



Roda da Fortuna

Revista Eletrônica sobre Antiguidade e Medieval
Electronic Journal about Antiquity and Middle Ages

Paloma do Nascimento Oliveira¹

O toque divino na poesia de Hadewijch de Amberes

The Divine Touch in Poetry of Hadewijch of Antwerp

Resumo:

Longe do nosso alcance por algumas centenas de anos, os escritos da beguina Hadewijch de Amberes foram apresentados à comunidade acadêmica, em meados do século XIX e partir de então foi possível ter acesso ao conjunto de seus textos. Nesses escritos, é possível ver que o manejo com os versos chama atenção para uma poesia que funde amor e divino e deixa marcas de uma visão distinta da então praticada pela Igreja. Assim, Hadewijch abandona o intermédio institucional e traz um eu lírico feminino amante do Senhor que não teme o contato sem vínculos. Desta forma, o presente trabalho trata da relação que a beguina constrói com Deus a partir de seus escritos poéticos. Para tanto, serão utilizados como aporte teórico os estudos de Cirlot; Garí (1999), Tabuyo (1999), entre outros.

Palavras-chave:

Beguinas; poesia; literatura medieval.

Abstract:

Far from our reach for a few hundreds of years, the writings of the beguine Hadewijch of Antwerp were presented to the academic community in the mid-nineteenth century and from then on it was possible to have access to all of her texts. In these texts, it is possible to see that the handling with the verses refers to a poetry that merges love and divine and leaves marks of a different vision from the one then practiced by the Church. Thus, Hadewijch abandons the institutional mediation and brings a female lyric self that is a lover of the Lord and who does not fear unrelated contact. In this way, the present work deals with the relation that the beguine constructs with God from her poetic writings. Therefore, the studies of Cirlot & Garí (1999), Tabuyo (1999), among others, will be used as a theoretical contribution.

Keywords:

Beguines; poetry; medieval literature.

¹ Doutoranda na linha de pesquisa Estudos Literários da Idade Média ao Século XIX, do Programa de Pós-Graduação em Letras – UFPB. Orientadora: Luciana Eleonora Calado de Freitas Deplagne. Bolsista Capes. E-mail: palomaoliveira03@gmail.com.

1. Considerações iniciais

Pensar em Deus na Idade Média necessita minimamente de um recorte temporal, afinal estamos falando de cerca de um milênio num período que ainda há muito a se descobrir. Portanto, vamos nos ater ao fim do século XII e início do século XIII. Nesta época as contradições da Igreja – que pregava a complacência e amor e, na prática, subjugava e oprimia a todos – resultaram no aparecimento de movimentos que pretendiam combater o poderio absolutista e, de fato, servir ao próximo, como é o caso dos Catáros, dos Goliardos, dos Valdenses, dos Begardos e das Beguinhas.

Esses movimentos fortaleceram a solidificação da liberdade espiritual do homem e configuraram uma postura que desdizia o rótulo de inferioridade intelectual que as mulheres carregavam. Apesar de não serem as únicas que sofriam com o estigma da perseguição, elas estavam em todos os seguimentos – pobres, mendigas, nobres, religiosas – e levavam em seu sexo a marca da opressão.

Não obstante, na área que compreende os atuais Países Baixos viviam grupos de mulheres leigas que ignoravam a hierarquia eclesiástica e conviviam com a população, não se limitando aos claustros, como muitas ordenadas católicas. Elas viveram na chamada Baixa Idade Média, período em que há um processo denso de urbanização e um crescimento demográfico que acentuam profundas desigualdades sociais.

Segundo Calado (2008), esse período também se caracterizou pela resistência dos amantes da liberdade que se opunham ao totalitarismo do clero; as mulheres participavam em quase todos os movimentos de protesto contra a dominação da alta hierarquia da Igreja e esse protagonismo fica a cargo do Movimento das Beguinhas. Dentre elas, grandes mulheres se sobressaíram e tiveram seus nomes eternizados como: Hildegard de Bingen, Mechthild de Magdeburg, Marguerite Porete (prematuramente queimada na fogueira), Beatriz de Nazaret e Hadewijch de Amberes.

Esta última ganha uma atenção especial por ter deixado cartas, visões e poemas que compartilham uma experiência de íntima profusão com Deus e não ter sido condenada à fogueira, até onde os documentos nos informam. A dúvida sobre seu nascimento e morte perdura desde o descobrimento de seus escritos, em meados do século XIX, por dois medievalistas: Mone e Snellaerte. A beguina não deixou registrado nada sobre sua origem ou vida fora do Movimento Beguinal.

