

Mestrado em Estudos Medievais

«Between eternity and time»: a imagética do vestuário em Hadewijch de Brabante

Maria Luís Leite Pinho

M

2019



Maria Luís Leite Pinho

**«Between eternity and time»: a imagética do vestuário em
Hadewijch de Brabante**

Dissertação realizada no âmbito do Mestrado em Estudos Medievais
orientada pelo Professor Doutor José Meirinhos
e coorientada pela Professora Doutora Joana Serrado

Faculdade de Letras da Universidade do Porto
Setembro de 2019

«Between eternity and time»: a imagética do vestuário em Hadewijch de Brabante

Maria Luís Leite Pinho

Dissertação realizada no âmbito do Mestrado em Estudos Medievais
orientada pelo Professor Doutor José Meirinhos
e coorientada pela Professora Doutora Joana Serrado

Membros do Júri

Professora Doutora Maria Cristina Almeida e Cunha Alegre
Faculdade de Letras – Universidade do Porto

Professor Doutor José Francisco Preto Meirinhos
Faculdade de Letras - Universidade do Porto

Professora Doutora Patrícia Joana Nascimento Calvário
Faculdade de Letras – Universidade do Porto

Classificação obtida: 18 valores

A meus pais

Sumário

Declaração de honra	6
Agradecimentos.....	7
Resumo.....	8
Abstract	9
Lista de abreviaturas e siglas.....	10
Introdução	12
Capítulo 1 – Hadewijch de Brabante.....	17
1.1. Um contexto	17
1.2. A vida	26
1.3. A obra.....	28
1.4. O vernáculo em visita.....	29
1.4.1 « <i>The drive to connect</i> »: mística feminina e vernáculo.....	29
1.4.2 Da tradição trovadoresca à mística de <i>minne</i> em Hadewijch de Brabante.....	37
Capítulo 2 – Mística	44
2.1. <i>Minne</i> : uma modalidade de amor em Hadewijch de Brabante.....	47
2.2. A mística de <i>minne</i> de Hadewijch de Brabante.....	52
Capítulo 3 – A imagética do vestuário em Hadewijch de Brabante.....	55
3.1. A imagética do vestuário enquanto propriedade simbólica.....	57
3.2. A imagética do vestuário enquanto propriedade figurativa.....	65
Conclusões	72
Bibliografia	76
Anexos.....	83
Anexo 1	84
Índice onomástico	100

Declaração de honra

Declaro que a presente dissertação é de minha autoria e não foi utilizado previamente noutro curso ou unidade curricular, desta ou de outra instituição. As referências a outros autores (afirmações, ideias, pensamentos) respeitam escrupulosamente as regras da atribuição, e encontram-se devidamente indicadas no texto e nas referências bibliográficas, de acordo com as normas de referenciação. Tenho consciência de que a prática de plágio e auto-plágio constitui um ilícito académico.

[Porto, 26/09/2019]

[Maria Luís Leite Pinho]

Agradecimentos

Ao Professor Doutor José Meirinhos, pela vasta sabedoria e proficiência científica, e sem o contributo do qual a minha investigação não teria tido oportunidade de conhecer as luzes filosóficas que a iluminaram.

À Doutora Joana Serrado, pelo exímio sentido de pedagogia , amizade e generosidade, e cuja guia fora, qual irradiação mística, imprescindível à concretização deste projecto.

Aos colegas do Instituto de Filosofia, na luzidia companhia dos quais grande parte da presente dissertação se desenvolvera.

À minha família, por sempre alumiar o caminho.

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 estudo tem por intento fundamental a análise da obra da autora flamenga segundo uma ótica muito própria: a da imagética do vestuário. Para tal estabelecer-se-á uma digressão sobre os aspectos históricos que consubstanciam a produção escrita da beguina, bem como sobre a matéria mística que a anima e que é nela inextricável. Verificar-se-á, de resto, o modo como a imagética do vestuário se articula de forma a estabelecer-se como um verdadeiro diálogo entre materialidade e imaterialidade no decurso do caminho para Deus, e instaurando uma expressão literária posicionada «entre eternidade e tempo».

Palavras-chave: Literatura medieval, Mística medieval, Hadewijch de Brabante, Imagética do vestuário

Abstract

Hadewijch of Brabant, 13th-century beguine and mystic from the Low Countries, is a very importante reference for the religious thought of the Middle Ages. In fact, her literary legacy attests itself as a triking pillar in medieval femake mysticism, becoming fruitful at the most diverse levels. The main purpose of this study is to analyze the literary work of the flemish author from a very specific point of view: the clothing imagery. For this, I will make a digression on the historical aspects that substantiate the written production of the beguine, as well as on the mystical matter that sustains it. Moreover, I will verify how imagery of clothing is articulated 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

Lista de abreviaturas e siglas

Cartas	C
Poemas Estróficos	PE
Visões	V
Poemas Rimados	PR

You left me – Sire – two Legacies –
A Legacy of Love
A Heavenly Father would suffice
Had He the offer of –

You left me Boundaries of Pain –
Capacious as the Sea –
Between Eternity and Time –
Your Consciousness – and me –

Emily Dickinson

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 masculino¹. 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 factual²; ou então textos em que a voz enunciativa é feminina, embora estes estejam longe de terem sido realmente compostos por mulheres³.

No seguimento do que defende Amy Hollywood no seu seminal estudo⁴, 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 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

¹ Aponta-se aqui para o estudo editado a 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: C. G. Newman – A. Livingstone (ed.), *Writing Medieval Women's Lives*, Palgrave Macmillan, United States of America 2012.

² A este propósito é deveras elucidativa a compilação de textos medievais – da autoria desde de Tertuliano a São Jerónimo – que refletem acerca da mulher e que viriam a influenciar o estatuto feminino ocidental. Referimo-nos a: A. Balmires (ed.), *Woman Defamed and Woman Defended: An Anthology of Medieval Texts*, Oxford University Press, United States of America 1992.

³ Referimo-nos, evidentemente, às cantigas de amigo, composições literárias altamente profícuas na Idade Média, em que a voz da enunciação é a de uma mulher enamorada pela excelsa figura do cavaleiro andante.

⁴ A. Hollywood, «Inside Out: Beatrice of Nazareth and Her Hagiographer», in C.M. Mooney (ed.), *Gendered Voices: Medieval Saints and Their Interpreters*, University of Pennsylvania Press, Pennsylvania 1999, pp. 78-98.

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 beguinass⁵ 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 si*, 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 emergência 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 impulsão dessa mudança de paradigma que se tem vindo a operar no seio da investigação académica. Ainda autoras como Barbara Newman ou Luce Irigaray importam ter em linha de conta no que concerne ao estudo da espiritualidade feminina medieval, tendo esta última integrado as beguinass no âmbito da Filosofia⁶.

Os trabalhos completos de Hadewijch de Brabante serão, pois, fundamento basilar do presente estudo: através deles apontarei de que forma a mística – modelo que

⁵ Importa ressaltar que é no século XVIII que a historiografia sobre as beguinass tem início, com o historiador alemão Johann Von Mosheim e a sua obra *De Beghardis et Beguinabus Commentarius*.

⁶ 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. R. Pasnau – C. Van Dyke (ed.), *The Cambridge History of Medieval Philosophy*, Cambridge University Press, United States of America 2010.

se discutirá —, correspondendo indubitavelmente a um trajeto para Deus, mas concomitantemente para e na comunidade, se enleia como verdadeira fonte de *minne* — amor sagrado.

A este nível importa demorarmo-nos numa problemática de verdadeira importância: o facto de o presente estudo assentar sob uma tradução da obra de Hadewijch. Se por um lado o parco conhecimento de holândes medieval nos privou de recorrer ao texto no seu original, a inexistência de uma tradução do mesmo para o português conduziu-nos forçosamente à utilização da emblemática tradução inglesa de Columba Hart⁷.

Recorrer a uma tradução levanta, evidentemente, questões de ordem vária, as quais foram, de resto, seriamente discutidas com os orientadores. Uma das hipóteses equacionadas, de modo a mitigar as desvantagens de, por um lado, aceder indirectamente à obra e, por outro, o seu acesso ser por via de uma língua estrangeira, neste caso concreto a inglesa, prendia-se pela redacção da dissertação também em inglês. Conquanto tal solução reduzisse o problema, esta trazia consigo o prejuízo de não se prosseguir um estudo em português sobre a obra hadewijchiana. Sendo este um dos objectivos do trabalho, assente sobretudo na evidência de ser ainda insuficiente no panorama da língua portuguesa o conhecimento acerca do legado literário da mística flamenga, abandonou-se a possibilidade acima referida.

Por outro lado, tendo em conta que a presente dissertação se propõe examinar a imagética do vestuário, imagética cuja análise se prende por pressupostos mais literários e do foro da mística medieval do que do domínio estritamente linguístico ou do estudo da língua, a investigação nela veiculada está nessa medida salvaguardada de prejuízos insuperáveis advindos do recurso a uma tradução. Assim, optou-se por redigir a presente dissertação em português ao mesmo tempo que se decidira manter os trechos da tradução utilizada em inglês, porquanto apresentar uma tradução de uma tradução seria pouco produtivo e apenas contribuiria, de resto, para um aumento de imprecisão.

⁷ Não consta nesta edição, todavia, a Lista de Perfeitos, que viria a ser traduzida para o inglês, bem como publicada apenas em 1988 por Helen Rolfson.

Seguiu-se a mesma linha de raciocínio no que ao título do presente estudo diz respeito. Tratando-se este de um verso de Emily Dickinson, e tendo a autora escrito em inglês, pareceu-nos coerente conservá-lo no original.

Ainda a título de nota explicativa importa ressaltar que se apresentarão, na presente dissertação, todas as expressões ou trechos em língua estrangeira em *itálico*.

A nível metodológico seguiu-se uma análise textual baseada na *close reading*, tendo por vista uma exploração do legado literário de Hadewijch pois que este, concretizado enquanto doutrina do amor místico, excede as suas próprias implicações e unifica-se num todo maior: a sua expressão literária é, na realidade, uma forma de nomear o inefável. Neste sentido, e fazendo-se sempre encaminhar no sentido de Deus-Amado, a linguagem funcionará como um modo de franquear todos os caminhos.

Por estarmos face a matérias complexas e que exigem um tratamento transdisciplinar, optou-se por não se focar o presente estudo sob uma ótica única. Tal método perigosamente esvaziaria as possibilidades hermenêuticas do nosso objeto de investigação, empobrecendo-o. Propomo-nos, assim, tecer uma análise tripartida.

Num primeiro momento contextualizar-se-á historicamente – e como ponto de partida – Hadewijch de Brabante e a sua obra, refletindo acerca da realidade cristã ocidental⁸ do século XIII, bem como das suas implicações, quer ao nível da esfera social quer na dimensão da mundividência espiritual. A este passo, recuperar-se-á o fenómeno da beguinagem – movimento, de resto, de suma importância para a compreensão da doutrina hadewijchiana –, procurando esclarecer as suas idiossincrasias e demais pressupostos.

Num segundo, refletir-se-á acerca do que é a mística, em geral, e em Hadewijch de Brabante, em particular. Neste sentido, equacionar-se-á o papel que as línguas vulgares viriam a ocupar no seio da expressão escrita de foro místico e de autoria feminina, e de que modo se trata esta de uma deriva – não pouco ardilosa – da tradição trovadoresca. De igual modo, procurar-se-á esclarecer a noção de *minne* presente em Hadewijch, e de que forma esta, ao mesmo tempo que se efetiva como um portal

⁸ Contemplaremos sobretudo o paradigma religioso cisterciense e franciscano, pois que tais ordens muito influenciaram o pensamento das beguinhas.

indissociável ao processo místico, reformula o paradigma do amor cortês arquetípico à literatura medieval de corte.

Por fim, analisar-se-á a produção escrita da beguina flamenga em questão, tendo por base, como havemos já referido, 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, para 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 contextura 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 assaz simbiótica pela metáfora produzida, criando-se um universo feminino posicionado «*between eternity and time*», isto é, entre eternidade e tempo.

Capítulo 1 – Hadewijch de Brabante

1.1. 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 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.

⁹ Para uma perspetiva histórica sobre as transformações vividas no cristianismo no período em estudo consultar: M. Rubin– W. Simons (ed.), *The Cambridge History of Christianity: Christianity in Western Europe, c. 1100–c. 1500*, vol. IV, Cambridge University Press, Cambridge 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*, Routledge, New York London 2003.

¹¹ Cfr. C. W. Bynum, *Jesus as Mother: Studies in the Spirituality of the High Middle Ages*, University of California Press, Berkeley 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 of the temporal power of the papacy, of the sacramental teaching and practice of the clergy, and of the worldliness of the religious Orders.» (J. Moorman, *A History of the Franciscan Order: From Its Origins to the Year 1517*, Oxford University Press, Great Britain 1968, pág. 41).

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

Importa, a este propósito, mencionar uma das visões de Matilde de Magdeburgo, mística do convento de Helfta, nascida a 1207, em Magdeburgo. Nesta a beguina terá visto um frade sofrendo no purgatório pelo pecado da desobediência e implorando - «Que as mulheres e os padres rezem por mim»¹⁴. Ora esta alusão às mulheres que rezam é sintomática de uma religiosidade que não apenas aceita a participação do feminino como parece torna-lo parte integrante de um todo e, como tal, indispensável à plena realização desse mesmo todo¹⁵.

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 confissão¹⁶ – torna-se, em larga medida, pedra de toque para uma verdadeira comunhão com Deus, acabando por figurar como prerrogativa da religiosidade feminina – desnecessário será relembrar a tão emblemática escultura de Michelangelo, *Piéta*.

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 *topos* 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 impulsionador daquele, e vice-versa¹⁷. A este

¹⁴ «In one of her many visions, the beguine Mechtild of Magdeburg, saw the soul of a friar suffering in purgatory for the sin of disobedience. It implored: “Have women and priests pray for me”.» (Bynum, *Jesus as Mother*, op. cit., p. 20)

¹⁵ Importa, no entanto, ressaltar o seguinte: «Há um tema constante que se destaca: a Igreja não recusa às mulheres consagrarem-se plenamente a Deus, mas desconfia sempre delas, da sua natureza diabólica sempre pronta a ressurgir. É que debaixo da arrependida, debaixo da virgem pura, continua a ocultar-se a Eva tentadora.» (J. Berlioz, *Monges e Religiosos na Idade Média*, Terramar, Lisboa 1996, p. 9).

¹⁶ Sobre a confissão feminina e as suas implicações ver: B. Newman, *From Virile Woman to WomanChrist: Studies in Medieval Religion and Literature*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 1995.

¹⁷ «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

propósito a mundividência cisterciense é deveras esclarecedora e simultaneamente decisiva¹⁸.

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 tríptica¹⁹, procurando porventura assimilar Pai/Filho/Espírito Santo²⁰. Arquiteta-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.

Torna-se imperioso, todavia, acautelar que, como em qualquer mundo frutífero em transformações e em mudanças, várias são também as posições que como reação a estas afloram²¹. Neste sentido, nem todas as ordens terão assimilado estes preceitos como sucedera com a já mencionada ordem de Cister (cujo ideário muito nos interessa já que as beguinas parecem ser verdadeiras herdeiras deste), e mesmo dentro desta verificam-se flutuações doutrinárias.

Como contexto ideológico interessa-nos ainda explorar o tópico da imagética maternal²², 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

what enables it to be scripted to the Word of Christ through love.» (P. Dailey, *Promised Bodies: Time, Language et Corporeality in Medieval Women's Mystical Texts*, Columbia University Press, New York 2013, p. 17.

¹⁸ «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*, op. cit., p. 79)

¹⁹ 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 L. Irigaray, *Speculum of the Other Woman*, Cornell University Press, Ithaca New York 1985, pp.195–202.

²⁰ Sobre o modelo trinitário observado sob o ponto de vista da mística ver: A. Hunt, *The Trinity: Insights from the Mystics*, Michael Glazier Books, Collegeville Minnesota 2010.

²¹ «Throughout the medieval period, customs, law, and institutions varied not only as one crossed the border between principalities but also within each province, as one moved from city to countryside; time, money, and foodstuffs were measured differently in each region, even in towns only a few miles apart.» (W. Simons, *Cities of Ladies: Beguine Communities in the Medieval Low Countries, 1200-1565*, Middle Ages Series, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 2001, p. 19.)

²² 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*, op. cit., p. 135.

entendimento do feminino e do masculino²³. 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 amamentação²⁴.

Mas esta apreensão do feminino como metáfora religiosa²⁵ 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 também Ele como «mãe»²⁶. 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 mulher²⁷, e este é um dado que importa ter em consideração, embora aqui não seja determinante, pois que nos interessa sobretudo o que se passa na dimensão das imagens religiosas, e não tanto na realidade social²⁸.

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 géneros²⁹; esbatimento este

²³ Para saber mais consultar a entrada «The Maternal Body» na obra *Women and Gender in Medieval Europe*.

²⁴ Bernardo de Claraval recorre amiúde nos seus textos à imagem da amamentação, associando-a a um símbolo de oração.

²⁵ 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.

²⁶ 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 citada tal como aparece em: Bynum, *Jesus as Mother*, op. cit., p. 114.

²⁷ Sobre a relação entre a espiritualidade feminina e o âmbito eclesiástico masculino consultar: D. Elliott, *Proving Women: Female Spirituality and Inquisitional Culture in Later and High Middle Ages*, Princeton University Press, Princeton Oxford 2004.

²⁸ 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» (F. Quevedo, *Obras*, Parte III, Madrid 1713, p. 309)

²⁹ 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 pelejar no exercício de Deus, não se verificando, assim, uma necessária fixação dos papéis reservados a cada um.

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 jejum³⁰.

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 femininas³¹.

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 beguinhas, embora esta esteja ainda, de facto, por apurar³². De igual modo por esclarecer permanece o significado, bem como o âmbito da sua primeiríssima aplicação, do termo *beguine*³³; tendo este, todavia, sido aplicado – tanto na sua aceção positiva quanto na pejorativa – ao longo de toda a Idade Média³⁴.

Cfr: B. Newman, *From Virile Woman to WomanChrist: Studies in Medieval Religion and Literature*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 1995, p. 21.

³⁰ 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: J. Murray, «Thinking About Gender: The Diversity of Medieval Perspectives» in J. Carpenter – S. B. Maclean (ed.), *The Power of the Weak: Studies on Medieval Women*, University of Illinois Press, Urbana Chicago 1990, pp. 1-16.

³¹ 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: W. Simons, *Cities of Ladies: Beguine Communities in the Medieval Low Countries, 1200-1565*, Middle Ages Series, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 2001, p. 9.

³² 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 beguinhas 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*, University of California Press, California 1972; R. Kieckhefer, *Repression of Heresy in Medieval Germany*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 1979. E o mais recente com enfoque em Paris: T. S. Miller, *The Beguines of Medieval Paris: Gender, Patronage, and Spiritual Authority*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 2014.

