realidade expressão da divindade, abrir-se-á no sentido da eternidade.

Encontramo-nos, enfim, em condições de recuperar o verso de Emily Dickinson que servira de mote ao presente estudo: “*between eternity and time*”. De facto, é “entre eternidade e tempo” que se posiciona a produção literária de Hadewijch de Brabante, munida de uma expressão mística sem par e cujo ardid da imagética do vestuário faz conjugar dois aspetos que de outro modo seriam inconciliáveis: humanidade e deidade. Isto é, União mística.

5. Referências bibliográficas

5.1. Fontes primárias

Hadewijch, *Hadewijch: The Complete Works*, trad. Columba Hart, (New York: Paulist Press, 1980).

5.2. Bibliografia

- AA.VV., *Women and Power in the Middle Ages*, ed. M. Erler and M. Kowaleski, (Athens London: The University of Georgia Press, 1988).
- AA.VV., *Writing Medieval Women's Lives*, ed. C. G. Newman and A. Livingstone, (United States of America: Palgrave Macmillan, 2012).
- AA.VV., *The Cambridge Companion to Christian Mysticism*, ed. A. Hollywood and P. Z. Beckman, (United States of America: Cambridge University Press, 2012).
- AA.VV., *Woman Defamed and Woman Defended: An Anthology of Medieval Texts*, ed. A. Balmires (United States of America: Oxford University Press, 1992).
- AA.VV., *The Cambridge History of Christianity: Christianity in Western Europe, c. 1100–c. 1500, vol. IV*, ed. M. Rubin and W. Simons, Cambridge: Cambridge University Press, 2009).
- AA.VV., *The Cambridge History of Medieval Philosophy*, ed. R. Pasnau and C. Van Dyke, (United States of America: Cambridge University Press, 2010).
- Barthes, Roland, *Fragmentos de Um Discurso Amoroso*, (Lisboa: Edições 70, 2015), 255.
- Brasher, M., *Women of Humility: A Lay Religious Order in Medieval Civic Life*, (New York London: Routledge, 2003).
- Bynum, Caroline Walker, *Jesus as Mother: Studies in the Spirituality of the High Middle Ages*, (Berkeley: University of California Press, 1984).
- Bynum, Caroline Walker, *Holy Feast and Holy Fast: The Religious Significance of Food to Medieval Women*, (Berkeley Los Angeles London: University of California Press, 1987), 13-30.
- Cirlot, Victoria y Garí, Blanca, *La Mirada Interior: Escritoras Místicas y Visionarias en la Edad Media*, (Barcelona: Ediciones Martínez Roca, 1999), 17.
- Coakley, John W., *Women, Men, and Spiritual Power: Female Saints and Their Male Collaborators*, (New York: Columbia University Press, 2006), 4.
- Croenen, Godfried, «Latin and the Vernaculars in the Charters of the Low Countries: The Case of Brabant» in *The Dawn of the Written Vernacular in Western Europe*, ed. Michèle Goyens and Werner Verbeke, (Leuven: Leuven University Press, 2003), 107-125.
- Dailey, Patricia, *Promised Bodies: Time, Language et Corporeality in Medieval Women's Mystical Texts*, (New York: Columbia University Press, 2013), 17.
- De Quevedo, Francisco, *Obras*, Parte III, (Madrid, 1713), 309.
- Elliott, Dyan, *Proving Women: Female Spirituality and Inquisitional Culture in Later and High Middle Ages*, (Princeton Oxford: Princeton University Press, 2004).