Diante disto, faremos neste trabalho um passeio através da mística que norteia as beguinhas, a cortês, e no modo de vida dessas mulheres emancipadas, assim como

nos escritos de Hadewijch, cuja ligação com Deus se transformou numa das declarações de amor mais intensas do século XIII.

2. Mística Cortês: “O que atrai a alma é o amor”

Se ainda há incertezas na construção de um conceito sobre mística é certamente porque elas se encontram em um lugar onde a luz não alcança: no mais profundo subjetivo humano quando em contato com o divino. O mais próximo que chegamos de uma definição compreensível a todos é que a mística seja o encontro do homem com a figura divina, sem interposições institucionais, através da contemplação, do mistério, daquilo que não se pode expressar.

Contemplação e mistério são termos recorrentes nos estudos sobre o tema, é através deles que o humano busca a plenitude com o divino. Apreciar aquilo que não se pode explicar, passar por momentos em que as sensações são a única direção que lhe norteia, é nesse contexto que a mística floresce. Assim, nessa relação com o contemplar, confirma Bernardo que a mística é um termo de uso frequente e ao mesmo tempo impreciso e para entender um pouco seu terreno é preciso recorrer à literatura espiritual cristã. Para ele:

“Refere-se a uma experiência de Deus de ordem interior e se relaciona estreitamente com a palavra contemplação, que expressa uma nova maneira de operar do espírito humano e de suas faculdades por um dom de Deus que pode ser transitório, porém que, normalmente, vai-se enraizando no ser profundo do homem para transformá-lo e divinizá-lo. (Bernardo, 1989: 7)”

A mística, portanto, se trata de uma experiência, é ápice da relação direta do sujeito com Deus. Corpo e alma são ocupados pela presença divina, na apreciação mútua, e capturados pela transformação, pelo êxtase.

Podemos pensar na contemplação mística, por exemplo, a partir da analogia que Maçaneiro (1995: 38) faz com a descoberta do novo pela criança: “Diante do belo que extasia ou do novo que assusta, a criança se maravilha sem restrições. Anterior aos sofisticados dribles da razão, o maravilhar-se infantil é um ato de coração. Quase místico. Rápido. Intenso”. Maravilhar-se na contemplação, que é desafiadora, leva o místico a se abandonar em nome do Outro, a criar percepções do indizível, coisa que seria impossível sem essa ligação profunda.

Se para o meio religioso esse maravilhamento se assemelha à mística, para as ciências humanas o termo análogo é o êxtase. Este ponto culminante do encontro

entre Deus e humano tem, segundo Nunes Junior (2005), alguns aspectos a serem destacados. Primeiro a sua origem etimológica que vem do grego *ékstasis*, “sair de”, “sair fora de si”. Para o autor, ao pensar na questão semântica o êxtase constitui o ato em que a mente busca superar os limites corporais; o ser extasiado abandona-se para se encontrar em um momento de profusão com o divino. Nunes Junior também lembra que há relatos na hagiografia católica que atestam que sujeito e ser divino, ao se unirem, permitem a ampliação da capacidade intelectual do homem: a mente expande durante o processo de transubstanciação no divino. Além disso, a união mística é “[...] acompanhada de um estado inebriante e de arrebatamento e associada a fenômenos que envolvem alterações perceptuais, [...] alterações corporais, como o aparecimento de sinais de identificação com a divindade, entre outros.” (Nunes, 2005: 36) Deixando, portanto, efeitos corporais de uma experiência marcada no encontro entre os seres.

Surge, portanto, a concepção da *unio mystica*, um elo que sugere intimidade amorosa entre homem e divindade e particulariza o contato desses dois seres. São Bernardo de Claraval (1091 – 1153), um dos fundadores da mística medieval, apresenta essa união como o encontro entre dois amantes e inaugura a corrente do misticismo afetivo. “São Bernardo concebia o êxtase como uma união momentânea entre esposo (Cristo) e a esposa (Alma)” (Nunes, 2005: 37). Dele nasce a compreensão da mística sponsal cujo teor é o envolvimento amoroso do celeste com o terreno. Para Claraval, Deus desce à Terra, deixando de lado sua grandeza para unir-se à alma e esta se deleita e tem seus desejos aguçados para que os encontros nunca cessem. A alma, nunca satisfeita com o que experimenta, tem a chama do desejo sempre acesa, portanto, sua satisfação plena jamais será atingida.