³³ Para a discussão etimológica acerca do termo consultar: H. Rolfson, «The Low Countries, the Beguines, and John Ruusbroec» in J. A. Lamm (ed.), *The Wiley-Blackwell Companion to Christian Mysticism*, Wiley-Blackwell, Hoboken 2013, p. 330.

³⁴ «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.» (T. S. Miller, «What's

No seu seminal estudo³⁵, Herbert Grundmann descreve as beguinas como sendo «freiras de segunda-classe», hipótese que, de resto, especialistas como Otto Nübel e Michel Lauwers³⁶ viriam a recusar.

De facto, das várias correntes espirituais femininas que encontramos a partir de mil e duzentos, as beguinas são sem dúvida o mais exótico³⁷ e multiforme fenómeno. Grundmann relata que, a partir do final do século XII e início do XIII, verifica-se uma grande procura por parte do feminino em replicar, não menos na sua vida quanto na sua espiritualidade, o paradigma da *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 prestígio³⁸. Abelardo chega mesmo a escrever, numa carta a Heloísa, que esta superara-o no dia em que se tornara, justamente, esposa de Deus; ao passo que ele permanecera seu servo. A investigação académica mais recente refere ainda que tais *mulieres religiosae* terão integrado uma rede complexa que envolvia outras mulheres, nobreza e clero³⁹.

in a name? Clerical representations of Parisian beguines (1200-1328)» in *Journal of Medieval History*, 33:1, 2007, p. 64.)

³⁵ H. 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*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 1995. 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 perspetiva sobre a influência e o impacto do feminino nos mesmos.

³⁶ Para saber mais consultar: M. Lauwers, «Expérience Béguinale et Récit Hagiographique: À Propos de la 'Vita Mariae Oigniacensis' de Jacques de Vitry (vers 1215)», in *Journal des Savants* 1, 1989, pp. 61-103.

³⁷ 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, beguinas. 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.» (V. Cirlot – B. Garí, *La Mirada Interior: Escritoras Místicas y Visionarias en la Edad Media*, Ediciones Martínez Roca, Barcelona 1999, p. 17); «The beguine style of the vita apostolica ranks among the most creative innovations of late medieval religion.» (B. 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, Crossroad Herder Book, New York 1998, p.32)

³⁸ Sobre a problemática do poder feminino na Idade Média consultar: M. Erler – M. Kowaleski (ed.), *Women and Power in the Middle Ages*, The University of Georgia Press, Athens London 1988.

³⁹ Denis Renevey aponta para o caso de Elisabeth de Spalbeek (1246 – 1304), cuja *Vita* fora redigida pelo abade Filipe de Claraval. Ver: D. Renevey, «Mysticism and the Vernacular» in Lamm (ed.), *The Wiley-Blackwell Companion*, op. cit., pág. 571.

De suma importância nesta mundividência religiosa feminina assoma, de igual modo, o ideal de pobreza apostólica postulado, de resto, por S. Francisco de Assis⁴⁰, sendo as Clarissas – essas *Poor Ladies* – o seu mais claro axioma.

Se a figura de Santa Clara é, por certo, esse expoente máximo do Bom Rebelde – passe-se o evidente anacronismo –; fugindo de casa com a pueril idade de dezoito anos, abnegando às suas nobreza e riqueza e votando a sua vida a esses quatro fundamentais pilares franciscanos – Humildade, Simplicidade, Pobreza e Oração –, a verdade é que lhe falhara, uma vez professa, a possibilidade de contactar com o mundo exterior – e de nele participar. Tendo sido obrigada a permanecer recolhida no mosteiro de S. Damiano, nele acabaria, de resto, por viver até à data da sua morte. A sua figura evoca um feminino, neste sentido, a dois tempos exemplar e inacabado.

Recupera-se aqui Clara de Assis pois que, tratando-se de formações coevas, vários são, de facto, os pontos semelhantes entre a Ordem das Clarissas nos seus alvares e o movimento das beguinhas. Nesta perspetiva, tal como estas, também a criação daquelas partira, como escreve em 1218 o Papa Honório III, da vontade de virgens e de mulheres de deixar o mundo e de viver uma vida comum, sem posses, em comunhão com Deus⁴¹. Por outro lado, ambos os grupos parecem veementemente privilegiar o trabalho como atividade ascética: as mãos ocupam um lugar sobranceiro e atividades como o bordado e como a fiação prefiguram fundamentais.

A despeito das suas irrevogáveis semelhanças, eis a sua diferença fundamental: as beguinhas, permanecendo no âmbito da castidade⁴², não apenas renunciavam ao matrimónio civil⁴³ e, por extensão, à maternidade que o subsidia, como vivem uma vida religiosa à margem das instituições eclesiásticas⁴⁴, negando a premissa do recolhimento

⁴⁰ Para informações gerais sobre a Ordem Franciscana consultar: J. Moorman, *History of the Franciscan Order: From Its Origins to the Year 151*, Oxford University Press, Oxford 1986.

⁴¹ Ambas as formações apresentam algo de inopino. Os historiadores modernos aceitam como espontâneo o surgimento das beguinhas, e Herbert Grundmann refere como repentino o aparecimento do movimento.

⁴² 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.

⁴³ Servindo-nos da consideração de Edmond Goblot, diremos que o matrimónio começa por ser – senão o é efetivamente –, na Idade Média, «une tolérance; ce n'est pas une institution». (E. Goblot, «De la valeur de la chasteté» in *Revue Philosophique*, nº1-2, Paris 1929, p. 14).

⁴⁴ Sobre as práticas religiosas entre os laicos na Idade Média consultar: A. Vauchez, *The Laity in the Middle Ages: Religious Beliefs and Devotional Practices*, Notre Dame University Press, Notre Dame 1993.

e mantendo um papel ativo na comunidade como trabalhadoras têxteis, professoras ou ainda como cuidadoras dos pobres e dos enfermos⁴⁵. Carol Neel⁴⁶ 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 encerrava⁴⁷, torna o movimento beguino uma verdadeira forma de resistência já que, como bem aponta Jacques Berlioz⁴⁸, os mosteiros são, sem dúvida, na época, um lugar não somente de poder mas do próprio exercício do poder. O afastamento a estes tornara possível às beguinhas, por um lado, exercitar a sua liberdade através da caridade⁴⁹ com que auxiliavam o povo – engendrando e asseverando a sua existência fora dos limites do mosteiro – e, por outro lado, ao nunca terem adotado uma regra religiosa, dismantelar, na exata medida em que não contribuíam para este, a potência que era o monasticismo⁵⁰, 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. Marquesa de Alorna, já

⁴⁵ 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: E. W. McDonnell, *The Beguines and Beghards in Medieval Culture, With Special Emphasis on the Belgian Scene*, Rutgers University Press, New Brunswick 1954. Um estudo mais recente e igualmente pertinente é o de Laura Swan. Ver: L. Swan, *The Wisdom of the Beguines: The Forgotten Story of a Medieval Women's Movement*, Bluebridge, Katonah New York 2016.

⁴⁶ C. Neel, «The Origins of the Beguines» in *Signs* 14, no. 2 1989, pp. 323-325.

⁴⁷ Tanya Miller assevera que o comprometimento social arquitetado sob a égide religiosa é indispensável para caracterizar e percecionar o modo de vida beguino.

⁴⁸ Cfr. Berlioz, *Monges e religiosos na Idade Média*, op. cit., p. 8.

⁴⁹ Tenazmente afastadas do magistério, a prática da caridade torna-se para as mulheres a via fundamental de ação religiosa; algo que Sílvio Lima já tivera oportunidade de notar no seu importante estudo. Ver: S. Lima, *O Amor Místico: Noção e Valor da Experiência Religiosa*, Imprensa da Universidade de Coimbra, Coimbra 1935, p. 277.

⁵⁰ «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 na 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 permanente and were allowed to leave their community if the wished. They were thus not considered nuns and, in fact, never constituted a religious order.» (Simons, *Cities of Ladies*, op. cit., p. 9)

no século XVIII, confessa numa das suas cartas que foram justamente os anos em que vivera no convento de Chelas que lhe permitiram estudar e estimular-se intelectualmente. A despeito da renúncia à forma de vida que os mosteiros pressupunham, as beguinas 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 beguinas, ao contrário do que sucedera com, por exemplo, as já referidas 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 literacia⁵¹, 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 dada a raparigas; sendo apenas num nível superior de ensino detetável a dissemelhança educacional entre géneros.

De facto, era sobremaneira mais rara a existência de escolas de ensino «superior» para raparigas do que para rapazes; existindo, todavia, algumas⁵². 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 conceção social acerca da educação feminina a contempla, em larga medida, como sendo positiva, integrando-a nos seus alicerces socioculturais e fomentando-a.

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

⁵¹ 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*, op. cit., p. 6.

⁵² 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*, op. cit., p. 7)

ambos para a economia da nova vida familiar⁵³. Aliás, torna-se passível de matrimónio a mulher que justamente possa já sustentar-se⁵⁴. Neste sentido, experiencia-se um feminino que não apenas deve instruir-se, como deve participar na economia da vida familiar⁵⁵.

Hadewijch terá então sido, precisamente, herdeira de tal conjuntura sociocultural. Ilucidado o contexto em que provavelmente vivera a autora, vejamos agora alguns aspectos específicos da sua presumível biografia.

1.2. A vida

Hadewijch de Brabante⁵⁶ 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 confessores redigiram as suas *Vitae*⁵⁷, veja-se, por exemplo, a sua contemporânea Beatriz de Nazaré 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,

⁵³ Sobre mulher e trabalho na Idade Média consultar: M. C. Howell, *Women, Production, and Patriarchy in Late Medieval Cities*, The University of Chicago Press, Chicago London 1986.

⁵⁴ 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*, op.cit., p. 8).

⁵⁵ 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*, op.cit., p. 11).

⁵⁶ Para bibliografia geral sobre Hadewijch consultar: P. Mommaers– E. Dutoon, *Hadewijch: Writer, Beguine, Love Mystic*, Peeters, Leuven 2004.

⁵⁷ 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: J. W. Coakley, *Women, Men, and Spiritual Power: Female Saints and Their Male Collaborators*, Columbia University Press, New York 2006, p.4.

latim e flamengo –língua materna de Hadewijch e a mais abundante no *corpus*⁵⁸ – o que reflete o muito provável trilinguismo da região do Brabante⁵⁹. A proficiência no uso de diversas línguas demonstra que Hadewijch ter-se-á, por certo, instruído⁶⁰ – 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 e música⁶¹.

Por outro lado, o mais provável é que Hadewijch pertencesse a uma classe social alta⁶², hipótese corroborada, de resto, quer pela sua destreza aplicação da tradição trovadoresca⁶³ 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

⁵⁸ De facto, Hadewijch é uma das primeiras autoras nos Países Baixos a escrever em língua vulgar, aspecto que atesta, como bem aponta Veerle Fraeters, a sua irreduzível originalidade.

⁵⁹ «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*, op.cit., p. 178). Para saber mais sobre o paradigma linguístico do Brabante consultar: G. Croenen, «Latin and the Vernaculars in the Charters of the Low Countries: The Case of Brabant» in M. Goyens – W. Verbeke (ed.), *The Dawn of the Written Vernacular in Western Europe*, Leuven University Press, Leuven 2003, pp.107-125.

⁶⁰ Sobre o conhecimento em Hadewijch, bem como a possibilidade de esta ter conhecido os textos de Hildegarda de Bingen, ver: V. Fraeter, «Handing on Wisdom and Knowledge in Hadewijch of Brabant’s *Book of Visions*» in A. B. Mulder-Baker – L. H. McAvoy (ed.), *Women and Experience in Later Medieval Writing: Reading the Book of Life*, Palgrave Macmillan, New York 2009, p. 149.

⁶¹ W. Simons, «Staining the Speech of Things Divine: The Uses of Literacy in Medieval Beguine Communities» in T. Hemptinne – M. E. Góngora (ed.), *The Voice of Silence: Women’s Literacy in a Men’s Church*, Brepols, Turnhout 2004, pp. 85–110; M. P. Heinrich, *The Canonesses and Education in the Early Middle Ages*, Catholic University of America, Washington D.C 1924.

⁶² 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.

⁶³ 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.

Columba Hart encontrado material extraído de Guilherme de Saint-Thierry, místico do século XII, no texto de Hadewijch⁶⁴.

As epístolas escritas por Hadewijch, bem como as suas Visões⁶⁵, – dada a indiscutível natureza didática, quando não retórica⁶⁶, das mesmas – apontam para o facto de esta ter ocupado, muito provavelmente, um papel de liderança na sua comunidade de beguinas. 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 – conjectura 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 irreverente⁶⁷.

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

1.3. 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»⁶⁸, quarenta e cinco

⁶⁴ Para saber mais consultar: Hadewijch, *Hadewijch: The Complete Works*, Columba Hart (trad e introd), Paulist Press, New York 1980, p.5

⁶⁵ A dimensão didática das Visões foi primeiramente apontada por Frank Willaert. Para saber mais consultar: F. Willaert, «Hadewijch und ihr Kreis» in K. Ruh (ed.), *Abendländische Mystik im Mittelalter: Symposium Kloster Engelberg 1984*, J. B. Metzler, Stuttgart 1986, pp 368-387.

⁶⁶ 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*, Imprensa Nacional Casa da Moeda, Lisboa 2018.

⁶⁷ 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 C. W. Bynum, *Holy Feast and Holy Fast: The Religious Significance of Food to Medieval Women*, University of California Press, Berkeley Los Angeles London 1987, pp.13-30.

⁶⁸ A Lista de Perfeitos é um apêndice posicionado no fim das Visões, onde consta o nome daqueles que experienciaram ou continuam 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 levava a cabo a inquisição em Flandres entre 1235 e 1238.

poemas estróficos (*liederen*) e ainda dezasseis poemas rimados⁶⁹ (*mengeldichten*). Após vários séculos votados ao abandono, é apenas no século XIX que os manuscritos⁷⁰ 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.

Tendo em conta que Hadewijch escrevera a sua obra não em latim mas em língua vulgar, importa compreender, por um lado, de que modo o vernáculo se articulava no legado literário da Idade Média, e, por outro, as implicações que viera a enlevar no panorama de uma expressão escrita mística e feminina. O subcapítulo que se segue tratará tal tópico.

1.4. O vernáculo em visita

1.4.1 «*The drive to connect*»⁷¹: mística feminina e vernáculo

No poema «*Origins and History of Consciousness*», Adrienne Rich fala-nos, não sem belo engenho, de uma ânsia humana deveras particular: a ânsia pela conexão através da linguagem. Esta dirá respeito, revela-nos a autora, a um sonho que acompanhara a humanidade, de resto, desde os seus primórdios: o sonho de uma linguagem comum e transversal a todos os seres. Esta atestar-se-ia, por força, como capaz de perfazer o hiato que sempre termina penetrando nas mais diversas formas de expressão humanas, transmutando os erros de comunicação em plena conexão.

⁶⁹ 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.

⁷⁰ 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*, op.cit., pp. 1-3; Dailey, *Promised Bodies*, op.cit., pp. 19-20.

⁷¹ Verso do poema «Origins and History of Consciousness» de Adrienne Rich, presente na obra *The Dream of a Common Language*, de 1978.

Ora esta plena conexão é também sedimento fundamental na pretensão mística de alcançar Cristo, verificando-se concomitantemente como o culminar último da mesma. No presente capítulo procurar-se-á compreender de que modo a linguagem mística feminina da Idade Média, fazendo-se expressar sobretudo por via das línguas vulgares, encontrará nestas esse sonho de uma linguagem comum apta a tornar viável o caminho para a divindade.

Umberto Eco, na obra *A Procura da Língua Perfeita* (1993), assevera que «antes da blasfémia de Babel, a humanidade sabia apenas uma língua, a língua perfeita, a língua falada por Adão e Deus». A prevalência de uma língua unânime, isto é, «perfeita», tornava possível o entendimento e, por consequência, uma convivência social radicada tanto na bem-aventurança quanto no progresso. É a multiplicidade linguística, engendrada como castigo divino à *hybris* humana, que assiste a queda da torre e que instaura aquele que viria a ser, nos meandros bíblicos, o arquétipo de toda a desordem.

De facto, a queda de Babel significará também o radical quebrar da proficiência linguística que servia de elo de ligação à humanidade, e que dará lugar à incomunicabilidade instituída pelo surgimento de línguas diversas. Assim, a problemática do aparecimento do vernacular trata-se de uma questão que, configurando-se pós-babélica, funda as suas raízes num aspeto assaz determinante: é, na realidade, a punição arquitetada por Deus para castigar as Suas criaturas.

Pensar a génese das línguas vulgares no contexto de uma Europa cristã implica, portanto, pensar a origem do vernáculo sob o ponto de vista da condenação divina. Não será em vão que Wittgenstein refere que «os limites da minha linguagem são os limites do meu mundo» ou que «a linguagem veda o pensamento». Ou ainda que o autor de referência do existencialismo português, Vergílio Ferreira tenha escrito no romance *Aparição* (1959): «E, todavia, como é difícil explicar-me! Há no homem o dom perverso da banalização. Estamos condenados a pensar com palavras, a sentir com palavras, se queremos pelo menos que os outros sintam connosco. Mas as palavras são pedras.»

A metáfora das palavras enquanto pedras nada mais refere senão a inextricável imperfeição daquelas, no sentido do que é inevitavelmente lacunar porque incompleto. A linguagem está, pois, desde Babel, associada a um instrumento facilmente equívoco, quer pela sua natureza intrinsecamente ambígua, quer pela multiplicidade de códigos que a consubstancia, e cuja distinta formulação dará origem às diversas línguas de que temos notícia.

Na época medieval, tal problemática, possuindo formulações muito próprias, exprime-se a vários níveis, sobretudo a partir do período referente à Idade Média tardia, altura em que as línguas vulgares começam a ganhar terreno. Como bem aponta Denis Renevey, os vernáculos passam paulatina e progressivamente a imiscuir-se tanto na cultura oral quanto na cultura escrita, evidenciando-se a necessidade de difundir a informação entre as camadas sociais que não sabiam latim⁷². A despeito de tal indagação exceder os nossos propósitos, importa brevemente referir que as razões que terão despoletado essa mudança estão envolvidas numa complexa rede de eventos sociopolíticos e que são, por isso, difíceis de apontar com precisão. Em todo o caso, ao nível da tradição escrita, várias são as traduções de textos latinos – das mais diversas naturezas – para as línguas vulgares que passam a ser levadas a cabo, bem como os textos produzidos de raiz em vernáculo.