- Goblot, Edmond, «De la valeur de la chasteté» in *Revue Philosophique*, no. 1-2 (1929): 14.
- Fraeter, Veerle, «Handing on Wisdom and Knowledge in Hadewijch of Brabant's *Book of Visions*» in *Women and Experience in Later Medieval Writing: Reading the Book of Life*, ed. Anneke B. Mulder-Baker and Liz H. McAvoy, (New York: Palgrave Macmillan, 2009), 149.
- Heinrich, Mary P., *The Canonesses and Education in the Early Middle Ages*, (Washington DC: Catholic University of America, 1924).
- Hollywood, Amy, "Inside Out: Beatrice of Nazareth and Her Hagiographer" in *Gendered Voices: Medieval Saints and Their Interpreters*, University of Pennsylvania Press, ed. C.M. Mooney, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1999), 78-98.
- Howell, Martha C., *Women, Production, and Patriarchy in Late Medieval Cities*, (Chicago London: The University of Chicago Press, 1986).
- Hunt, Anne, *The Trinity: Insights from the Mystics*, (Collegeville Minnesota: Michael Glazier Books, 2010).
- Irigaray, Lucy, *Speculum of the Other Woman*, (Ithaca New York: Cornell University Press, 1985), 195–202.
- Lauwers, Michel, "Expérience Béguinale et Récit Hagiographique: À Propos de la 'Vita Mariae Oigniacensis' de Jacques de Vitry (vers 1215)", *Journal des Savants*, no. 1, (1989): 61-103.
- Kieckhefer, R., *Repression of Heresy in Medieval Germany*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1979).
- Lerner, R. E., *Heresy of the Free Spirit in the Later Middle Ages*, (California: University of California Press, 1972).
- Lima, Silvio, *O Amor Místico: Noção e Valor da Experiência Religiosa*, (Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 1935), 277.
- McDonnell, Ernest W., *The Beguines and Beghards in Medieval Culture, With Special Emphasis on the Belgian Scene*, (New Brunswick: Rutgers University Press, 1954).
- McGinn, Bernard, *The Presence of God: A History of Western Christian Mysticism: The Flowering of Mysticism Men and Women in the Mysticism – 1200-1300*, vol. III, (New York: Crossroad Herder Book, 1998), 32.
- Miller, Tania S., *The Beguines of Medieval Paris: Gender, Patronage, and Spiritual Authority*, (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2014).
- Miller, Tania S., "What's in a name? Clerical representations of Parisian beguines (1200-1328)", *Journal of Medieval History*, no. 33:1, (2007): 64.
- Mommaers, Paul, and Dutoon, Elisabeth, *Hadewijch: Writer, Beguine, Love Mystic*, (Leuven: Peeters, 2004).
- Moorman, John, *A History of the Franciscan Order: From Its Origins to the Year 1517*, (Great Britain: Oxford University Press, 1968), 41.
- Murray, Jacqueline, «Thinking About Gender: The Diversity of Medieval Perspectives» in *The Power of the Weak: Studies on Medieval Women*, ed. J. Carpenter and S. B. Maclean, (Urbana Chicago: University of Illinois, 1990) 1-16.
- Neel, Carol, "The Origins of the Beguines", *Signs* 14, no. 2, (1989): 323-325.
- Newman, Barbara, *From Virile Woman to WomanChrist: Studies in Medieval Religion and Literature*, (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1995).
- Ricœur, Paul, *A Metáfora Viva*, (Porto: Rés-Editora, 1983), 33.
- Ricœur, Paul, *O conflito das Interpretações: Ensaios de Hermenêutica*, (Porto: Rés, 1988), 96.
- São João da Cruz, *A Noite Obscura*, (Lisboa: Editorial Estampa, 1993).
- Simons, Walter, *Cities of Ladies: Beguine Communities in the Medieval Low Countries, 1200-1565*, Middle Ages Series, (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2001), 9.
- Simons, Walter, «Staining the Speech of Things Divine: The Uses of Literacy in Medieval Beguine Communities» in *The Voice of Silence: Women's Literacy in a Men's Church*, ed. Therese Hemptinne and Maria. E. Góngora, (Turnhout: Brepols, Turnhout 2004), 85–110.
- Swan, Laura, *The Wisdom of the Beguines: The Forgotten Story of a Medieval Women's Movement*, (Katonah New York: Bluebridge, 2016).
- Rolfson, Helen, «The Low Countries, the Beguines, and John Ruusbroec» in *The Wiley-Blackwell Companion to Christian Mysticism*, ed. Julia A. Lamm, (Hoboken: Wiley-Blackwell, 2013), 330.
- Vauchez, Andre, *The Laity in the Middle Ages: Religious Beliefs and Devotional Practices*, Notre Dame University Press, Notre Dame 1993.
- Weil, Simone, *Espera de Deus*, (Lisboa: Assírio&Alvim, 2005), 137.
- Willaert, Frank, "Hadewijch und ihr Kreis" in *Abendländische Mystik im Mittelalter: Symposium Kloster Engelberg 1984*, ed. Kurt Ruh (Stuttgart: J. B. Metzler, 1986), 368-387.