O abandono do eu e a entrega são as atitudes mais expressivas de amor que a mística tem relativas a Deus. Essa relação de amor entre humano e divino acontece inversamente à tradição do *fin’amour*², quando o homem se tornava servo da sua amada. Nos caminhos místicos, Deus é o suserano e a mística é sua vassala que passa por dores e desejos na esperança de atingir a comunhão total com seu Amado. Assim surge a ideia da mística do desejo que tem direta relação com o *fin’amour*, ou amor cortês, originando a mística cortês ou o amor místico.

Nunes Junior (2005) esclarece que *o amor místico* é a expressão apaixonada da relação com Deus, na qual a alma está em constante busca voraz dEle. Há, através dos místicos, um transbordamento da experiência em seus testemunhos escritos, algo que os diferencia da escrita teológica oficial que visa a disseminação dos dogmas e preceitos institucionais. Segundo o autor supracitado, as religiosas não visavam difundir a fé cristã, apenas tinham o desejo de relatar suas vivências íntimas e registrar os momentos que lhes eram tão subjetivos.

² O modelo do *fin’amour* é simples de entender. A mulher ocupará o centro da relação e atrairá os olhares do homem que, vendo sua condição de casada/proibida, se perturba e a quer. A partir daí o cavaleiro sonha constantemente com a dominação daquela por quem ele se torna dominado.

Esse movimento começa na solidão dos conventos, mosteiros e associações religiosas, na Idade Média, “[...] as mulheres se apropriaram dos instrumentos de escritura para falar de si mesmas e de Deus, pois Deus foi o que encontraram em seus quartos, em suas casas, em seus castelos da alma”. (Cirlot; Garí, 1999: 11) Suas vozes eram reveladas pelas visões, pela poesia, pela intensidade de seus testemunhos de união com Deus a partir das vias carnal e espiritual. O som místico ecoava de forma diversificada em cada escrito, mas ao mesmo tempo transmitia mensagens similares: a de que Deus se comunicava e convidava suas amantes ao amor.

As mulheres são maioria nesses escritos e desde a Idade Média, período inicial das produções, apresentaram uma rica produção de conhecimento do Outro. De acordo com Tabuyo (1999: 8), elas, “[...] mestras de experiências e amigas de Deus, souberam unir liberdade e beleza em um extraordinário caminho de conhecimento, ao mesmo tempo, caminho de divinização”. Em seus registros elas revelam a relação sponsal com Deus. Embebidos de desejo, os textos apresentam a face do erotismo sagrado e representam uma emancipação da voz feminina na Idade Média.

Com autonomia, essas mulheres construíram, através de seus escritos, uma imagem de Deus em sua onipotência, mas tão próximo que pode ser confundido com um humano; Ele é amor, mas também é amável, amado e amante. O desejo conduz a mística ao encontro com Deus, há uma força de atração exercida pelo Amado, “dizer Deus é dizer desejo” (Maçaneiro, 1995: 62). O desejo, portanto, faz parte da relação com o divino; ele é o combustível de que o místico necessita para saciar suas incompletudes humanas; é ele que atea o fogo no caminho espiritual a ser percorrido; é seu calor o responsável por alimentar as vontades de que apenas o Outro poderá realizar. O desejo é experiência de Deus.

3. As Beguinhas

Esse nome, ainda incomum para a maioria, tem origem contestável. O termo “Beguína” (Begijnhof, Béguinage) pode estar ligado à Santa Bega; pode ter relação com os Albigenses (al-bigen-enses) ou pode ter origem em Lamberto, o gago, um frade “que teria destinado sua riqueza à fundação de um hospício, em Liège, onde teria acolhido as viúvas e os filhos dos que partiam para as cruzadas (Calado, 2008: 22). Seja qual for sua origem, o fato é que esse movimento representa uma significativa porção de mulheres que se apropriaram da escrita para descrever a relação com Deus e falarem de si mesmas. Elas eram leigas católicas que professavam sua fé através da caridade; não viviam em mosteiros, mas em vilas em meio às periferias urbanas; tinham a liberdade de ir e vir e não aceitavam todas as regras da Igreja. Até os 30 anos, viviam com outra beguína mais velha, após

completar a idade iam para uma casa humilde aonde se dedicava aos pobres e doentes.