A alteração de um paradigma linguístico, quaisquer que sejam as motivações que lhe estão na origem, significa sempre uma transformação na ordem dos poderes instituídos. Sob o ponto de vista estritamente linguístico é uma falácia impensável a assunção de que uma língua serve melhor determinado propósito do que outra, porquanto todas se atestam como meros sistemas independentes de qualquer valoração. Todavia, no domínio da análise das dinâmicas socioculturais, muito importa que certa língua seja escolhida como veículo de comunicação em detrimento de outra. Neste sentido, a adoção de um sistema linguístico pressupõe indefetivelmente um projeto bem delineado, seja político, social, espiritual ou uma mescla árdua de destringar destes.

Vários são os especialistas que em investigações recentes apontam justamente para o forte cariz sociocultural, quando não político, que os vernáculos terão implicado

⁷² D. Renevey, «Mysticism and Vernacular», in *The Wiley-Blackwell Companion to Christian Mysticism*, op.cit., pp. 562-576.

no quadro da Idade Média⁷³. Sobretudo no campo da religião é deveras reveladora a opção pelo vulgar, porquanto esta acarretará a inevitável rejeição do latim que, à época, é menos uma língua do que uma instituição. Relembre-se o pioneiro termo «teologia vernacular» proposto por Bernard McGinn e Nicholas Watson, e que diz respeito justamente à integração da produção escrita em língua vulgar no âmbito dos estudos de religião reportados à época medieval⁷⁴.

Por estabelecer permanece, contudo, a relação entre as línguas vernáculas e um âmbito específico do grande domínio que é o da religião e o da espiritualidade na Idade Média: a mística feminina.

Meg Worley refere precisamente que *«yet the history of European vernacularity does not always bear this out: sometimes, for example, the vernacular must be defined as that which deviates from the language of power, even when it is also the language of education or literacy.»*⁷⁵ De facto, o vernáculo não enquanto qualidade, mas enquanto relação de uma língua com outra – com tudo o que isso implica de dominância, exclusão, apropriação e rutura –, bem como a sua aplicação num determinado contexto, abrigado num domínio específico, é o debate que procuraremos estabelecer no presente capítulo.

O modo como as línguas vulgares terão sido utilizadas para executar aquilo que fora, em todo o caso, um desvio, revela não somente a posição com que se arquetetaram face à norma, mas o próprio movimento das matérias que viriam a relatar. Somerset demonstra que as escritoras medievais eram *«emotion-artists... specialists in the observation and description of emotion, and their writings provide especially rich sites for investigating the theory, practice, expression, and communication of emotional*

⁷³ «In general, there was a conviction that one could control, rationalize, and order the spoken word to the same extent as the written word, and the vernacular languages were central to this development. To defeat heresy, an intensive effort was made by itinerant preachers, both Franciscans and Dominicans, and the church as an institution to interact between the Latin world of the clergy and the vernacular world of the laity.» (E. M. Pedersen, «Can God Speak Vernacular?» in R. Blumenfeld-Kosinski – N. Warren – D. Robertson (ed.), *The Vernacular Spirit: Essays on Medieval Religious Literature*, Palgrave Macmillan, UK 2002, p.189).

⁷⁴ N. Watson, «Censorship and Cultural Change in Late - Medieval England: Vernacular Theology» in *Speculum: A Journal of Medieval Studies* 70, 4, 1995, pp. 823 – 824 .

⁷⁵ M. Worley, «Using the *Ormulum* to Redefine Vernacularity», in N. Watson – F. Somerset (ed.), *The Vulgar Tongue: Medieval and Postmedieval Vernacularity*, Pennsylvania State University Press, Pennsylvania 2013, p. 19.

states⁷⁶». Assim, sobre o uso do vernáculo no contexto da mística feminina poderíamos dizer o mesmo que aduzira James Joyce a propósito de *A Portrait of the Artist* (1916): que este fora concebido não como «*an identificative paper, but rather the curve of an emotion*». Deslindar essa curva, averiguando os seus meandros através do diálogo entre língua vulgar e aquilo que fora a mística feminina medieval, é o que aqui se propõe.

De facto, longe estará de ser arbitrário o facto de a maior parte dos textos medievais de cariz místico redigidos por mulheres terem sido escritos em língua vulgar. O impulso primeiro será porventura justificar tal opção pela suposta iliteracia feminina vivida no período a que nos reportamos. Não sabendo latim – que estaria confinado às altas camadas da sociedade, mormente masculinas –, a produção escrita com recurso ao vernacular atestar-se-ia como opção única do feminino no que dizia respeito à sua expressão literária.

Kurt Ruh, no seu volume consagrado à história da mística devota, defende justamente que a primeira motivação para a transição para o vernáculo seria o facto de as religiosas mulieres, na sua larga maioria não possuindo educação superior, apenas seriam proficientes no domínio da sua língua materna. Se por um lado tal proposta, ao considerar o caso de Hadewijch, bem como o de outras mulheres religiosas – mormente beguinas – que adiante referiremos, encontra facilmente o seu contra-argumento, por outro, e na esteira do que defende Ulrike Wiethaus, parece-nos sumamente mais produtivo observar a escrita mística feminina com recurso ao vernáculo como uma forma literária autónoma. De facto, esta atesta-se menos como uma solução à iliteracia do que como uma plataforma fecunda no que diz respeito não somente às tradições espirituais predominantemente femininas, mas também às experiencias místico-visionárias a estas associadas.

Beatriz de Nazaré⁷⁷ (1200-1268), beguina flamenga que, além de diversos textos em latim⁷⁸, escrevera o emblemático tratado místico *Uan Seuen Manieren Van Heileger*

⁷⁶ A. Hollywood – P. Z. Beckman (ed.), *The Cambridge Companion to Christian Mysticism*, op.cit., p. 298.

⁷⁷ Para saber mais sobre Beatriz de Nazaré consultar a entrada «Beatrice of Nazareth» em M. C. Schaus (ed.), *Women and Gender in Medieval Europe: An Encyclopedia*, Routledge, New York London 2006. E ainda: Hollywood, «Inside Out», art.cit., in *Gendered Voices*, op.cit., pp. 78–98.

⁷⁸ O biógrafo aponta para outras obras perdidas que Beatriz teria escrito em latim: *De frequentatione et exercitio temporis* (Vita II, 2); *De triplici exercitio spiritualium affectuum* (Vita II,3); *De duabus cellis*

Minnen, tendo este sido redigido em língua vulgar: neerlandês médio. Encontramo-nos face a uma mulher que, em vez do latim que por certo terá aprendido enquanto freira cisterciense e que satisfatoriamente manejaria, opta pelo vernáculo para a redação de um texto de cariz místico.

A já referida Matilde de Magdeburgo (1207-1282) escreve *Das fließende Licht der Gottheit* em alemão. Tal texto possui particularidades próprias já que fora traduzido para o latim, não sem certas alterações⁷⁹. A tradução latina teria sido produzida com fim a ser difundida entre circuitos masculinos, ao passo que o texto original escrito em vulgar permanecia sendo lido em ambiente feminino. Tal dado não deixa de se verificar deveras revelador no que diz respeito ao uso das línguas vulgares enquanto veículos de comunicação eminentemente femininos.

Como bem nota Sara S. Poor⁸⁰, os comentários introdutórios à obra supramencionada integrados, de resto, nas versões latina e alemã que sobreviveram até aos nossos dias, são deveras relevantes para compreender o lugar da vernacularidade nesta tipologia textual. Na versão alemã, melhor representada pelo manuscrito Einsiedeln, surge um prefácio em latim, seguido da respetiva tradução para o alemão, que funciona como índice ao mesmo tempo que esclarece que os escritos que aí se encontram foram revelados por Deus a uma irmã alemã. O prólogo da versão em latim, melhor representada pelo manuscrito Basel, esclarece de igual modo que as revelações apresentadas na obra foram escritas numa língua primitiva, contendo mistérios maravilhosos e anteriormente desconhecidos. Em ambos os trechos, é possível aferir a

quas in cordes suo constituuit (Vita II,5); De quinque speculis cordis sui (Vita II, 6); De Monasterio spirituali (Vita II, 7); De orto fructifero cordis suo (Vita II, 9); De eo quod ad cognitionem sui ipsius omnimodam aspiravit (Vita II, 10); De quadam ordinatione vitae spiritualis quam aliquanto tempore exercuit (Vita II, 11), e duas orações: «O Domine juste» e «O justissime, o potentissime Deus».

⁷⁹ It is now commonplace in Mechthild scholarship to judge as significant the changes the translator made, reordering the book according to subject matter, rephrasing the erotic imagery, and softening outright critiques of the clergy. Susanne Koßbele suggests that the Latin translation was meant to return Mechthild's work into the "hermetic exclusivity of Latin" and that, in so doing, it robs her text of "what is innovative in its thought and language." Neumann notes that the rest of the dialogue in book i is abbreviated and made more general in the Latin version, probably "to avoid giving offense." And indeed, in the translator's prologue, readers are instructed that they "must read in a pious spirit. [. . .] In this way the reader will find nothing scandalous or *offensive* in it, and the writing itself will not be subjected to any perverse claim of falsehood."

⁸⁰ S. Poor, «Mechtild von Magdeburg: Gender and the unlearned language» in *The Vulgar Tongue*, op.cit., pp. 74-80.

importância dada ao facto de o texto ter sido originalmente composto em alemão, isto é, em língua vulgar.

Margarida Porete (1250-1310), mística francesa, redige, no último quartel do século XIII, *Le Mirouer des simples âmes anienties et qui seulement demeurent en vouloir et désir d'amour* também este em vernáculo.

Em todo o caso, importa notar que a aplicação da língua vulgar no âmbito da literatura mística não necessariamente «*arise as a protest against an alien language, nor as a whim which found no more pleasure in the dead language of theology or saw it as an unsuited means to express a living religious experience. Rather, the new literature arose as a reflection of the religious movement of the thirteenth century, conditioned and promoted by its relationships and the special forms of religious life which developed out of it*»⁸¹.

Se no domínio dos textos místicos femininos a utilização das línguas vulgares não passa forçosamente por um movimento de negação ou de rebelião contra o latim, a verdade é que aquele viria muito improvavelmente a ocupar, em contraponto com este que se atestava como a língua da intelectualidade, mas também da universalidade e da sacralidade por excelência, o lugar da linguagem de comunicação com Deus. As línguas vulgares funcionam, assim, na produção escrita feminina de teor místico, como a plataforma que permitirá não apenas a nomeação de Deus, entidade inefável por natureza, mas o acesso a Este; instaurando esse itinerário para o absoluto através da escrita⁸².

Encontrando-se, na realidade, como refere Juan Martín Velazco⁸³, no ápice de um círculo concêntrico de linguagens, a linguagem mística feminina em língua vulgar configurar-se-á, então, como uma consciência particular – porque radicalmente pessoal – que traduzirá a união afetiva de Cristo no espírito. Será justamente tal propriedade o vetor essencial de distinção entre a produção escrita mística em língua vulgar de autoria

⁸¹ Grundmann, *Religious Movements*, op.cit., p. 200.

⁸² «However, faced with restrictions, the *mulieres religiosae* also found strategies for speaking and writing theology for which they were otherwise granted no chair. One strategy was that of writing visions, thereby claiming that their words were actually spoken by God; their theology was therefore not only talking about God but God's own talking. They were the chosen mouthpieces of God's own talking about God.» in Blumenfeld-Kosinski – Warren – Robertson (ed.), *The Vernacular Spirit*, op.cit., p. 199.

⁸³ J. M. Velazco, *El fenómeno místico: estudio comparado*, Trotta, Madrid 1999.

feminina e, por exemplo, as *Vitae* que tão fecundas eram na mesma época e que, reportando-se à vida dessas religiosas exemplares e narrando de igual modo os seus êxtases e visões, eram redigidas em latim pelos seus confessores.

Deparamo-nos, pois, face a duas premissas, não pouco curiosas: (1) a de o latim encerrar essa certa seriedade implicada à narrativa por parte de um narrador masculino de uma vida feminina que se pretende modelar, por um lado, e (2) a de o vernáculo parecer melhor perfazer as necessidades de um sujeito narrativo feminino, que pretende contar os seus fluxos espirituais e amorosos com Cristo, por outro.

Talvez assim compreendamos melhor o porquê de Hildegarda de Bingen (1098-1179), monja e mística alemã, tendo escrito sobretudo em latim, tenha levado a cabo a criação desse sistema linguístico artificial que viria a ficar conhecido por língua ignota e que, permanecendo ainda envolto em mistério⁸⁴, se acredita ter sido produzido para propósitos místicos⁸⁵.

Porventura essa *litterae ignotae* não seja mais do que, justamente, o prenúncio de um vulgar que viria a ser aplicado especificamente na produção literária de cariz místico e de autoria feminina, e cuja metáfora perfeita para o descrever será o relicário dourado, preservado em Rudesheim am Rhein, onde coração e língua de Hildegarda de Bingen estão conservados.

Compreendida a forma como as línguas vulgares poderão ter servido de plataforma a uma expressão mística e feminina na Idade Média, resta agora verificar de que modo o vernáculo se expressa na produção escrita de Hadewijch de Brabante. Para tal, considerar-se-á a relação desta, e por se tratar também aquela de uma manifestação em língua vulgar, com a tradição trovadoresca sua coeva.

⁸⁴ «Comparatively little has been written on the *Lingua*, partly because it has been so difficult to translate given the dialectical idiosyncrasies of the glosses in medieval Low German and Latin and their highly specialized nature; partly because the text, extant in two manuscripts, is so perplexingly worldly; and partly because we are unsure of its purpose.» Sarah L. Higley, *Hildegard of Bingen's Unknown Language: An Edition, Translation, and Discussion*, Palgrave Macmillan, New York 2007, p. 15.

⁸⁵ Para saber mais consultar: S. L. Higley, *Hildegard of Bingen's Unknown Language*, op. cit.

1.4.2 Da tradição trovadoresca à mística de *minne*⁸⁶ em Hadewijch de Brabante

A poesia trovadoresca é, indubitavelmente, um dos pilares fundamentais da cultura medieval em vernáculo. Que tal expressão literária tenha medrado no final do século XI, aí pela região de Languedoque, é um dado comumente difundido, como habitual é apontar-lhe como propriedades essenciais o lirismo como forma e uma certa aura enigmática como estilo⁸⁷.

Mas a arte de trovar longe está de se esgotar nessa simbiose – não pouco artilosa – entre forma e conteúdo; antes arquiteta na sua urdidura um verdadeiro programa relacional: o amor cortês. De facto, esta forma de amor encontra no meio feudo-vassálico palco de atuação e efetiva-se na exata medida em que se consolida não somente a poesia trovadoresca, mas também o romance de cavalaria.

Neste modelo de amor o jovem cavaleiro serve-se da sua perícia, quer enquanto trovador quer enquanto proficiente cavalgador, para insinuar todo o seu poder e, de igual modo, todo o seu desejo, mistificando-se como explorador de uma terra em descoberta: a amiga que pretende conquistar.

As regras do jogo estão, deste modo, bem fixas, tal como bem estabelecidos se encontram os papéis que cabem a cada um dos géneros: ao homem a conquista, à mulher ser conquistada. Mas o amor cortês não se esgota nessa associação sensual um tanto obscura; ele é tão mais magnificante quanto mais árdua é, de facto, a conquista. Deste modo cabe ao homem não apenas conquistar, mas conquistar insistentemente. E à mulher cabe, mais do que ser conquistada, retardar essa conquista, intrincando-a. É precisamente deste modo que o feminino – bem como a relação entre os dois géneros – entra, através da literatura, no imaginário social cortês. Um feminino evidentemente passivo⁸⁸, como um troféu⁸⁹ ou, se quisermos, um despojo de guerra. Um feminino

⁸⁶ Parte do presente capítulo fora publicado como estudo introdutório em: B. Nazaré, *Sete Maneiras de Amor Sagrado*, Imago Mundi/Afrontamento, Porto 2018.

⁸⁷ Cfr. C.S. Lewis, *The Allegory of Love: a Study in Medieval History*, Cambridge University Press, Cambridge 2013.

⁸⁸ Refuto sem hesitação os comentadores que viram no amor cortês uma invenção feminina. Era um jogo de homens e, entre todos os escritos que a ele incitavam, poucos há que não revelem profundas marcas de uma perfeita misoginia. A mulher é uma negaça, análoga aos manequins contra os quais se lançava o cavaleiro recém-armado, nas demonstrações desportivas que se seguiam às cerimónias da sua investidura.» (G. Duby, *A Idade Média: Uma idade do homem*, Teorema, Lisboa 1988, p. 69).

imóvel, pois que o movimento serve os meandros da conquista e diz apenas respeito, portanto, ao cavaleiro.

Nesta perspetiva, o *modus operandi* do amor cortês estabelece o masculino como sujeito da ação e o feminino como objeto de conquista, tornando a este difícil qualquer atuação que não a da espera. O périplo é do homem e da mulher a permanência nesse lugar onde, mais cedo ou mais tarde, virá a ser encontrada, isto é, conquistada. Assim, nenhuma ascensão é possível à figura feminina, porquanto o sítio onde se encontra é o sítio onde se encontrará, dado a si não caber outro destino senão o de ali estar.

Georges Duby compreende o amor cortês não apenas como «uma justa» mas ainda como um jogo de sugestão ao adultério, pois que nele um «homem assedia, com o propósito de a conquistar, uma dama, ou seja, uma mulher casada, por conseguinte inacessível, inconquistável, uma mulher rodeada e protegida pelos mais cerrados interditos instituídos por uma sociedade linhagística que tinha como base de sustentação heranças que se transmitiam por linha masculina e que, conseqüentemente, considerava o adultério a pior das subversões»⁹⁰. De facto, nesta perspetiva este tipo de amor não se esgota na relação cavaleiro – donzela/dama⁹¹, antes passa a integrar em si a figura do senhor, arquitetando-se deste modo um verdadeiro triângulo amoroso, que figurará indissolúvel e cujo pressuposto basilar será o da obrigação vassálica.

A este propósito importa mencionar as conceções não normativas de James A. Schultz⁹², já que este examina o amor cortês integrando-o na história da sexualidade, por um lado, e dissociando-o da heteronormatividade a que está habitualmente confinado nos estudos académicos, por outro. Tal questão é de igual modo proposta, de

⁸⁹ «Mas esse jogo, que era uma escola, apelava também ao concurso. Tratava-se, pelo ultrapassar dos concorrentes, de ganhar a parada, a dama.» Duby, *A Idade Média*, op.cit., p. 73. «The heroine's body thus serves as an object of admiration and pursuit, important for the chivalric feats that it occasions.» Schaus (ed.), *Women and Gender*, op.cit., p. 79.

⁹⁰ Duby, *A Idade Média*, op.cit., p. 68.

⁹¹ Nesta configuração importa notar que já não estamos perante a figura da donzela, mas face à dama, uma vez tratar-se esta de uma mulher casada.