Uma característica peculiar deste grupo é a independência. Apesar de partilhar da mesma filosofia elas não sentiam a necessidade de viver em conjunto, praticavam a piedade conjuntamente, mas cada uma cuidava de si. As casas e as vilas em que viviam foram declaradas património da humanidade, pela Unesco em 1998. Elas podiam usufruir dessas habitações, conhecidas como beguinarias ou beguinatos, e abandoná-las a qualquer momento de suas vidas para ir a outras comunidades de beguinias, servir aos pobres ou até casar e constituir família.

Por não estarem ligadas à clausura, as beguinias se dispunham a cuidar dos pobres e dos doentes; tinham contato com a população e se inseriam em um meio raro na sociedade medieval: o das mulheres com certo teor de liberdade. De acordo com Vauchez (1995), a maioria dos movimentos religiosos surgidos após o século XII levavam consigo o desejo de quebrar padrões rotineiros para que fosse possível o empenho no serviço de Cristo de maneira pessoal e livre. Essa liberdade não era bem vista aos olhos dos homens, sobretudo do clero que não tinha uma excelente relação com a população. “O menosprezo pelo clero, que como uma corrente paralela permeia toda a cultura medieval ao lado da elevada veneração pela posição sacerdotal, em parte pode ser explicado como uma reação ao comportamento mundano do alto clero” (Huizinga, 2013: 288). Além disso, o refinamento da espiritualidade religiosa “tornou muitos cristãos mais sensíveis às discordâncias que existiam entre o aspecto visível da Igreja e o ideal em que ela deveria se inspirar” (Vauchez, 1995: 76) que, segundo o autor supracitado, também tem relação com os progressos da instrução vigentes à época.

No século XI os fieis estavam atentos à cobrança no que dizia respeito à prática do celibato que, apesar de antiga, não era respeitada por muitos padres; a ausência dessa prática estava diretamente ligada à degradação moral de um clero que caía na impopularidade diante de seus atos. De acordo com Vauchez (1995), a preocupação das pessoas se descolou do campo dos costumes para o da riqueza e poder que o clero exercia no século XII. Cada vez mais se via a ostentação material nas abadias e catedrais, enquanto a população seguia envolta em pobreza e precárias condições de vida. Vê-se que havia inúmeros motivos para que boa parte da população não enxergassem esses homens da Igreja com respeito e nesse contexto as beguinias tomam uma posição de destaque. Elas não se isolavam, nem demonstravam superioridade, viviam em suas comunidades e não se importavam com o contato com o mundo, que segundo Cirlot e Garí (1999) era o verdadeiro monastério. Ainda segundo as autoras, esta corrente de espiritualidade feminina é uma das manifestações mais originais e características, pois eram mulheres que ignoravam as instituições eclesiásticas.

E esse distanciamento das regras elevam essas religiosas a um patamar diferenciado em sua conjuntura. “Finalmente, a época em que aparecem as beguinhas não é a da emancipação das mulheres, mas a que começa o reinado da dama, que de fato formam a alma do Ocidente e modifica permanentemente os traços de sua cultura” (Anvers, 2009: 13). Este reinado foi inicialmente aceito, mas posteriormente visto com maus olhos pela Igreja e muitas foram perseguidas e queimadas por compartilharem da experiência mística e extática com Deus.

Ora aceitas, ora heréticas, esse movimento passou por altos e baixos com o meio eclesiástico e foi, de fato, uma ameaça constante para o absolutismo da Igreja. Ocorre que “estas mulheres saem do controle das duas únicas instituições pensadas socialmente para elas: o casamento e a clausura” (Cirlot; Garí, 1999: 24). Essa sensação de ameaça que rondava a sociedade se materializava em denúncias ao mais alto escalão da Igreja, como se vê nas palavras do franciscano Gilbert de Tournai ao papa:

“Há entre nós mulheres chamadas beguinhas. A algumas lhes atraem as sutilidades do pensamento e sentem prazer pelas novidades. Andam interpretando em língua vulgar os mistérios das Escrituras. Leem habitualmente, com irreverência, com audácia, em pequenas reuniões, nas salas de costura e em plena rua. Eu vi pessoalmente, li e tive entre minhas mãos a Bíblia em língua vulgar [...]. Os livros perigosos devem ser destruídos para que o verbo divino não se banalize em língua vulgar. (*Collectio de scandalis ecclesiae Archivium franciscanum historicum* apud Cirlot; Garí, 1999: 24)”

O uso da língua vernácula nos espaços públicos, para falar de Deus, deu poder e alcance a essas mulheres; além de cultas, elas dominavam a língua do povo e se aproximavam de sua realidade, atraindo a atenção de uma grande parcela das pessoas. Temos o exemplo de Marguerite Porete que foi uma ameaça tão expressiva para a Igreja que, graças aos seus escritos, o Concílio de Viena determinou a heresia do Livre Espírito e a condenou à fogueira.