⁹² Cfr. J.A. Schultz, *Courtly Love, the Love of Courtliness, and the History of Sexuality*, University of Chicago Press, Chicago London 2006.

resto, por Karma Lochrie⁹³ que, na esteira de Foucault, afirma que a heterossexualidade como um princípio normativo nunca existira na Idade Média. De facto, comportamentos sexuais desviantes ou violações às regras do matrimónio traziam socialmente o mesmo nível de condenação. A heteronormatividade terá sido engendrada apenas por volta do século XVIII – com a normalização do casamento e da monogamia heterossexual – tendo sido um conceito desconhecido à Idade Média.

Regressando a Schultz, o amor cortês é sob a sua perspetiva compreendido sobretudo como um atestar da aristocracia dos seus intervenientes, isto é, um modo de engrandecer e sumamente efetivar o seu estatuto social. Mais do que uma proposta de afetos – entre pessoas de géneros distintos ou não – o amor, neste sentido, não seria mais do que uma via de não apenas exteriorizar a nobreza dos que nele participavam, mas também de o enraizar justamente no meio cortês, tornando-o apanágio deste. De facto, esta é uma forma de amor apenas tangível àqueles que se encontram no topo da pirâmide social. A correlação que amor e meio cortês viriam a desenvolver seria, portanto, de verdadeira dependência: um possibilitava o outro, ao mesmo tempo que ambos se asseveravam numa reciprocidade infalível.

Se quisermos recuperar, por outro lado, o amor cortês sob um ponto de vista não heteronormativo teremos então de recorrer a esse triângulo amoroso anteriormente evocado, mas invertendo-o desta vez, alocando a dama e o senhor nos vértices superiores e o cavaleiro andante no inferior. Deste modo obtemos uma dinâmica em que o cavaleiro não somente concorre para a mulher que pretende conquistar, mas também para o marido desta, sendo este o seu objeto velado de conquista.

Em todo o caso, encontramos-nos sempre perante um jogo de conquista, em que o homem deve demonstrar a sua ἀρετή – se quisermos recuperar o termo grego – cavaleiresca de forma a conquistar a mulher, cuja função essencial é justamente essa de estimular, por um lado, as qualidades guerreiras masculinas e, por outro, o combate.

Importa ainda referir o facto de o amor cortês incorporar em si uma certa propriedade provinda da ideologia cristã de mártir, pois que o cavaleiro tem por força de ser aquele que sofre. Sofre, por um lado, as arduidades da conquista, mas também a

⁹³ Cfr. K. Lochrie, *Heterosyncrasies: Female Sexuality When Normal Wasn't*, University of Minnesota Press, United States 2005.

ausência letífera da mulher amada. É justamente no seu sofrimento, no seu sacrifício, onde a sua nobreza se matura para florir. Sem padecimento a conquista fenece; torna-se imprópria porque já não condizente com os pressupostos da excelência. É exemplo notável desta tradição essa paradigmática cantiga de Jaufré Rudel – «*Amor de Lonh*» – onde prevalece justamente a ideia de que por cada bom acontecimento sucedido ao cavaleiro, duas penas terríveis este posteriormente sofrerá.

A linguagem associada a esta forma de amor é, por isso, uma linguagem sempre do âmbito da nobreza ou, se quisermos, da aristocracia. Efetiva-se uma clara exploração de termos concernentes à angústia da espera bem como ao mérito do sofrimento e, sobretudo, à elevação deste provinda. Encontramo-nos, pois, face a vocábulos que ambicionam perpetuar a grandeza de espírito do cavaleiro, insistindo na aridez da sua conquista, que é sempre alcantilada e por isso irremediavelmente nobre.

Por outro lado, assistimos de igual modo a uma linguagem não raro erotizante, veja-se *Chevalier de la Charrette* de Chrétien de Troyes, sendo deveras relevador esse trecho que será na realidade o primeiro encontro erótico entre Lancelot e a rainha Genebra: «*Et puis vint au lit la reine/ Si l'aore et se li ancline/ Car an nul cors saint ne croit tant*»⁹⁴.

Servindo-se de tal *modus loquendi*, a produção escrita mística feminina, em geral, e de Hadewijch de Brabante, em particular, inaugurará um paradigma linguístico: através da reestruturação do conteúdo da literatura cortês, criará uma linguagem especificamente mística e feminina. Esta procurará traduzir o inefável, cujo enleio fundamental será o amor sagrado que consubstancia a relação entre sujeito enunciativo e Deus, e introduzirá a noção de movimento no circuito feminino. De facto, este torna-se, através da mística de *minne*, passível não somente de movimento, mas de movimento ascensional.

A mística de *minne* será assim a fonte de toda a rutura com os pressupostos da literatura trovadoresca, pois que através dela a mulher transmutar-se-á de objeto a sujeito ativo: ela passará a assumir a sua feminilidade e nesta observará não uma

⁹⁴ «E então ele foi à cama da rainha e venerou-a e inclinou-se diante dela, pois que não há relíquias sagradas onde ele deposite tamanha fé.» (Tradução nossa) Cfr. C. de Troyes, *Le Chevalier de la Charrette*, Livre de Poche, Paris 1992; S. Gaunt, *Love and Death in Medieval French and Occitan Courtly Literature*, Oxford University Press, Oxford New York 2006.

condição, mas a essência que possibilitará a sua união a Deus⁹⁵. A assimilação por parte do feminino do amor místico principia essa viagem para Deus, que é concomitantemente uma viagem para si mesmo, de abnegação a si mesmo e, portanto, além de si mesmo.

Recorrendo à terminologia proposta por Bernard McGinn⁹⁶, relembro que o processo místico compreende, entre outras, a consciência, a presença e a transformação. Na sua relação com Deus a beguina percorrerá todas as etapas, efetivando-se como agente e terminando transformada, porquanto ela mesma passa a albergar em si a deidade que apenas Cristo pode consigo partilhar.

Assim, graças ao amor místico, mas sobretudo, e no caso específico da obra hadewijchiana, através da introdução da figura da rainha Amor, o feminino de conquistado transforma-se em divinizado: eis o seu poder, que é concomitantemente uma forma de resistência.

O caminho para Deus⁹⁷ funcionará, portanto, como caminho para a liberdade da alma, conjugando-se amiúde com os pressupostos erotizantes do amor cortês mas nunca implicando um feminino inerte.

O modelo do amor místico vem, portanto, mais do que revolver os moldes do *fino amor*, reajustar as suas propriedades no sentido de efetivar um feminino munido de movimento. A relação espiritual com Cristo é, neste sentido, construída em dupla hélice: a mística e Deus enlaçam-se e partilham-se em igualdade, como em igualdade se encontram humanidade e deidade (*«and with what wondrous sweetness the loved one and the Beloved dwell one in the other, and how they penetrate each other in such a way that neither of the two distinguishes himself from the other»*⁹⁸).

A linguagem mística medieval, permanecendo na dialética da conquista e da nobreza arquetípica à literatura cortês, extrapola as premissas nesta implicadas. De

⁹⁵ Esta corresponde à terceira e última dimensão da consciência mística proposta por Dorothee Sölle (1929-2003): a *via unitiva*. Ressalvo que Sölle recupera tal termo da tradição patrística e medieval, que enuncia três vias essenciais: via purgativa, via iluminativa e via unitiva.

⁹⁶ Para saber mais acerca do processo místico consultar: B. McGinn, *The Presence of God*, op.cit.

⁹⁷ I. M. Lewis vê esta experiência extática das mulheres como uma resposta, precisamente, à sua opressão social. Cf. I. M. Lewis, *Ecstatic Religion: A Study of Shamanism and Spirit Possession*, Routledge, Londres 2003.

⁹⁸ Hadewijch, *The Complet Works*, op.cit., p.66.

facto, longe está de se tratar de uma partilha de conceitos ou de noções, mas antes de um mero empréstimo de termos. O amor humano evocado na arte trovadoresca pressupõe a união máxima entre dois indivíduos; união almejada na experiência mística do amor a Deus⁹⁹. É por isso que no relato desta, a linguagem aplicada é do âmbito daquela, conquanto lhe imprima uma dimensão que evidentemente a excede: a da eternidade. Simone Weil chega mesmo a afirmar que «é muito injusto que se censure, por vezes, os místicos o emprego da linguagem amorosa. São eles os legítimos proprietários. Os outros não têm direito senão a tomá-la por empréstimo»¹⁰⁰.

Em todo o caso, o verbo místico perfigurar-se-á como um discurso que, por se reportar invariavelmente e por força ao transcendente, e como bem refere Michael E. Sells, contém dito e não-dito. Este dito e não-dito será articulado na obra de Hadewijch de um modo deveras particular e que em capítulo posterior se explanará.

Um dos mais fulcrais arranjos tecidos ao nível do seu conteúdo será justamente o tratamento do género. Na arquitetura da linguagem mística a fluidez entre o papel ocupado por cada um dos géneros verifica-se determinante, sendo a figura feminina umas vezes o cavaleiro e Cristo a dama para a qual aquele concorre, e outras tantas este o Esposo Amado e aquela a sua eternada noiva.

De facto, somente aqueles capazes de sofrer as mais variadas aventuras conseguem provar – e aqui o verbo pretende-se de facto sensitivo e sensual – a real natureza do amor, que é sempre da ordem da eternidade. A beguina é, neste sentido, um verdadeiro cavaleiro andante de *minne*, capaz de ultrapassar as mais diversas arduidades em prol desse amor – que se metaforiza, por conseguinte, como a sua Dama – e que, embora escarpado, sempre é doce, porquanto conduz à sabedoria. «*Amor ipse intellectus est*», premissa de Guilherme de Saint-Thierry¹⁰¹ que assoma determinante para a compreensão de todo este universo místico.

Como vemos, e a despeito de vária se verificar a influência da tradição trovadoresca na expressão literária mística feminina da mesma época, esta, através da execução de um irrefutável arranjo nas propriedades daquela – operado, de resto,

⁹⁹ Simone Weil refere que todas as formas de amor, da mais baixa à mais alta, têm por objecto a beleza do mundo. A expressão máxima de tal beleza é, justamente, e somente, Deus.

¹⁰⁰ S. Weil, *Espera de Deus*, Assírio&Alvim, Lisboa 2005, p. 175.

¹⁰¹ Monge cisterciense e místico que viveu entre 1085 e 1148.

mormente pelas prerrogativas de *minne* –, estabelecera-se como um discurso muito próprio e independente. Este articula-se, ao mesmo tempo que por esta é motivado, com uma expressão mística específica, que o capítulo seguinte analisará.

Capítulo 2 – Mística

Antes de se avançar para um estudo mais especializado e focado nas propriedades místicas próprias da obra de Hadewijch de Brabante, importa notar certas considerações propedêuticas mais abrangentes.

Quando pensamos em «fenómeno místico», por nos encontrarmos no domínio da língua portuguesa, debatemo-nos, de imediato, com a problemática da sua designação. De facto, para o assinalar é possível, no português moderno, recorrer a dois termos que, conquanto a sua aparente sinonímia, longe estão de se verificarem equivalentes: misticismo e mística. No presente estudo a opção pelo vocábulo «mística» em detrimento de «misticismo» encontra a sua pertinência em dois aspetos fundamentais: o primeiro radica no facto de este último, como bem aponta Philip Sheldrake¹⁰², ser relativamente moderno e, deste modo, poder veicular um certo anacronismo, já que a presente análise reflete acerca de matérias do século XIII. O segundo tem que ver com a natureza intrinsecamente ambígua deste mesmo termo, pois que no português moderno encerra aceções um tanto negativas e, portanto, facilmente equívocas¹⁰³. De modo a evitar paralaxes, «mística» assomara como um vocábulo mais neutro e, assim, preferível.

Por outro lado, quando nos referirmos a «mística» estaremos a contemplá-la enquanto um campo de estudos específico, cuja natureza, a despeito de ser passível de auscultação sob a égide de diversas disciplinas, como sendo a teologia¹⁰⁴, a filosofia¹⁰⁵

¹⁰² Sobre o termo «mística» consultar: P. Sheldrake, «A Critical Theological Perspective», in Lamm (ed.), *The Wiley-Blackwell Companion*, op.cit., pp. 533-549.

¹⁰³ Para a discussão sobre os equívocos que estão associados à mística na atualidade consultar: A. F. Duarte, «Notas sobre a mística cristã e a sua linguagem ferida. Equívocos coevos sobre a mística» in *Theologica* 2ª série, 46 2011, pp. 113-136.

¹⁰⁴ Não obstante, importa relembrar que a mística foi sempre sido alvo de pouca atenção no âmbito da teologia, tornando-se imperioso ressaltar o facto de, como bem sugerem os teólogos Karl Rahner e Michael J. Buckley, ser premente que a investigação teológica passe a integrar de modo sistemático estudos que digam respeito à consciência mística como um *locus theologicus*, isto é, como uma profícua fonte para a reflexão teológica sobre o cristianismo. Para saber mais consultar: K. Rahner, «Experience of the Spirit, Source of Theology» in *Theological Investigations*, vol. 16, n.12, Seabury Press, New York Crossroad 1979, p. 72. Ainda sobre a questão da separação entre teologia e mística ver: F. Vandenbroucke, «Le divorce entre théologie et mystique: ses origines» in *Nouvelle Revue Theologique* 82, 1950, pp. 372-389.

ou a literatura, extrapola os liames próprios de cada uma destas. Associando-os e mesclando-os, ao mesmo tempo que os excede através da sua pretensa interdisciplinaridade, a «mística» inaugurará uma linguagem¹⁰⁶ assaz específica e singular, a qual será alvo particular do nosso exame, e que não pode ser investigada fora da multiplicidade que lhe serve de substância¹⁰⁷.

De facto, não obstante as várias tentativas que têm sido feitas de descrever fenomenologicamente a «mística» enquanto processo epistémico, procurando criar tipologias que contemplem os diversos modelos da mesma¹⁰⁸, é um domínio que, praticamente desde Michel de Certeau¹⁰⁹, permanece carecendo de reflexão interdisciplinar. De modo a suprir tal carência, propomos assim uma abordagem à «mística» sustentada num tratamento transdisciplinar¹¹⁰.

Importa também clarificar que, por se tratar Hadewijch de uma religiosa cristã, abordaremos o seu processo místico integrando-o forçosamente no âmbito do teísmo e, mais especificamente, do cristianismo¹¹¹, com tudo o que isso acarreterá de

¹⁰⁵ Para uma abordagem filosófica do legado místico de Hadewijch de Brabante refere-se aqui o estudo de Joana Serrado, *Três Verbos Místicos Em Hadewijch de Antuérpia*.

¹⁰⁶ De entre as várias investigações sobre a linguagem mística destacamos: F. García Bazan, «La mística y el lenguaje de la mística» in F. García Bazan - *Aspectos inusuales de lo sagrado*, Trotta, Madrid 2000; B. McGinn, «The Language of Inner Experience in Christian Mysticism» in *Spiritus: A Journal of Christian Spirituality*, vol. 1, nº 2, 2001, pp.156-171; P. T. Miquel, *Les oppositions symboliques dans le langage mystique*, L'Harmattan, Paris 2003.

¹⁰⁷ Recorremos a tal termo seguindo a proposta de Wittgenstein: «Substância é tudo o que subsiste independentemente do que ocorre. Ela é forma e conteúdo».

¹⁰⁸ O estudo que melhor executara tais pretensões é – provavelmente até aos nossos dias – o de William James. Ver: W. James, *The Varieties of Religious Experience*, Penguin, UK 1982. Para o autor a mística é sempre um processo marcado pela sua qualidade inefável e noética.

¹⁰⁹ De facto, é assaz importante o estudo de Michel de Certeau, *La Fable Mystique*, publicado pela primeira vez em Paris, a 1982, já que este radicara a análise do fenómeno místico numa abordagem inter e transdisciplinar, superando os limites impostos pela historiografia, e procurando integrá-lo num novo campo de conhecimento científico.

¹¹⁰ No panorama português o estudo de Sílvia Lima, *O Amor Místico: Noção e Valor da Experiência Religiosa*, permanece de suma relevância, já que intenta um exame do fenómeno místico observado sob diversas perspetivas, procurando estabelecer uma visão polimórfica do mesmo. Apontamos ainda para o *Essai sur l'Introversion Mystique* de 1918, de Ferdinand Morel, reflexão acerca da psicofisiologia da mística, sumamente consubstanciada na teoria freudiana.

¹¹¹ Como bem nota Alexandre Freire Duarte, a mística cristã possui um pendor muito próprio, e que a viria, de resto, a distinguir das restantes formas místicas humanas, porquanto se estabelece como a adoração a um Deus único, compreendido como o expoente máximo de Amor (tratando-se este último dado do fundamental ponto de viragem entre a teologia veterotestamentária e a neotestamentária). Sobre mística cristã ver: H. Graef, *L'Héritage des grands mystiques: étapes de la spiritualité Chrétienne*, Saint-Paul, Paris 1968; H. Egan, *Christian Mysticism: the Future of a Tradition*, Pueblo, New York 1986; U. King, *Christian Mystics: Their Lives and Legacies throughout the Ages*, HiddenSpring, New Jersey 2001;

especificidades próprias dentro do quadro da espiritualidade ocidental. Não obstante, e embora em nada amputando ou contrariando o presente estudo, é necessário esclarecer o facto de o termo «mística» vir a ser incorporado no domínio da literatura cristã somente após da metade do segundo milénio depois de Cristo, sobretudo por até então o seu uso e prática estarem associados a ritos pagãos de religiões mediterrânicas¹¹².

Amy Hollywood indica que o uso greco-latino mais antigo do vocábulo «mística» referia simplesmente o «oculto» ou aquilo que «devia ser silenciado», e que terá sido apropriado pelo cristianismo para justamente retratar os meandros obliterados da Escritura¹¹³. Através de «mística» nomeava-se a Eucaristia (na qual o divino está oculto nos observáveis pão e vinho) e, sobretudo, Cristo, na medida em que este se configurara como a mais perfeita «imagem visível do Deus invisível» (Col. 1,45), mas também os vários estados de contemplação¹¹⁴.

Certeau indica que tal termo aponta especificamente para uma proliferação lexical operada no campo religioso – verificando-se o seu uso deveras abundante no fim da Idade Média –, e cuja evolução se prende por uma paulatina mudança na sua configuração: de adjetivo passaria, através de uma crescente complexidade, a nome¹¹⁵. Tal transformação viria a integrar o vocábulo no âmbito do *modus loquendi*, isto é, a convertê-lo a uma categoria de linguagem, tornando-o um específico «modo de falar».

Hollywood –Beckman (ed.), *The Cambridge Companion to Christian Mysticism*, op. cit., e, finalmente, o já mencionado Lamm, (ed.), *The Wiley-Blackwell Companion*, op. cit.

¹¹² Para esta questão consultar: M. Certeau, «Mystique au XVIIe Siècle: Le problème du langage mystique», in *L'Homme devant Dieu: Mélanges offerts au Père Henri de Lubac*, II, Aubier, Paris 1964, pp. 267-291; F. Tremolières (ed.), *Vocabulaire mystique au XVIIe siècle*, Nino Aragno, Turin 2005.