Num breve apanhado histórico, o século XII traz Hildegarda de Bingen com sua escrita em primeira pessoa, demonstrando um sutil desvio da tradição. No século XIII, que segundo Cirlot e Garí (1999) é o século da mística feminina, a língua vulgar ultrapassa o latim e os textos das místicas são difundidos em suas línguas maternas, fator que as distanciaram da Igreja e a explicação de muitas perseguições pela Santa Inquisição. É neste século que a mística cortês tem seus primeiros textos produzidos, assim como “[...] novas formas de vida extraconventual e semirreligiosa” (Cirlot; Garí, 1999: 15) surgem no cenário europeu. Ainda de acordo com as autoras supracitadas, nomes como Clara de Assis e Margarida de Cortona, na Itália, e Margarita de Oingt e Marguerite Porete, já

mencionada, na França, também enveredam nesta época pela vida unida à pobreza e fora dos conventos. No século XIV, Catalina de Siena, que escreveu um livro em cinco dias de êxtase, e Brígida de Suecia, que desde criança via aparições celestiais, se destacaram. E, no século XV, fim da Idade Média, Juliana de Norwich e Margery Kempe ganharam destaque em sua escrita audaciosa.

As autoras espanholas também destacam que no século XV há testemunhos de escritoras cuja espiritualidade se aproxima muito da mística intuitiva e visionária, são: Isabel de Villena, em Aragão, e a insólita Teresa de Cartagena, em Castilla. Mas antes disso, ainda no século XIII, as comunidades informais das semirreligiosas e os conventos urbanos que abrigavam as Clarissas, por exemplo, foram lugares cujas mestras na mística cortês feminina puderam expressar seu amor por Deus através da escrita.

As místicas tinham e têm uma força inacreditável ao transmitir suas experiências de modo revelador. Assim o fez Hadewijch de Amberes e é o que veremos nas próximas linhas. Vale ressaltar que o movimento permaneceu ativo até o século XX quando a última das beguinhas, Marcella Pattyn, faleceu em 2013, no beguinário de Courtrai na Bélgica.

4. As particularidades de uma mística

Mais ou menos na metade século XIII, uma Hadewijch de Amberes/d'Anvers/Antwerpen escrevia em neerlandês-médio, língua que se falava na zona de Brabante, atual Bélgica. Seu nome era muito comum na região Flandres e como não havia um sobrenome nos escritos encontrados, atribuíram ao nome o seu lugar de origem. Seus dados pessoais foram inferidos de seus textos, já que documentos oficiais inexistiam. Sua vida íntima chega a ser uma incógnita, pois, como vivia entre as beguinhas, não estava em um meio monástico e não se tem registros precisos; o que se percebe é que ela poderia ser de família abastada, pois naquela época as mulheres só tinham acesso à erudição se estivessem em posição social privilegiada.

De acordo com Cirlot e Garí (1999: 78), ela é “a mulher que inaugura a literatura neerlandesa em Brabante e, em grande parte, a literatura religiosa europeia em língua vulgar”. É denominada como uma mulher de “cultura assombrosa”, possivelmente por ter domínio sobre o neerlandês, latim e francês. Esses dados, além do manejo com os versos, apontam para a provável origem em meio nobre; àquela época dominar com perfeição as artes não era algo que se aprendia no seio das camadas pobres. Os anos de produção desta beguina ficam entre 1235 e 1244 e há três nomes que podem ter influenciado sua escrita: Bernardo de Claraval,

Guillermo de Saint Thierry e Ricardo de Saint Victor. Ela também deixou marcas em Eckhart e Ruusbroec, sendo considerada a antecessora da mística renana.

Hadewijch deixou registradas visões, cartas e poemas que estavam perdidos entre velhos arquivos até o século XIX, quando dois medievalistas resgataram do esquecimento. Anos mais tarde, no início do século XX, Joseph Van Mierlo faz uma edição crítica de sua obra. O livro das visões “se trata de um trabalho de maturidade em que Hadewijch narra de uma forma sistemática uma experiência espiritual que se iniciou na sua juventude, talvez em sua infância” (Cirlot; Garí, 1999: 92). Suas catorze visões trazem uma lista de nomes conhecidas como: lista dos perfeitos. Esta lista está na décima terceira visão e aponta 107 perfeitos, sendo 29 já falecidos, 73 vivos e 5 que ainda nasceriam. Estas pessoas estariam embebidas de Amor, que veremos mais adiante que é um dos nomes que ela utiliza para representar Deus.