¹¹³ Para uma discussão sobre os primeiros usos do termo consultar: L. Bouyer, «Mysticism: An Essay on the History of the Word» in R. Woods (ed.), *Understanding Mysticism*, Image Books, Garden City 1980, pp. 42-55.

¹¹⁴ Para saber mais sobre o fenómeno místico segundo uma perspectiva histórica consultar a primeira parte da seguinte obra: Hollywood – Beckman (ed.), *The Cambridge Companion*, op.cit.,. Esta é ainda uma obra de referência no que concerne ao estudo de conceitos chave que subsidiam a mística e que são, de resto, fundamentais para a compreensão da mesma. É também deveras relevante no que diz respeito à apreensão contemporânea do fenómeno místico, bem como das suas implicações no entendimento moderno.

¹¹⁵ Cfr. M. Certeau, *The Mystical Fable*, Vol. I, The University of Chicago Press, Chicago London 1992, p. 76.

Como refere Paul E. Szarmach na sua introdução¹¹⁶, «mística» concretiza-se como um termo que é, em todo o caso, uma construção e que aqui se compreende justamente, antes de mais, pela pretensa relação entre Humano e Transcendente, a saber, Deus. Posicionamo-nos, pois, na esteira da noção proposta por Bernard McGinn que compreende «mística» como sendo, por um lado, uma consciência particular de Deus e, por outro, a consequente transformação que advém justamente do íntimo encontro do indivíduo com a realidade transcendente que Deus é¹¹⁷.

Por outro lado, quando nos referirmos a «mística», referir-nos-emos mormente às implicações da mesma no âmbito feminino porquanto, como defende Luce Irigaray, esta terá sido o primeiro constructo onde se possibilitara o surgimento de um imaginário especificamente feminino e potencialmente simbólico – características de suma relevância para o presente estudo.

2.1. *Minne*: uma modalidade de amor em Hadewijch de Brabante

Para compreender o universo místico e literário hadewijchiano é de suma relevância um conceito que nele se configura de modo verdadeiramente exótico: *minne*¹¹⁸. Tal noção assumirá na obra em análise duas formas fundamentais, a saber, o sentimento que ligará o amador – se quisermos recuperar o termo do emblemático verso camoniano – à divindade, por um lado, e a personificação daquele enquanto uma figura feminina de possante relevo, por outro.

De facto, «*minne*», que se poderá literalmente traduzir por «amor divino» ou «amor místico», enleia-se não apenas como essa afeição imaterial inextricável ao caminho místico, mas como a rainha Amor. Trata-se esta personagem feminina, segundo Hadewijch, da mãe de todas as virtudes; Senhora que mediará, na realidade, o

¹¹⁶ P. E. Szarmach (ed.), *Introduction to the Medieval Mystics of Europe*, State University Of New York Press Albany, United States of America 1984, p. 2.

¹¹⁷ Para saber mais consultar: B. McGinn, *The Presence of God: A History of Western Christian Mysticism: Foundations of Mysticism: Origins to the Fifth Century*, vol. I, Crossroad Herder Book, New York 1992. Ainda sobre as origens da mística importa ter em linha de conta a seguinte, e mais recente, obra: A. Louth, *The Origins of the Christian Mystical Tradition: From Plato to Denys*, Oxford University Press, Oxford 2007.

¹¹⁸ Não deixa de ser interessante notar que este se trata de um vocábulo que em holânde medieval é do género feminino, apesar de a sua tradução para o português ser «amor» e, assim, passar ao género masculino.

contacto com o divino¹¹⁹ e que será justamente, em última análise, uma expressão ou faceta do mesmo.

De facto, a sua preponderância é de tal ordem significativa que numa das suas visões a autora brabantina observa a rainha Amor sentada num lugar que está situado nos olhos do rosto de Deus¹²⁰. Não será, portanto, uma interpretação enviesada, e a despeito da sua natureza de personagem independente, a assunção desta figura enquanto parte constituinte do divino. Tal como a Deus, é à *Minne* – o uso de maiúscula é aqui propositado¹²¹ – que a autora insistentemente aspira, enfrentando as mais diversas contrariedades e arduidades, e por quem Hadewijch peleja sem fraquejar. De resto, a força motriz que anima *Minne* é ela própria sempre da ordem do divino.

A rainha Amor figura, na realidade, como verdadeiramente dúplice, no sentido daquilo que está dividido em dois: umas vezes quente, outras vezes fria; umas vezes graciosa, outras feroz; umas vezes oculta, outras vezes revelada, e por aí adiante¹²². É justamente nesta sua componente paradoxal onde reside a sua justiça, pois tudo abrange em equilíbrio e acuidade. O modo de atuação de *Minne* investe-se, portanto, de um vigor antagónico, o que permite precisamente averiguar quem lhe é de facto fiel, pois que a relação espiritual se efetiva como uma verdadeira itinerância do ser, no sentido em que nela não há quietude possível, antes constante sobressalto¹²³. É precisamente através desse desassossego que quem serve a *Minne* alcançará o júbilo, qual calmaria após a tempestade.

De facto, esta modalidade de amor tem por ensinamento central a amenidade dos sentimentos. Neste sentido, por mais avassalador que seja o toque da rainha Amor, por mais doloroso que seja o caminho que prefigura o serviço do amor, isto é, independentemente da intensidade do sentir de que nos fala Ana Hatherly¹²⁴, o

¹¹⁹ Hadewijch refere justamente que «*Love is the Lady of all.*». Cfr. Poema Estrófico in Hadewijch, *The Complete Works*, op. cit., p. 154.

¹²⁰ Cfr. Visão in in Hadewijch, *The Complete Works*, op. cit., pp. 297-302.

¹²¹ De facto, «*Minne*» enquanto rainha Amor surge grafada com maiúscula, ao passo que quando é mencionada enquanto sentimento se recorre à minúscula.

¹²² Cfr. Poema Estrófico in Hadewijch, *The Complete Works*, op. cit., pp. 139-141.

¹²³ Veja-se o seguinte trecho: «*They who thus conquer In the storm of love/ Are veritable heroes;/ But they who take any rest/ And do not continue to the end Are rightly condemned.*». Cfr. Poema Estrófico in Hadewijch, *The Complete Works*, op. cit., p. 202.

¹²⁴ Cfr. A. Hatherly, *A Cidade das Palavras*, Quetzal Editores, Lisboa 1988.

peregrino de *Minne* deve manter-se controlado e livre de desespero. O trecho que segue muito bem ilustra tal idiossincrasia:

*Whatever season of the year it is,
O you who are lovers!
So control your ardor
That nothing too much depress or too much gladden you,
But everything be in the just middle
Whatever Love does with you or omits to do,
Whether it be misfortune or benefit.
For these are attitudes Through which Love blesses
Your abiding In Love.*¹²⁵

Por outro lado, perseguindo a rainha Amor, o peregrino-amador irá por força despojar-se de si mesmo, num acto de nobre fidelidade que é sempre, na realidade, um acto de amor pelo amor. Aliás, Hadewijch aduz justamente que «*I have nothing else: I must live on Love*¹²⁶». O despojamento é afinal a mais derradeira obra na demanda amorosa de todos aqueles que pretendem alcançar *Minne* e, por extensão, a Deus, no sentido em que sem aquele a União mística não é possível.

A rainha Amor é ainda responsável pelo insuflar de desejo que a mística sente no seu coração, motor de pulsação que funciona, de resto, como propulsor da capacidade de sofrer: apanágio indispensável à ascese. Note-se que Hadewijch informa que «*He who refuses any pain of love/ This is clearly evidente/ Shall remain without love for a long time.*¹²⁷». O sofrimento enquanto eixo místico é deveras relevante no entretecer desta modalidade de amor. De facto, se de *Minne* decorrerá a plena aptidão de suportar as mais diversas penas, será também dela que advirá, através do amor, o alívio do sofrimento. Assim, este funcionará, por um lado, como a pedra de toque a uma verdadeira espiritualidade e, por outro, por via do seu refulgo, como a afirmação máxima da beatitude provinda da rainha Amor. Assim, a verdadeira justiça de *Minne* será justamente e seguinte: «*where Love is, there are always great labors and*

¹²⁵ Poema Estrófico in Hadewijch, *The Complete Works*, op. cit., p. 230.

¹²⁶ Poema Estrófico in Hadewijch, *The Complete Works*, op. cit., p. 194.

¹²⁷ Poema Estrófico in Hadewijch, *The Complete Works*, op. cit., p. 194.

*burdensome pains. Love, nevertheless, finds all pains sweet: Qui amat non laborat; that is, he who loves does not labor.*¹²⁸».

De facto, aqueles que vivem de acordo com os ditames do amor serão livres e nada os poderá deter ou perturbar. Esta será, no fundo, a grande premissa mística: viver segundo *Minne*, em uníssono com Deus; viver em liberdade e fruição, em suma. Algo facilmente corroborado pela seguinte passagem:

*To all who desire love, may God Grant
That they be so prepared for Love
That they all live on her riches
Until, after themselves becoming Love, they draw Love into
themselves
So that nothing evil, on the part of cruel aliens,
Can befall them more; but they shall live free
To cry: I am all Love's, and love is all mine!
What can now disturb them?
For under Love's power stand
The sun, moon, and stars!*¹²⁹

Em estreita associação a esta modalidade de amor encontra-se ainda um elemento deveras significativo: o fogo ardente. Este figurará como prerrogativa fundamental de *Minne*, revelando-se tanto como o estado de permanente combustão necessário ao caminho místico e a purificação requerida ao espírito que persegue a Deus, quanto como o modo de manifestação da própria Rainha Amor. É, de facto, o elemento que melhor apontará a directiva dupla que rege *Minne*:

*Fire is a name of Love by which she burns to death
Good fortune, success, and adversity:
All manners of being are the same to fire.
Anyone whom this fire has thus touched
Finds nothing too wide, and nothing too narrow.
But once this Fire gains control,
It is all the same to him what it devours:*

¹²⁸ Carta in Hadewijch, *The Complete Works*, op. cit., p. 58.

¹²⁹ Poema Estrófico in Hadewijch, *The Complete Works*, op. cit., p. 159.

*Someone we love or someone we hate, refusal or desire,
Winnings or forfeits, convenience or hindrance,
Gain or loss, honor or shame,
Consolation at being with
God in heaven Or in the torture of hell:
This Fire makes no distinction.
It burns to death everything it ever touches:
Damnation or blessing no longer matters,
This I can confess.*¹³⁰

Assumpção deveras curiosa, esta que aduz que para o fogo todas as formas de Ser são idênticas, na medida em que consome indiscriminadamente tudo aquilo em que toca. Tal eixo de acção manifesta-se analogamente na Rainha Amor que, como tivemos já oportunidade de esclarecer, se engendra enquanto figura dúplice. Esta sua propriedade, que se reflecte e que se conjuga com as qualidades próprias do fogo contínuo, permite à Rainha Amor constituir-se enquanto Unidade; Unidade esta da qual procederá, de resto, a união de humanidade e deidade (*«By the fire, she burns them in the Unity¹³¹»*).

Minne é, como se observa, uma modalidade de amor plural. Se por um lado contribui para a dialética imaterialidade/materialidade – que adiante melhor se discutirá no capítulo consagrado à imagética do vestuário – através da sua expressão dupla, isto é, enquanto manifestação de um sentimento e enquanto manifestação de uma figura feminina, articula-se na obra em questão, por outro, como um programa místico. Através de *minne* são desenhados, na doutrina de Hadewijch de Brabante, aqueles que são os traços edificadores de uma verdadeira espiritualidade; essa espiritualidade de uma profunda afectividade que se fundará, ao mesmo tempo que a vai enleando, numa compreensão muito própria do amor.

De facto, o amor místico não será apenas fio condutor da ascese, mas o elemento por excelência desta. Não obstante, a rainha Amor prevelacerá como a figura que preside a todo o caminho místico, ora intrincando-o ora suavizando-o, conquanto sempre nele se manifestando enquanto peça em si inextricável.

¹³⁰ Poema Rimado in Hadewijch, *The Complete Works*, op. cit., pp. 354-355.

¹³¹ Poema Rimado in Hadewijch, *The Complete Works*, op. cit., p. 357.

Salvas tais considerações, importa compreender de que modo, por um lado, *minne* consubstancia a mística e, por outro, a forma como estas se articulam na expressão literária da autora. O capítulo seguinte ocupar-se-á de tais matérias.

2.2. A mística de *minne* de Hadewijch de Brabante

Como havemos observado, «*minne*» implica uma noção que é na obra de Hadewijch uma verdadeira modalidade de amor. A sua expressão é eminentemente mística, no sentido de se atestar, antes de mais, ela própria como uma propriedade integrante do processo místico. Mas o que significa, afinal, tal processo na obra da autora flamenga? Quais as suas implicações espirituais e que forma tomam estas na relação com a divindade?

De facto, a relação mística estabelecida entre Hadewijch e Cristo não se esgota na mera percepção – ou percepções – que esta detém da divindade; tampouco na apreensão daquela como intangível, antes implica uma verdadeira travessia rumo ao Outro que, sendo distinto de si, é compreendido como sendo passível de ser alcançado. Mais do que isso, o sujeito místico é observado segundo um paradigma que, por via do despojamento de si próprio e da pura orientação de *minne* e do desejo, permite a possibilidade de o divino descender sobre si.

Nesta perspetiva, extrapolando – ou procurando insistentemente extrapolar – as fronteiras entre si e o Outro, Hadewijch parte do seu corpo para intimamente reconhecer o que lhe é simultaneamente exterior e propriedade de outros corpos. Prospeta-se, então, algo da máxima nietzscheziana que dita que «para que o amor seja possível, Deus deve ser pessoa»¹³². Tal é sugerido, ainda, pelas imagens do âmbito do mundo sensível que adiante se discutirão.

A despeita do sua forte componente corpórea, encontramos-nos face a um processo místico que longe está de se verificar unicamente material, pois que se atesta de igual modo especulativo; ele é, na verdade, sumamente dicotómico. Integra em si

¹³² F. Nietzsche, *O Anticristo: Ensaio de uma crítica do Cristianismo*, Guimarães Editores, Guimarães 2011.

ação e contemplação, corpo e espírito, emoção e razão, Maria e Marta¹³³, em suma; sendo esbatidas as fronteiras entre tais pares, justamente pelo uso da linguagem nele efetivado.

Tal como na pretensão plotínica de transformar a bipolaridade em unidade perfeita¹³⁴, também em Hadewijch prevalece constantemente o pressentimento de uma dualidade que se pretende afinal una; ambição que é, em todo o caso, o objetivo derradeiro da experiência mística.

A este propósito importa referir um conceito deveras relevante à arquitetura mística de Hadewijch: *noch nicht*, isto é, ainda não. Este «ainda não» é, na realidade, «a espera, a imobilidade atenta e fiel que dura indefinidamente e que nenhum choque pode abalar¹³⁵». É necessário esperar Deus, nessa atitude de amor puro e orientado, cuja configuração se manifestará como o consentimento à União mística. Neste sentido, o encontro com Cristo não será somente o despojamento próprio, mas a despojamento de todas as coisas, num acto de renúncia e de *minne* que autorizará o contacto com a divindade.

Ao procurar o divino ou, se preferirmos, ao mover o olhar em Sua direcção, a autora flamenga perpetua – através do seu verbo místico – dois legados que Deus deixara às Suas criaturas: eternidade e tempo. É conjugando ambas as dimensões que o êxtase místico em Hadewijch se formula, estruturando-se segundo uma linguagem visionária – faticana? – que é, de resto, a plataforma fundamental entre a temporalidade própria do discurso humano e a intemporalidade que é apanágio da divindade¹³⁶.

¹³³ A relação Maria – Marta é um tema chave na mística medieval. Ver: K. L. Jansen, *The Making of the Magdalen – Preaching and Popular Devotion in the Later Middle Ages*, Princeton University Press, Princeton (NJ) 2001.

¹³⁴ Nas *Enéadas*, Plotino aduz que o movimento circular é apanágio da alma, a qual gravita em redor do Uno com a pretensão de a Ele se unir.

¹³⁵ Weil, *Espera de Deus*, op. cit., p. 197.

¹³⁶ Vejamos o seguinte: «*As we will see in mystics' visions, Paul's prophetic language is hinged between two temporal moments, as are his bodies: just as his language hosts the eternally based truth of the divine in the temporality of language, so too does the outer body work in hope toward its adoption into its new eternal identity as a fully spiritual body. The time of the eternal penetrates the time of the perishable in a way that does not dispense with the outer; rather, the eternal works through the outer, making it groan, allowing it to experience its promised transformed state as a promise, and not yet as the last word. Divine truths promise to be clothed in temporal ones, as the eternal body promises to be clothed in the spiritual one. In other words, both language and the body host promise: they bespeak what may be realized through faith but is not yet fully realized.*» Dailey, *Promised Bodies*, op. cit., p. 15.

De facto, a beguina aduz a radical inefabilidade de Deus inscrevendo Deus na linguagem. Repare-se que Patricia Dailey compreende a experiência mística como sendo, justamente, a infalível erupção da eternidade no tempo.

Tal é somente possível pela sua mística de *minne* que, sendo fortemente animada pelo desejo orientado para a divindade, impele a autora, por um lado, à temporalidade da linguagem e, por outro, à intemporalidade que a direcção dessa mesma linguagem para Deus descobre.

Do mesmo modo, o processo místico, por meio do amor divino, focalizará o mundo sensível de modo a aceder à intangibilidade da divindade que por detrás daquele se adivinha.

Resta agora verificar de que modo tais pares se articulam, por via da imagética do vestuário, na produção literária da autora.

Capítulo 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 objectivo tanto o seu adorno quanto o de iluminar a sua compreensão. Funcionarão, neste sentido, não como «fundamento nem objecto mas [como] mediação ou o médium no qual e pelo qual o sujeito se põe a si mesmo e o mundo se mostra»¹³⁷.

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»¹³⁸. Em anexo seguem todas as ocorrências dos mesmos na obra em estudo; inseridas, para uma melhor compreensão, nos devidos trechos em que surgem.

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.

Em todo o caso, a imagética do vestuário atravessará indistintamente toda a produção literária da beguina, manifestando-se tanto nos poemas estrófico e nos poemas rimados, como nas cartas e nas visões. Trata-se de uma matéria que se fundamenta, assim, como muito própria na obra da autora, sendo transversal nesta.

No presente capítulo propomo-nos justamente analisar o papel que tais imagens do campo da materialidade ocupam no seio do processo místico, uma vez

¹³⁷ P. Ricœur, *A Metáfora Viva*, Rés-Editora, Porto 1983, p.33.

¹³⁸ 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.

arquitectarem-se como o portal através do qual Hadewijch não somente representa o seu processo místico, como exercita e ensaia essa ardilosa 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 aspecto do ser, por uma espécie de violência, que delimita aquilo mesmo que a palavra abre e descobre»¹³⁹.

De facto, «a palavra» que «abre e descobre», e que bem poderia ser essa palavra oculta revelada em murmúrio a Job¹⁴⁰, atesta-se como manifestação directa 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 exacta 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-te deveras vantajosa à nossa análise. Para um

¹³⁹ P. Ricœur, *O conflito das Interpretações: Ensaio de Hermenêutica*, Rés, Porto 1988, p. 96.

¹⁴⁰ Cfr. Job 4:12. Hadewijch menciona tal palavra na Visão pp. 293-296

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 roupa 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.*¹⁴¹

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 *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 os cobre 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 entretecer doutrinário da autora, na exacta

¹⁴¹ Carta in Hadewijch, *The Complete Works*, op. cit., p. 72.

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 de *Minne*), dizendo um destes 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 with the chain of the Love that is God that you never let yourself sink into something else.*¹⁴²

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 de *Minne* e, por extensão, a peregrinação para Deus. Do mesmo modo, o «cinto apertado» representará essa estrita corrente do Amor que é, em todo 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.*¹⁴³

Deveras curiosa é, de facto, esta imagem de um vestido dourado cheio de olhos. Tal poderá relembrar – sem, de resto, grandes arduidades – a emblemática obra de Hieronymus Bosch, «O Jardim das Delícias Terrenas», na medida em que, como bem

¹⁴² Carta in Hadewijch, *The Complete Works*, op. cit., p. 79.

¹⁴³ Visão in Hadewijch, *The Complete Works*, op. cit., p. 285.

assevera Certeau, «*the garden looks. It's full of eyes that observe us*»¹⁴⁴. 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*»¹⁴⁵.

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 de 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, como havemos observado em capítulo anterior, insígnia 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*»¹⁴⁶. Ou ainda: «*Thus Love holds them heavy laden / In the continual fire / Of Love*»¹⁴⁷.

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»¹⁴⁸.

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.

¹⁴⁴ M. Certeau, *The Mystical Fable*, Vol. I, The University of Chicago Press, Chicago London 1992, p. 83.

¹⁴⁵ Visão in Hadewijch, *The Complete Works*, op. cit., p. 286.

¹⁴⁶ Carta in Hadewijch, *The Complete Works*, op. cit., p. 60.

¹⁴⁷ Poema Estrófico in Hadewijch, *The Complete Works*, op. cit., p. 234.

¹⁴⁸ Weil, *Espera de Deus*, op. cit., p. 137.

Numa outra carta¹⁴⁹, 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 terrenos. 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 *Minne* e os que, por iniquidade ou nugaridade, 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 visão¹⁵⁰ 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 relembrar 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 whiter than white, on the breast of which was written: «The Most Loved of all beloveds». That was his name.*¹⁵¹

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

¹⁴⁹ Carta in Hadewijch, *The Complete Works*, op. cit., p. 114.

¹⁵⁰ Visão in Hadewijch, *The Complete Works*, op. cit., pp. 293-296.

¹⁵¹ Visão in Hadewijch, *The Complete Works*, op. cit., p. 293.

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 resplandescendente 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.*¹⁵²

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 auscultação, 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.*¹⁵³

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.

¹⁵² Carta in Hadewijch, *The Complete Works*, op. cit., p. 93.

¹⁵³ Visão in Hadewijch, *The Complete Works*, op. cit., p. 298.

*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.*¹⁵⁴

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 Jerusalém¹⁵⁵. 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 visões¹⁵⁶, 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 – se trata, 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 entertece materialidade e imaterialidade, tornando, através de metáforas que as associam a aspectos 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», este 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.

¹⁵⁴ Visão in Hadewijch, *The Complete Works*, op. cit., p. 267.

¹⁵⁵ Cfr. Apocalipse 21:20.

¹⁵⁶ Visão in Hadewijch, *The Complete Works*, op. cit., pp. 287-288.

*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.*¹⁵⁷

No passo supracitado, extraído de uma outra visão¹⁵⁸, 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. 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 objecto 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 desta 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*»¹⁵⁹ ou ainda que «*To be reduced to nothingness in Love/ Is the most desirable thing I know*»¹⁶⁰.

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*»¹⁶¹. Pierre Corneille, dramaturgo francês seiscentista, exporá justamente que «sem imolação todos os dias/ Ninguém conserva a união frutiva/ Que faz o amor perfeito»¹⁶².

¹⁵⁷ Visão in Hadewijch, *The Complete Works*, op. cit., p. 296.

¹⁵⁸ Visão in Hadewijch, *The Complete Works*, op. cit., pp. 293-296.

¹⁵⁹ Poema Estrófico in Hadewijch, *The Complete Works*, op. cit., p. 187.

¹⁶⁰ Poema Estrófico in Hadewijch, *The Complete Works*, op. cit., p. 239.

¹⁶¹ Poema Estrófico in Hadewijch, *The Complete Works*, op. cit., p. 254.

¹⁶² Citado tal como se encontra em: R. Barthes, *Fragmentos de Um Discurso Amoroso*, Edições 70, Lisboa 2015, p. 255.

A morte do Ser significará, portanto, a entrega última a Deus, no momento da União¹⁶³, tratando-se esta do culminar máximo do conhecimento de 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.*¹⁶⁴

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*»¹⁶⁵).

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.*¹⁶⁶

Deveras relevante se verifica 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 de 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 objectos materiais –, este é, por outro, adornado com todas as virtudes.

¹⁶³ 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 fuição do amor». (Barthes, *Fragmentos*, op.cit., p. 255).

¹⁶⁴ Visão in Hadewijch, *The Complete Works*, op. cit., p. 282.

¹⁶⁵ Visão in Hadewijch, *The Complete Works*, op. cit., p. 306.

¹⁶⁶ Visão in Hadewijch, *The Complete Works*, op. cit., p. 294.

Cada uma das virtudes é representada no manto através de um símbolo identificador, bem como através de uma inscrição que respectivamente 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, provindas 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»*¹⁶⁷), 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 de 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!»*¹⁶⁸

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 manufacturada 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,

¹⁶⁷ Visão in Hadewijch, *The Complete Works*, op. cit., p. 296.

¹⁶⁸ Visão in Hadewijch, *The Complete Works*, op. cit., p. 304.

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.*¹⁶⁹

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 almeje 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*»¹⁷⁰). 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:

¹⁶⁹ Carta, in Hadewijch, *The Complete Works*, op. cit., p. 72.

¹⁷⁰ Poema Rimado in Hadewijch, *The Complete Works*, op. cit., p. 318.

*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!*¹⁷¹

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.*¹⁷²

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 divindade¹⁷³.

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*

¹⁷¹ Poema Rimado in Hadewijch, *The Complete Works*, op. cit., p. 343.

¹⁷² Carta in Hadewijch, *The Complete Works*, op. cit., p. 117.

¹⁷³ Weil, *Espera de Deus*, op.cit., p. 182.

clothes himself»¹⁷⁴), 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 Hadewijch: 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 olha¹⁷⁵.

É evidente que tal luz implica, como viria a emblematicamente expor São João da Cruz¹⁷⁶, 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»¹⁷⁷, 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*»¹⁷⁸. Isto é, «a noite obscura ilumina a noite». 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;*

¹⁷⁴ Carta in Hadewijch, *The Complete Works*, op. cit., p. 90.

¹⁷⁵ Weil, *Espera de Deus*, op.cit., p. 171.

¹⁷⁶ Cfr. Cruz, São João da, *A Noite Obscura*, Editorial Estampa, Lisboa 1993.

¹⁷⁷ A este propósito, Maria Gabriela Llansol estabelece a seguinte associação: «Vela, candeeiro, lâmpada: raciocínio, intuição, evidência».

¹⁷⁸ Citado tal e qual aparece em: Barthes, *Fragmentos*, op.cit., p. 200.

*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.*¹⁷⁹

Tal passo enumera os apetrechos necessários ao cavaleiro de *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 extensão, da de Deus. Tal linguagem não funcionará, e rememorando São Paulo¹⁸⁰, assim, sem o Amor que forçosamente lhe serve de pulsão. A palavra dita pela cavaleiro de *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 efectivar-se enquanto *ars poetica*, na medida em que reflecte 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 *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.

¹⁷⁹ Poema Estrófico in Hadewijch, *The Complete Works*, op. cit., p. 150.

¹⁸⁰ «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.

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 se conjugam como irreprimíveis adornos no caminho para Deus.

Como vemos, as qualidades necessárias ao serviço de 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.

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, radicará, 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 inaugurará 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, compreenderá 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 directiva dialógica, consubstanciando tanto processo de escrita quanto processo místico. Se por um lado a palavra revela a temporalidade inextrincável 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 ardil da imagética do vestuário provindo faz conjugar dois aspectos que de outro modo seriam inconciliáveis: humanidade e deidade. Isto é, União mística.

Conclusões

Como temos vindo a expor, trata-se Hadewijch de Brabante de uma incontornável figura no panorama da literatura medieval de expressão mística. O seu contributo não se esgota no domínio da produção literária, atestando-te de igual modo imperioso no que ao âmbito do pensamento religioso, em geral, e místico, em específico, diz respeito.

A Idade Média, não somente pela sua particular extensão temporal, fora deveras frutífera ao nível da produção das mais diversas doutrinas, concebidas e contempladas no seio das mais diversas áreas. O campo da religião é um excelso exemplo disso mesmo. Várias são as correntes espirituais que se desenvolvem ao longo de todo o período medieval, ora convergindo ora divergindo, mas sempre fazendo prevalecer uma implicação dialógica entre si.

De entre estas encontra-se o inusitado fenómeno da beguinagem; movimento repleto de particularidades e que permanece, até aos nossos dias, como o mais evidente sintoma de uma feminilidade pulsante. De facto, as comunidades de beguinhas procuraram engendrar-se fora dos liames das instituições eclesiásticas, ao mesmo tempo que se estabeleceram como uma plataforma de trabalho social. Esta vertente de labor possibilitara a adoção e a prática de dois valores elementares do cristianismo, a saber, a caridade e a piedade, tendo vindo a tornar-se esta última propriedade da santidade feminina por excelência.

A este nível é deveras pertinente o pensamento das clarissas, vertente feminina da ordem franciscana, na medida em que figuram como o expoente máximo da piedade no feminino. Do mesmo modo, e ainda no que concerne às influências por parte de outras correntes espirituais, no plano da expressão de uma espiritualidade da afectividade a doutrina cisterciense terá largo eco na mundividência beguina.

Em todo o caso, é por via do seu agudo vínculo social que as beguinhas arquitectam a sua existência segundo uma premissa de acção que não se finda na comunidade em que vivem, mas que se exprime também, e deveras, fora dela. Esta condição permitirá o movimento; movimento este alheio, de resto, ao monasticismo, e do qual, a despeito das diversas restrições sociais prescritas às mulheres, as beguinagens usufruem. Tal condição terá fundado, por certo, fortes implicações na própria doutrina

espiritual que as beguinhas viriam a fixar, e através da qual se acabariam por demarcar das restantes expressões religiosas femininas.

De facto, a mística arquetípica ao fenómeno da beguinagem é assaz peculiar. Não obstante, a própria produção escrita de Hadewijch figura como possuindo particularidades muito específicas no que à sua expressão mística e literária diz respeito. Apesar de esta forçosamente dialogar com as Sagradas Escrituras, por um lado, e com tradições do mundo secular suas coetâneas, a saber, a literatura cortês e a poesia trovadoresca, por outro, a produção escrita da autora, construindo-se enquanto produtiva síntese destas, reajusta-as no sentido da criação de uma linguagem própria.

A este propósito, recuperara-se a vernacularidade enquanto fundamento essencial da linguagem mística, procurando, se não demonstrar, pelo menos sugerir a relação estabelecida entre as línguas vulgares e a mística feminina medieval. De facto, aquelas terão sido a plataforma fundamental de expressão desta, quer por se articularem, em relação ao latim, como um esquema linguístico mais íntimo e assim preferível ao relato do extâse amoroso com Cristo, quer por concederem um espaço ainda por desvendar no domínio da produção escrita religiosa da Idade Média. Importa notar que tal matéria merecerá um estudo mais aprofundado e sistemático; algo que na presente dissertação, dada a sua limitação de extensão, não fora possível levar a cabo.

Se é verdade que tal linguagem, munida de um poder quase taumatúrgico, se exprime sob a égide própria da mística, isto é, implica um *modus loquendis* que é sempre dirigido ao divino e, portanto, à eternidade, em Hadewijch esta manifesta-se segundo um eixo particular. Deste resultará a criação de um universo literário que, seguindo as prerrogativas próprias do género em que se insere, terminará vincunlando-se a uma dicotomia que se configurará, de resto, assaz inusitada: materialidade e imaterialidade.

Tal par exprimir-se-á através da imagética do vestuário; imagética de vasta uberdade e inegável relevância na tessitura da obra em estudo. De facto, as imagens relativas ao domínio do vestuário configurar-se-ão como o portal de acesso à transcendência, extrapolando a matéria que as encerra e seguindo um vector que implicará sempre o acesso ao divino. Estas são produzidas, ainda, segundo dois eixos

essenciais: funcionarão, por um lado, enquanto propriedade simbólica e enquanto propriedade figurativa, por outro.

O primeiro grupo distinguir-se-á pela sua qualidade concreta, por via da qual se fará manifestar um forte teor simbólico. De facto, neste encontraremos símbolos deveras relevantes à hermenêutica textual, a saber, e a título de exemplo, o vestido luxuoso, o vestido forjado de olhos, a coroa e o selo divino. Sempre encerrando uma inegável componente mística, estes implicarão importantes chaves de leitura na obra de Hadewijch. Do mesmo modo, representarão a mais visível infusão da esfera do divino no domínio corpóreo, tornando-se esta expressão física e sintoma daquele.

O segundo grupo apresentar-se-á como a fixação de qualidades do campo material a aspectos da esfera incorpórea, como sendo sentimentos ou valores. Personificações várias serão a este nível levadas a cabo. A justiça vestir-se-á, por exemplo, de luz. Por outro lado, aquele que procura *Minne* há-de adornar-se de amor, de nobreza e de refinada linguagem. Através de tais imagens operar-se-á, por um lado, uma verdadeira transfiguração – transgressão? – da matéria e, por outro, uma mescla que fará esfera humana e esfera divina convergir.

A imagética do vestuário funcionará, portanto, como a redoma onde se abrigarão humanidade e deidade, conjugando-se no sentido da União mística. Através de tal uso da palavra, esta tornar-se-á passível de albergar, pois, dito e não-dito, criando um modo de expressão que, por se exprimir sob a égide do divino, não se fixará senão em Deus.

O fluxo textual acompanhará, assim, o fluxo místico da itinerância para o absoluto, promovendo-se uma relação especular que não é somente sintoma desta forma de expressão, mas da própria ligação estabelecida entre a beguina e Deus.

Posicionando-se, como havemos observado, «entre eternidade e tempo», a produção escrita de Hadewijch de Brabante implica então uma verdadeira proficiência, conjugando motivos e símbolos que necessitam ser pensados não somente sob o ponto de vista literário, mas também sob a auscultação da linguagem mística e, por extensão, teológica.

Em todo o caso, importa considerar as conclusões do último capítulo enquanto provisórias, porquanto o ideal será prosseguir para um estudo que, por um lado,

confronte as diversas traduções existentes da obra em análise e, por outro, considere o texto no seu original de modo a levar a cabo uma verificação do vocabulário que na presente dissertação fora alvo de exame.

A despeito da já discutida limitação procedente do recurso a uma tradução, a qual nos conduz, de resto, à supramencionada necessidade de ulteriores aprofundamentos, é necessário ressaltar que a nossa análise, tratando-se de uma primeira exploração do texto da autora flamenga, fora deveras profícua. De facto, esta permitira a exploração do sentido imagético do texto, fazendo conjugar diversas chaves hermenêuticas imperiosas ao estudo da mística medieval, por um lado, e propriedades idiossincráticas da espiritualidade hadewijchiana, por outro.

De igual forma, a articulação da contextualização histórica da figura de Hadewijch de Brabante e da sua obra, levada a cabo nos primeiros capítulos da presente dissertação, com a vertente mais ensaística e exploratória e não tanto filológica dos últimos, implica o desiderato de servir como estímulo para futuras traduções para o português da obra da autora flamenga.

Bibliografia

Fontes

Aristóteles, *Retórica*, Imprensa Nacional Casa da Moeda, Lisboa 2018.

Barthes, Roland, *Fragmentos de Um Discurso Amoroso*, Edições 70, Lisboa 2015.

Beatriz de Nazaré, *Sete Maneiras de Amor Sagrado*, Imago Mundi/Afrontamento, Porto 2018.

Chrétien de Troyes, *Le Chevalier de la Charrette*, Livre de Poche, Paris 1992.

Cruz, São João da, *A Noite Obscura*, Editorial Estampa, Lisboa 1993.

Hadewijch, *The Complete Works*, Columba Hart (trad e introd), Paulist Press, New York et al 1980.

_____, *Poetry of Hadewijch*, Marieke Baest (trad e introd), Peters, Leuven 1998.

Hatherly, Ana, *A Cidade das Palavras*, Quetzal Editores, Lisboa 1988.

Nietzsche, Friedrich, *O Anticristo: Ensaio de uma crítica do Cristianismo*, Guimarães Editores, Guimarães 2011.

Weil, Simone, *Espera de Deus*, Assírio&Alvim, Lisboa 2005.

Estudos

Berlioz, Jacques, *Monges e Religiosos na Idade Média*, Terramar, Lisboa 1996.

Blamires, Alcuin (ed.), *Woman Defamed and Woman Defended: An Anthology of Medieval Texts*, Oxford University Press, United States 1992.

Blumenfeld-Kosinski, Renate – Warren, Nancy. – Robertson, Duncan. (ed.), *The Vernacular Spirit: Essays on Medieval Religious Literature*, Palgrave Macmillan, UK 2002.

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

_____, *Holy Feast and Holy Fast: The Religious Significance of Food to Medieval Women*, University of California Press, Berkeley Los Angeles London 1987.

Brasher, Sally Mayall, *Women of Humility: A Lay Religious Order in Medieval Civic Life*, Routledge, New York London 2003.

Buckley, Michael J., Presidential Address, The Catholic Theological Society of America Proceedings, 47, 1992.

Carpenter, Jennifer – Maclean, Sally-Beth (ed.), *The Power of the Weak: Studies on Medieval Women*, University of Illinois Press, Urbana Chicago 1990.

Certeau, Michel de, *The Mystical Fable*, Vol. I, The University of Chicago Press, Chicago London 1992.

Cirlot, Victoria – Garí, Blanca, *La Mirada Interior: Escritoras Místicas y Visionarias en la Edad Media*, Ediciones Martínez Roca, Barcelona 1999.

Coakley, John Wayland, *Women, Men, and Spiritual Power: Female Saints and Their Male Collaborators*. Columbia University Press, New York 2006.

Dailey, Patricia, *Promised Bodies: Time, Language et Corporeality in Medieval Women's Mystical Texts*, Columbia University Press, New York 2013.

Duby, Georges, *A Idade Média: Uma idade do homem*, Teorema, Lisboa 1988.

_____, *Eva e os Padres: Damas do século XII*, Companhia das Letras, São Paulo 2001.

Egan, Harvey, *Christian Mysticism: the Future of a Tradition*, Pueblo, New York 1986.

Elliott, Dyan, *Proving Women: Female Spirituality and Inquisitional Culture in Later and High Middle Ages*, Princeton University Press, Princeton and Oxford 2004.

Erler, Mary – Kowaleski, Maryanne (ed.), *Women and Power in the Middle Ages*, The University of Georgia Press, Athens London 1988.

Ferrante, Joan, *Woman as Image in Medieval Literature: From the Twelfth Century to Dante*, Columbia University Press, New York London 1975.

García Bazan, Francisco, *Aspectos inusuales de lo sagrado*, Trotta, Madrid 2000.

Gaunt, Simon, *Love and Death in Medieval French and Occitan Courtly Literature*, Oxford University Press, Oxford New York 2006.

Goblot, Edmond, «De la valeur de la chasteté» in *Revue Philosophique*, n°1-2, Paris 1929.

Graef, Hilda, *L'Héritage des grands mystiques: étapes de la spiritualité Chrétienne*, Saint-Paul, Paris 1968.

Goyens, Michèle – Verbeke, Werner (ed.), *The Dawn of the Written Vernacular in Western Europe*, Leuven University Press 2003.

Grundmann, Herbert, *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*, trans. Steven Rowan, University of Notre Dame Press, Notre Dame 1995.

Heinrich, Mary Pia, *The Canonesses and Education in the Early Middle Ages*, Catholic University of America, Washington D.C 1924.

Hemptinne, Thérèse – Góngora, María Eugenia (ed.), *The Voice of Silence: Women's Literacy in a Men's Church*, Brepols, Turnhout 2004.

Higley, Sarah L., *Hildegard of Bingen's Unknown Language: An Edition, Translation, and Discussion*, Palgrave Macmillan, UK 2007.

Hollywood, Amy – Beckman, Patricia Z. (ed.), *The Cambridge Companion to Christian Mysticism*, Cambridge University Press, United States of America 2012.

Howell, Martha C., *Women, Production, and Patriarchy in Late Medieval Cities*, The University of Chicago Press, Chicago London 1986.

Hunt, Anne, *The Trinity: Insights from the Mystics*, Michael Glazier Books, Collegeville Minnesota 2010.

Irigaray, Luce, *Speculum of the Other Woman*, Cornell University Press, Ithaca New York 1985.

James, William, *The Varieties of Religious Experience*, Penguin, UK 1982.

Jansen, Katherine Ludwig, *The Making of the Magdalen – Preaching and Popular Devotion in the Later Middle Ages*, Princeton University Press, Princeton (NJ) 2001.

Kieckhefer, Richard, *Repression of Heresy in Medieval Germany*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 1979.

King, Ursula, *Christian Mystics: Their Lives and Legacies throughout the Ages*, HiddenSpring, New Jersey 2001.

Lamm, Julia A. (ed.), *The Wiley-Blackwell Companion to Christian Mysticism*, Wiley-Blackwell, Hoboken 2013.

Lerner, Robert E., *Heresy of the Free Spirit in the Later Middle Ages*, University of California Press, California 1972.

Lewis, C. S., *The Allegory of Love: a Study in Medieval History*, Cambridge University Press, Cambridge 2013.

Lewis, Ioan Myrddin, *Ecstatic Religion: A Study of Shamanism and Spirit Possession*, Routledge, Londres 2003.

Lima, Sílvia, *O Amor Místico: Noção e Valor da Experiência Religiosa*, Imprensa da Universidade de Coimbra, Coimbra 1935.

Lochrie, Karma, *Heterosyncrasies: Female Sexuality When Normal Wasn't*, University of Minnesota Press, United States 2005.

Louth, Andrew, *The Origins of the Christian Mystical Tradition: From Plato to Denys*, Oxford University Press, Oxford 2007.

McDonnell, Ernest W., *The Beguines and Beghards in Medieval Culture, With Special Emphasis on the Belgian Scene*, Rutgers University Press, New Brunswick 1954.

McGinn, Bernard, *The Presence of God: A History of Western Christian Mysticism: Foundations of Mysticism: Origins to the Fifth Century*, vol. I, Crossroad Herder Book, New York 1992.

_____ *The Presence of God: A History of Western Christian Mysticism: The Flowering of Mysticism Men and Women in the Mysticism – 1200-1300*, vol. III, Crossroad Herder Book, New York 1998.

Miller, Tanya Stabler, *The Beguines of Medieval Paris: Gender, Patronage, and Spiritual Authority*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 2014.

Miquel, Pierre T., *Les oppositions symboliques dans le langage mystique*, L'Harmattan, Paris 2003.

Mommaers, Paul – Dutoon, Elisabeth M., *Hadewijch: Writer, Beguine, Love Mystic*, Peeters, Leuven 2004.

Mooney, Catherine M. (ed.), *Gendered Voices: Medieval Saints and Their Interpreters*, University of Pennsylvania Press, Pennsylvania 1999.

Moorman, John, *A History of the Franciscan Order: From Its Origins to the Year 1517*, Oxford University Press, Oxford 1968.

Mulder-Baker, Anneke B. – McAvoy, Liz Herbert (ed.), *Women and Experience in Later Medieval Writing: Reading the Book of Life*, Palgrave Macmillan, New York 2009.

Newman, Barbara, *God and the Goddesses*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 1953.

Newman, Barbara, *From Virile Woman to WomanChrist: Studies in Medieval Religion and Literature*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 1995.

Newman, Charlotte Goldy – Livingstone, Amy (ed.), *Writing Medieval Women's Lives*, Palgrave Macmillan, United States of America 2012.

Pasnau, Robert – Van Dyke, Christina (ed.), *The Cambridge History of Medieval Philosophy*, Cambridge University Press, United States of America 2010.

Quevedo, Francisco de, *Obras*, Parte III, Madrid 1713.

Rahner, Karl, «Experience of the Spirit, Source of Theology» in *Theological Investigations*, vol. 16, n.12, Seabury Press, New York Crossroad 1979.

Ricœur, Paul, *A Metáfora Viva*, Rés-Editora, Porto, 1983.

_____. *O conflito das Interpretações: Ensaio de Hermenêutica*, Rés, Porto 1988.

Rubin, Miri – Simons, Walter (ed.), *The Cambridge History of Christianity: Christianity in Western Europe, c. 1100–c. 1500*, vol. IV, Cambridge University Press, Cambridge 2009.

Ruh, Kurt (ed.), *Abendländische Mystik im Mittelalter: Symposion Kloster Engelberg 1984*, J. B. Metzler, Stuttgart 1986.

Schaus, Margaret C. (ed.), *Women and Gender in Medieval Europe: An Encyclopedia*, Routledge, New York London 2006.

Schultz, James A., *Courtly Love, the Love of Courtliness, and the History of Sexuality*, University of Chicago Press, Chicago London 2006.

Serrado, Joana, *Amar, Experienciar, Transformar: Minnen, Varen, Verwandelen: Três verbos místicos em Hadewijch de Antuérpia*, Dissertação de Mestrado apresentada à Faculdade de Letras da Universidade do Porto sob a orientação do Professor Doutor Mário Santiago de Carvalho, 2004.

Simons, Walter, *Cities of Ladies: Beguine Communities in the Medieval Low Countries, 1200-1565*, Middle Ages Series, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 2001.

Swan, Laura, *The Wisdom of the Beguines: The Forgotten Story of a Medieval Women's Movement*, Bluebridge, Katonah New York, 2016.

Szarmach, Paul E. (ed.), *Introduction to the Medieval Mystics of Europe*, State University Of New York Press Albany, United States of America 1984.

Tremolières, François (ed.), *Vocabulaire mystique au XVIIe siècle*, Nino Aragno, Turin 2005.

Vauchez, André, *The Laity in the Middle Ages: Religious Beliefs and Devotional Practices*, Notre Dame University Press, Notre Dame 1993.

Velazco, Juan Martín, *El fenómeno místico: estudio comparado*, Trotta, Madrid 1999.

Watson, Nicholas – Somerset, Fiona (ed.), *The Vulgar Tongue: Medieval and Postmedieval Vernacularity*, Pennsylvania State University Press, Pennsylvania 2013.

Woods, Richard (ed.), *Understanding Mysticism*, Image Books, Garden City 1980.

Anexos

Anexo 1

Ocorrências de «dress»:

C 12, p. 72:

«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. 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.»

C 15, p. 77:

«Nine points are fitting for the pilgrim who has far to travel. The first is that he ask about the way. The second is that he choose good company. The third is that he beware of thieves. The fourth is that he beware of gluttony. The fifth is that he don short dress and tight belt. The sixth is that when he climbs a mountain, he bend far forward. The seventh is that when he descends the mountain, he walk erect. The eighth is that he desire

the prayers of good people. The ninth is that he gladly speak of God.»

C 15, p. 79:

«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 with the chain of the Love that is God (cf. 1 John 4: 16) that you never let yourself sink into something else.»

C 29, p. 114:

«And with these persons I have little shared their customs in their eating, drinking, or sleeping; I have not dressed up in their clothes, or colors, or outward magnificence. And from all the things that can gladden the human heart, from what it can obtain or receive, I never derived joy except for brief moments from the experience of the Love that conquers all.»

PE, p. 164-165:

«In those whom Love thus blesses with her wounds,

And to whom she shows the vastness knowable in her,

Longing keeps the wounds open and undressed,

Because Love stormily inflames them;

If these souls shudder at remaining unhealed, That fails to surprise us.»

V 9, p. 285:

«My heart had been moved beforehand by the words of love that were read there from the Song of Songs (Song 1:1- 1 6), by which I was led to think of a perfect kiss.⁸¹ 6. Shortly afterwards, in the Second Nocturn, I saw in the spirit a queen come in, clad in a gold dress (Ps. 44: 1 1);⁸² 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.»

V 9, p. 286:

«And she said, "It is true, with this eye-covered dress you yourself are adorned, and you have clothed me with heavenly glory. The number of these eyes is one thousand, the full number of every virtue.»

PR 13, p. 345:

«Her adornments are all undressing»

Ocorrências de «adorn»:

C 1, p. 48:

«O dear child, in proportion as his irresistible power is made more clear in you, as his holy will is better perfected in you, and as his radiant truth more fully appears in you, consent to be deprived of sweet repose for the sake of this great totality of God! Illuminate your mind and adorn yourself with virtues and just works; enlarge your spirit by lofty desires toward God's totality; and dispose your soul for the great fruition of omnipotent Love in the excessive sweetness of our God!»

C 6, p. 62:

«All this is to carry that cross with Simon, who carried the cross a short time; but he did not die on it. Thus it is with the people who live as I have just said-even if in their neighbor's eyes their behavior may be lofty and their works glorious and manifest, so that at times they appear to lead a life sincere and holy, nobly ordered and adorned with the moral virtues-God, all the same, has little pleasure in it; for they do not stand firm, and they do not go all the way to the end.»

C 8, p. 65:

«This fear makes a man free, for he can no longer think of anything or feel anything except that he would gladly please Love. Thus this fear adorns the one who loves. It gives clarity to his thought, instructs his heart, purifies his conscience, gives wisdom to his intellect, confers unity on his memory, watches over his works and his words, and permits him not to fear any sort of death. All this is done by the fear that is afraid it does not content Love.»

C 30, p. 117:

«He who wishes to clothe himself, and to be rich (cf. Apoc.3 : 18), 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; and one must begin this by the same humility with which he also began it.»;

«And we must live according to the pleasure of Love, who at all hours has demanded this Unity, and has adorned unexalted humility with just works»;

C 30, p. 118:

«Third, one is held by sweet constraint to be in perpetual exertion; and with never-conquered power to be a match

for this Being; and-strong and unconquered and joyful-by ardent striving to grow up as loved one in the Beloved in every respect: to work with his hands; to walk with his feet; to hear with his ears where the voice of the Godhead never ceases to speak through the mouth of the Beloved, in all truth of counsel, of justice, of sweet sweetness, of consolation for everyone according to each person's need, and of caution against sin; to appear like the Beloved, unadorned and without beauty (cf. Isa. 53 :2), live for no one else but for the Beloved in love alone, live in him as the loved one in the Beloved, with the same way of acting, with one spirit, and with one heart; and in one another to taste the unheard-of sweetness he merited by his sufferings.»

PE 9, p. 150:

«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.»;

«I speak of Love; and I counsel
Adorned splendor and noble deed.
That fidelity must pay back what Love
consumed

Is small consolation for many a one
Who stands in the chains of Love,
In nonfruition and disgrace.

"Love always rewards, even though she
comes late."»

PE 9, p. 151:

«Who would be ever singing the praises
of Love,

Since she gives night in the daytime?
Those she ought to clothe, honor, and
nourish,

She robs of all their strength:
Anyone who would gladly pay the
tribute of love,

She ought to teach according to all
justice,

And under the seal of fidelity raise to
the height

Where the loved soul both encounters
And, with the whole fruition of love,

Honors and adorns the Beloved.»

PE 14, p.164:

«But they who wish to enjoy the
Beloved here on earth,

And dance with feelings of delight,

And dwell in this with pleasure,

I say to them in advance:

They must truly adorn themselves with
virtues,

Or the course of study is a loss to
them.»

PE 27, p. 204:

«There is scarcely any peasant so stupid

That he does not know when he will

Increase his profits or use up his store.

All of us have the bad attitude

That we wish to remain young,

Loved in joy at no cost to us.

Our decision amounts to this:

Now we forsake Love's high mansion
for the valley!

Let us pray Love to lead us

In her ways and in her high
adornments.»

PE 28, p. 211:

«The prophets and all their disciples

Offered up sheep and cattle:

That was their sacrament.

They sprinkled themselves with blood.

Their sacraments were only symbolic rites;

Until to Mary that sublime gift,

The Son, was sent by the Father.

Now to the rich repast, all together

-The marriage is ready-

Come they whom Love finds adorned
with the wedding
garment.»

PE 37, p. 237:

«O noble souls! Apply yourselves to the
exercise of love,

And adorn yourselves with the light of
truth,

So that no darkness may assail you,

But you may consort with your Beloved
according to the law
of love.»

V 1, p. 264:

«Then he led me farther to where a tree
stood that was very low and had
beautiful leaves, graceful and
multicolored, that were pleasing to the
sight. And above all these beautiful
leaves hung withered leaves that
concealed all the beautiful leaves. And
then the Angel said again: "Chosen soul
of high aspirations, you have been
drawn from such ignobility to such
loftiness, from such dark ignorance to

such light (cf. 1 Pet. 2 :9), and from
such great poverty to the greatest
wealth-understand what this is!" And he
showed me, and I understood that it was
humility that had recognized God's
greatness and its own unworthiness, and
now with wise fear hid all the virtues by
which it was truly adorned, because it
felt and knew that it lacked fruition of
its Beloved, and that it did not know
how to remedy this lack. This is pure
humility.»

«After that he led me farther to where a
tall tree stood, a strong tree adorned
with big, wide leaves. And then the
Angel said again to me: "O powerful and
strong one, you have conquered the
powerful and strong God, from the
origin of his Being, which was without
beginning; and with him you shall wield
power over eternity in eternity! Read,
and understand!" And I read and
understood. On each leaf was written: "I
am the power of the perfect will;
nothing can escape me."»

V 8, p. 284:

«Now you have tasted me and received
me outwardly and inwardly; and you
have understood that the ways of union
wholly begin in me. Now, as the

unconquered one who has conquered all heavenly, earthly, and hellish champions, turn to me, and be adorned as victor! Lead all the undelivered according to their worthiness, in which they are loved by me and with which they love and serve me according to my Nature, wherein I am everything that all creatures need and lack."»

V 9, p. 286:

«And she said, "It is true, with this eye-covered dress you yourself are adorned, and you have clothed me with heavenly glory. The number of these eyes is one thousand, the full number of every virtue.»

V 10, p. 289:

«I was taken up in the spirit on the feast of Saint John the Evangelist in the Christmas Octave. There I saw prepared a new city of the same name as Jerusalem and of the same appearance. It was being adorned with all sorts of new ornaments (cf. Apoc. 21 : 2) that were unspeakably beautiful. They who served in the city were the most beautiful of heaven, and all belonged among those called Auriolas and Eunustus. And all who had been sanctified by Love, together with all the

living, adorned it and evoked all the new wonders that gave rise to new admiration.»;

«After this an Evangelist came and said: "You are here, and you shall be shown the glory of your exile. The city you here see adorned is your free conscience; and the lofty beauty that is here is your manifold virtues with full suffering; and the adornment is your fiery ardor, which remains dominant in you in spite of all disasters. Your unknown virtues with new assiduity are the manifold ornaments that adorn the city.»

V 12, p. 293:

«ONCE on Epiphany, during Mass, I was taken up out of myself in the spirit; there I saw a city, large, and wide, and high, and adorned with perfections.»;

«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.»

V 12, p. 294:

«Thus is the robe of undivided will wholly adorned through the divine Nature. Thus festively attired comes the bride, with all this beautiful company represented in symbols. She wore on her breast a n ornament with the divine seal (cf. Apoc. 7:2 , 9:4), by which she had knowledge of the undivided divine Unity. This was a symbol that she had understood the hidden word Oob 4: 1 2) of God himself out of the abyss. So in this company she came into the city, led between Fruition of Love and Command of the Virtues; Command accompanied her there, but Fruition met her there.»

V 13, p. 297:

«On the Sunday before Pentecost, before dawn, I was raised up in spirit to God, who made Love known to me; until that hour, she had ever been hidden from me. There I saw and heard how the songs of praise resounded, which come from the silent love humility conceals; humility imagines, and says, and swears that it does not love, and that it gives honor and right to neither God nor man in love or service of veritable vi rtue. There I saw and heard how the songs of praise

resounded and adorned the Love of all loves.»

V 13, p. 298:

«They brought a great number of adorned spirits with them, each Seraph bringing the one that was his; they were all adorned with loftiest fidelity to godly reason, with powerful love. They bore in their hands the open seal of love, that is, full fidelity of love to all things; and they bore this name on their foreheads. They are the glorious hosts to wh ich the Seraphim render service, because they have conquered in love so that they are conquered (cf. Gen. 32:24-31) as the invincible power of growing Love.»;

«Then the Seraphim received them and with the seals in their hands unlocked the two middlemost wings of the Countenance. And they advanced therein and possessed the amplitude and adorned it with their new coming, for this amplitude had been left u nknown in exalted love. And they also rejoiced there with that mysterious song which, in love, in a mysterious way, has always cried out with a loud voice (Mark 1 3 : 3 7).»;

«The Seraph who belonged to me and who had brought me there lifted me up, and instantly I saw in the eyes of the Countenance a seat. 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. For this reason their sad, outgoing song of praise reverberates through the amplitude that was never flown through. And this praise gave adornment and joy with a new song, which no one shall ever understand except those who, through their humility, had hidden all love.»

V 13, p. 299:

«Then he said: "Behold, all these attributes of Love are better known to you than to me. For you, mother of Love, have looked upon these three hidden states, 1 2 3 which you see in the Countenance of Love. We see it in the service with which we serve you, in wonder; but you see it, and you will see it, in clear reason and understanding, as

a human being. Now contemplate and possess from henceforward this whole kingdom, which you see that Love possesses here; then contemplate these three adorned states-the ornaments you here see adorning Love-and the high song of praise that gives so much bliss. In all these three, contemplate and find yourself, but nevertheless possess yourself here wholly and adorned with the totality of the virtues with which you see Love adorned."»;

«But the beauty they brought with them was more inexpressible than anything anyone ever read of or saw in our times. It was these beings who had crowned Love and adorned her countenance.»

V 13, p. 300:

«These spirits with their adornments came with noble tidings before Love and before me in that winged Countenance. And they were placed there then, each by his Seraph. And at the same instant they were all adorned with the very form that Love possessed where she was sitting adorned-and that she had given to me.»;

«These now came forth adorned like Love as to all their attire and ornaments.

I know the number of these persons, which is very small, 126 and I know all those who belong to it, the ones in heaven and the ones on earth.»

V 13, p. 301:

«And Mary, who was the highest of the twenty-nine, said to me: "Behold, everything is fulfilled! Penetrate all these attributes and fully taste Love. For you cherished Love with humility; you adorned and led Love with loyal reason; and, with this lofty fidelity and this entire power, you vanquished Love and made Love one. Through this, and on account of your lofty power, is this secret heaven thus made known to you. Love, as you see her here, is thus adorned and praised with this song. For the denial of Love with humility is the highest voice of Love. The work of the highest fidelity of reason is the clearest and most euphonious voice of Love. But the noise of the highest unfaith is the most delightful voice of Love; in this she can no longer keep herself at a distance and depart. These you have possessed from the beginning, since you first received the Godhead, these three states; and since then, Love has been always so adorned by you in this all-

embracing Countenance of the eternal Godhead as no man has ever adorned her except those of the smallest number, among whom I complete the twenty-nine.»

V 13, p. 302:

«And that Countenance disclosed itself wholly with everything that was; and Love sat there adorned.»

V 14, p. 303:

«And because I loved you so greatly, and neither could nor can forget you in any hour; and because I felt this death and your nonfulfillment in Love so closely with you, in stormy desire of God that I was closer to God than you, pained me the more. And it was yet more painful to me because you were a child and on the human level, and because I was previously so powerful in Love, and then Love had thus left me in the lurch, as it is clear to me that she did, since the new throne is shown me, clear and rightly adorned as is befitting for the great Lover, who is the Creator of love and whose Being and Essence are one.»

PR 1, p. 311:

«How Love acts according to her nature,

How Love takes and gives-
 She does so i n procedures of all ki nds,
 By w h ich she adorns her being.»
 PR 1, p. 318:
 «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.»
 PR 3, p. 321:
 «He who wishes to win victories in love
 Must adorn himself in every way
 And, in accordance with Love's deserts,
 renounce the w hole
 of himself,
 And with her condemn or bless
 Both hi mself and what he hates and
 loves.»
 PR 4, p. 326:
 «He who has confidence in his God
 Loves counsel and loves
 commandment;
 All pain is pleasant to him;
 For he gladly won perfection
 Whereby he contented God,
 And whereby he touched the Trinity,
 Which dwells in us as an ornament, and
 so beautifully adorns

That kingdom of heaven, that high
 throne,
 Which everyone has in his nature.»
 PR 5, p. 329:
 «Now let us both so adorn ourselves
 That Love herself may lead us
 Into the blessedness that has been
 prepared
 In which Love shall be eternally»
 PR 12, p. 342:
 «God desires his beauty and adorns him
 with it,
 According to his pleasure, according to
 Love's mode of
 action.»
 PR 12, p. 343:
 «If only, for Love's sake, we could
 renounce
 Alien consolations and compensations,
 And if only we could adorn ourselves in
 a beautiful vision,⁴⁹
 In noble will a nd in noble deed!»
 PR 13, p. 345:
 «Her adornments are all undressing;»
 PR 14, p. 350:
 «Now is born fu ll-grown this Child
 Who was chosen by humility,
 And is full-grown in sublime Love,
 And carried to term nine months.
 And each month has four weeks,

And each calls for preparation and
adornment

Before the great high day,

So that Love can be born perfect.»

Ocorrências de «clothe»:

C 19, p. 90:

«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.»

C 29, p. 114:

«And with these persons I have little
shared their customs in their eating,
drinking, or sleeping; I have not dressed
up in their clothes, or colors, or outward
magnificence. And from all the things
that can gladden the human heart, from
what it can obtain or receive, I never
derived joy except for brief moments
from the experience of the Love that
conquers all.»

C 30, p. 117:

«He who wishes to clothe himself, and
to be rich (cf. Apoc.3:18), 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; and one must begin this by the

same humility with which he also began
it.»;

PE 9, p. 151:

«Who would be ever singing the praises
of Love,

Since she gives night in the daytime?

Those she ought to clothe, honor, and
nourish,

She robs of all their strength:

Anyone who would gladly pay the
tribute of love,

She ought to teach according to all
justice,

And under the seal of fidelity raise to
the height

Where the loved soul both encounters

And, with the whole fruition of love,

Honors and adorns the Beloved.»

V 9, p. 286:

«And she said, "It is true, with this eye-
covered dress you yourself are adorned,
and you have clothed me with heavenly
glory. The number of these eyes is one
thousand, the full number of every
virtue. The fieriness of the eyes comes
from each eye's knowledge of Love.
The crystallinity of the eyes is past and
quenched a hundredfold in painful
mystical knowledge. And every eye of
knowledge, either of love or of pain,

had the crown of Love, formed according to its significance. Thus every eye had a mighty crown."»

V 12, p. 293:

«And he who sat in this high place was clothed with a robe whiter than white (cf. Mark 9:2), on the breast of which was written: "The Most Loved of all beloveds" (cf. Apoc. 19: 1 6). That was his name.»

Ocorrências de «ornament»:

V 10, p. 287:

«It was being adorned with all sorts of new ornaments (cf. Apoc. 21:2) that were unspeakably beautiful.»;

«Your unknown virtues with new assiduity are the manifold ornaments that adorn the city. Your blessed soul is the bride in the city.»;

V 13, p. 299:

«Now contemplate and possess from henceforward this whole kingdom, which you see that Love possesses here; then contemplate these three adorned states-the ornaments you here see adorning Love-and the high song of praise that gives so much bliss. In all these three, contemplate and find

V 12, p. 294:

yourself, but nevertheless possess yourself here wholly and adorned with the totality of the virtues with which you see Love adorned."»

V 13, p. 300:

«These now came forth adorned like Love as to all their attire and ornaments.»

PR 4, p. 326:

«Loves counsel and loves commandment;

All pain is pleasant to him;

For he gladly won perfection

Whereby he contented God,

And whereby he touched the Trinity,

Which dwells in us as an ornament, and so beautifully adorns

That kingdom of heaven, that high throne,

Which everyone has in his nature.»

Ocorrências de «robe»:

V 12, p. 293:

«And he who sat in this high place was clothed with a robe whiter than white (cf. Mark 9:2), on the breast of which was written: "The Most Loved of all beloveds" (cf. Apoc. 19: 1 6). That was his name.»

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

V 12, p. 295:

«The seventh, Discernment, bore witness that she was so clear-sighted that she set every being in its place: heaven in its height, hell in its depth, or pu rgatory i n its manner of being;1 06 the Angels in their orders; or men, each according to what befits him , when he falls, and when he gets up again. Thus to let God act accorded well with the robe of the undivided will.»

V 12, p. 296:

«Thus is the robe of undivided will wholly adorned through the divine Nature. Thus festively attired comes the bride, with all this beautiful company represented in symbols. She wore on her breast a n ornament with the divine seal (cf. Apoc. 7:2 , 9:4), by which she had knowledge of the undivided divine Unity. This was a symbol that she had understood the hidden word Job 4:12)

of God hi mself out of the abyss. So in this company she came into the city, led between Fruition of Love and Command of the Virtues; Command accompanied her there, but Fruition met her there.»

Ocorrências de «crown»:

C 18, p. 85:

«Justice directs these four virtues, in order to condemn or commend what they do. In this way the emperor himself remains free and in peace, because he commands the officials to administer the law and invests the kings, dukes, counts, and chief peers with the high feudal tenu re of his domain and the true legal rights of Love. This same Love is the crown of the blessed soul, who can help all according to their needs while, at the same time, seeking after nothing of its own except in the love of its Beloved.»

C 20, p. 92-93:

«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 lovable-ness 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.»

C 30, p. 120:

«For we fall away from God, not he from us; and because we ourselves withhold something from Love, we do not wear her crown, and we are not exalted or honored by her.»

PE 4, P. 138:

«Many are called and are shown beautiful things,

But few are chosen: what use to gloss it over?

But the false shall themselves be the most taunted,

When fidelity shall repay all men according to their works

And shall crown all its friends

With what it is and shall be.»

V 1, p. 267:

«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 (cf. Apoc. 1:14), and crowned with a crown that is like a precious stone that is called sardonyx and has three colors: black, white, and red.»

V 6, p. 278:

«To be seated in such a place is un-understandable to either heavenly or earthly beings. Above that high seat in this lofty place, I saw a crown that surpassed all diadems. In its great breadth it embraced all things beneath it, and beyond the crown was nothing.»;

«And an Angel came with a glowing censer, which glowed all red-hot with fire and smoke. He knelt before the highest place of the seat above which the crown hung, and he paid him honor and said: "O unknown Power and great almighty Lord, receive herewith honor and dignity from this maiden who resorts to you in your secret place: This place is unknown to all those who do not send you such an enkindled offering with such sharp arrows as she sends you with her new burning youth, for she has now ended her nineteenth year, so people say.»

V 9, p. 285:

«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.»

V 9, p. 286:

«And every eye of knowledge, either of love or of pain, had the crown of Love, formed according to its significance. Thus every eye had a mighty crown.»

V 13, p. 298:

«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.»

V 13, p. 299:

«It was these beings who had crowned Love and adorned her countenance.»

Ocorrências de «don»:

C 15, p. 77:

«The fifth is that he don short dress and tight belt.»

C 15, p. 79:

«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 with the chain of the Love that is God (cf. 1 John 4:16) that you never let yourself sink into something else.»

PE 2, p. 130:

«Now in a short time

The sap will flow upward from the roots;

Through its vitality, far and wide,
Meadow and plant will don their foliage.

Of this we have an infallible presentiment:

The birds are growing joyful.

He who for love turns warrior

Will soon triumph,

If he is half-hearted in nothing.»

Ocorrências de «wear»:

C 30, p. 120:

«For we fall away from God, not he from us; and because we ourselves withhold something from Love, we do not wear her crown, and we are not exalted or honored by her.»

PR 3, p. 324:

«But he who rather wears the earthly
man as a garment
Considers what is owed to reason,
Which is his rule of life and teaches him
the works
By which he can turn from himself to
Love,
And how he can keep Love,
And how with Love he repays Love.»

Ocorrências de «attire»:

PE 30, p. 214:
«Then Reason did me an injury.
I thought it a feud,
That she took from me the attire
Love herself had given me.

I thought it a feud;
Yet Reason taught me to live the truth.»
V 12, p. 296:
«Thus is the robe of undivided will
wholly adorned through the divine
Nature. Thus festively attired comes the
bride, with all this beautiful company
represented in symbols.»
V 13, p. 300:

«These now came forth adorned like
Love as to all their attire and ornaments.
I know the number of these persons,
which is very small, 126 and I know all
those who belong to it, the ones in
heaven and the ones on earth.»

Índice onomástico

- Abaelardus Petrus, 21
 Anselmus Cantuariensis archiepiscopus, 19
 Aristoteles, 27, 75
 Balmires, Alcuin, 11
 Barthes, Roland, 62, 63, 67, 75
 Beatrix in Nazareth prope Lynam priorissa, 25, 32, 36, 75
 Beckman, Patricia, 16, 32, 45, 78
 Berlioz, Jacques, 17, 23, 75
 Bernardus Claraevallensis abbas, 16, 17, 19
 Blamires, Alcuin, 75
 Blumenfeld-Kosinski, Renate, 31, 34, 75
 Bouyer, Louis, 45
 Brasher, Sally Mayall, 16, 23, 76
 Buckley, Michael J., 43, 76
 Bynum, Caroline Walker, 12, 16, 17, 18, 19, 27, 76
 Carpenter, Jennifer, 20, 76
 Certeau, Michel de, 44, 45, 58, 76
 Chrétien de Troyes, 39, 75
 Cirlot, Victoria, 21, 76
 Clara Assisiensis, 22
 Coakley, John Wayland, 25, 76
 Croenen, Godfried, 26
 Dailey, Patricia, 18, 26, 28, 52, 53, 76
 Dickinson, Emily, 13, 70
 Dronke, Peter, 12
 Duarte, Alexandre Freire, 43, 44
 Duby, Georges, 11, 12, 36, 37, 76
 Dutoon, Elisabeth M., 25, 79
 Eco, Umberto, 29
 Egan, Harvey, 44, 76
 Elisabeth de Spalbeek, 21
 Elliott, Dyan, 19, 77
 Erler, Mary, 21, 77
 Ferrante, Joan, 19, 77
 Ferreira, Vergílio, 29
 Foucault, Michel, 38
 Fraeter, Veerle, 26
 Franciscus Assisiensis, 22
 Frohlich, Mary, 16
 García Bazan, Francisco, 44, 77
 Garí, Blanca, 21, 76
 Gaunt, Simon, 39, 77
 Goblot, Edmond, 22, 77
 Goldy, Charlotte Newman, 11
 Góngora, María Eugenia, 26, 77
 Goyens, Michèle, 26, 77
 Graef, Hilda, 44, 77
 Grundmann, Herbert, 21, 22, 77
 Guillelmus de Sancto Theodorico, 27, 41
 Hadewigis de Antwerpia, 1, 2, 3, 8, 12, 13, 14, 15, 16, 25, 26, 27, 28, 32, 35, 36, 39, 40, 41, 43, 44, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74
 Hart, Columba, 13, 27, 75
 Hatherly, Ana, 75
 Heinrich, Maria Pia, 26
 Heloissa, 21
 Hemptinne, Thérèse, 26, 77
 Higley, Sarah L., 35, 78
 Hildegardis Bingensis abbatissa, 26, 35
 Hollywood, Amy, 11, 12, 16, 32, 45, 78
 Honorius III papa, 22
 Howell, Martha C., 25, 78
 Hunt, Anne, 18, 78
 Iacubus de Vitriaco, 21, 25
 Iohannes Rusbrochius, 67
 Irigaray, Luce, 12, 18, 46, 78
 James, William, 44, 78
 Jansen, Katherine Ludwig, 52, 78
 Jaufré Rudel, 39
 Joyce, James, 32
 Kieckhefer, Richard, 20, 78
 King, Ursula, 78
 Kowaleski, Maryanne, 21, 77
 Lamm, Julia A., 20, 21, 43, 45, 78
 Lauwers, Michel, 21
 Leonor de Almeida Portugal de Lorena e Lencastre, 23
 Lerner, Robert E., 20, 78
 Lewis, Clive Staples, 36, 78
 Lewis, Ioan Myrddin, 40, 79
 Lima, Sílvio, 23, 44
 Livingstone, Amy, 11, 80
 Llansol, Maria Gabriela, 67
 Lochrie, Karma, 38, 79
 Louth, Andrew, 46, 79
 Maclean, Sally-Beth, 20, 76
 Margarita Porete, 26, 34
 Mathildis Magdeburgensis, 17, 25, 33
 McAvoy, Liz Herbert, 26, 80
 McDonnell, Ernest W., 12, 23, 79

McGinn, Bernard, 12, 21, 31, 40, 44, 46, 79
 Meirinhos, José, 2, 3, 7
 Miller, Tanya Stabler, 20, 23, 79
 Miquel, Pierre T., 44, 79
 Mommaers, Paul, 25, 26, 79
 Mooney, Catherine M., 11, 79
 Moorman, John, 16, 22, 80
 Morel, Ferdinand, 44
 Mulder-Baker, Anneke B., 26, 80
 Murray, Jacqueline, 20
 Neel, Carol, 23
 Newman, Barbara, 12, 17, 19, 20, 21, 80
 Newman, Charlotte Goldy, 80
 Nicolaus Cusanus, 55
 Nietzsche, Friedrich, 51, 75
 Pasnau, Robert, 12, 80
 Pedersen, Else Marie, 31
 Perrot, Michelle, 12
 Petroff, Elizabeth, 12
 Philippus Claraevallensis abbas, 21
 Poor, Sara S., 33
 Quevedo, Francisco de, 19, 80
 Rahner, Karl, 43, 80
 Renevey, Denis, 21, 30
 Rich, Adrienne, 28
Ricœur, Paul, 54, 55, 80
 Robertson, Duncan, 31, 34, 75
 Rolfson, Helen, 13, 20
 Rubin, Miri, 16, 80
 Ruh, Kurt, 26, 27, 32, 80
 São João da Cruz, 67, 75
 Schaus, Margaret C., 32, 37, 81
 Schultz, James A., 37, 38, 81
 Sells, Michael E., 41
 Serrado, Joana, 2, 3, 7, 44, 81
 Sheldrake, Philip, 43
 Simons, Walter, 12, 16, 18, 20, 23, 24, 25, 26, 80, 81
 Sölle, Dorothee, 40
 Somerset, Fiona, 31, 81
 Swan, Laura, 23, 81
 Szarmach, Paul E., 46, 81
 Tremolières, François, 45, 81
 Van Dyke, Christina, 12, 80
 Vandenbroucke, François, 43
 Vauchez, André, 22, 81
 Velazco, Juan Martín, 34, 81
 Verbeke, Werner, 26, 77
 Von Mosheim, Johann, 12
 Warren, Nancy, 31, 34, 75
 Watson, Nicholas, 31, 81
 Weil, Simone, 41, 52, 58, 66, 67, 75
 Wiethaus, Ulrike, 12, 32
 Willaert, Frank, 27
 William of Saint Thierry, 17
 Wittgenstein, Ludwig, 29, 44
 Woods, Richard, 45, 81
 Worley, Meg, 31