Suas cartas são o único gênero traduzido para o português por Roque Frangiotti, numa edição da editora Paulinas. Contando com trinta e uma, elas guiam o leitor para o caminho da comunhão com Deus; dão direcionamentos espirituais aos que pretendem entrar em sintonia com o Amor e estimula a prática da caridade e o conhecimento de si mesma. De acordo com Cirlot e Garí (1999: 91), a temática principal “das cartas é sempre a da mística, mas nelas as experiências de Amor dos poemas e o conhecimento de Deus alcançado nas visões se expressam nos termos de um caminho prático pelo qual devem conduzir-se na vida ativa e contemplativa de suas discípulas”.

Quanto ao último gênero há uma separação entre poemas estróficos e poemas de rima mista. De acordo com as autoras supracitadas há 45 nesta primeira série de estróficos (sendo 16 deles de atribuição segura à autoria dela) e 13 de rima mista. Entretanto, na edição de poemas de Tabuyo (1999) só há 33 poemas no total; divididos entre Poemas de Hadewijch – em número de 20 – e Outros Poemas – 13. Este segundo título dá-se por haver a possibilidade de existência de outra Hadewijch, a II. A desconfiança da autoria é colocada pela data dos poemas que seria um pouco mais tarde que a expectativa de vida da beguina, fins do século XIII. O que confunde a maioria dos estudiosos é que “origem, meio e tradição são os mesmos de Hadewijch. Por estilo, vocabulário e desenvolvimento temático se inscrevem perfeitamente na mística da essência” (Tabuyo, 1999: 29).

Estes ‘Outros poemas’ são a imprecisão que os medievalistas ainda não conseguiram sanar. O fato é que não fossem as datas, talvez a incerteza fosse quase nula. Nessa série de uma possível Hadewijch II, há um compartilhamento da mesma experiência interior que encontramos na reunião de 20 poemas feita por Tabuyo. O que os diferenciam de alguma maneira é que Hadewijch II teria um estilo mais abstrato e transcendental a I, do ponto de vista da teórica supracitada, mas nada que as distancie significativamente. Por esta incerteza e pela falta de elementos conclusivos para comprovarmos se houve ou não outra Hadewijch, consideraremos

todos os poemas como de única pessoa e os levaremos em conta no decorrer da leitura por acreditar que, neste caso, conteúdo seja mais relevante que autoria.

5. Uma amante enlaçada em Deus

Um espírito embebido em liberdade: é assim que costumamos pensar na beguina Hadewijch de Amberes. Ela não concordava que as regras fossem determinantes ou necessárias para viver com Deus: “Um espírito de boa vontade vive no interior de si mesmo de forma mais bela do que todas as regras juntas pudessem chegar a ordenar” (Cirlot; Garí, 1999: 85). Desse modo não poderíamos estranhar que uma mente dessas fugisse do convencional, é desse pensamento de liberdade que a beguina direciona seus escritos pela temática do amor cortês ou da mística cortês; é desse pensamento que surge uma escrita audaciosa e destemida.

Sua poesia funde amor e divino e deixa marcas de uma visão distinta da então praticada pela Igreja: cuja figura da divindade se encontrava num nível tão superior que apenas os clérigos seriam capazes de transmitir-lhe a comunicação humana. Hadewijch abandona esse intermédio e, no poema II, traz um eu lírico feminino amante do Senhor que conversa intimamente com seu Amado: “¡No tengo otra cosa, Amor, de la que pueda vivir!/ Sed mío por completo!”.

Ela se introduz nessa refinada forma de amor que surge na Idade Média como um ideal de vida superior. Segundo Nunes Júnior (2005), Hadewijch de Amberes foi uma das místicas que expressou as mais intensas ânsias dirigidas a Deus, como vemos no poema VIII: “¿Qué queda, Amor, de aquel inmenso ardor?”. Sob a influência dessa corrente ela foi capaz de se expressar de modo apaixonado em relação a Deus e lançou mão do amor místico. Ainda segundo o autor, ela, tais quais as beguinas, desejava registrar suas vivências íntimas, apresentando o testemunho como experiência transcendental.

Essa forma de ver Deus como Amor a ser possuído é oriunda da lírica cortês, como já vimos mais acima. A transformação de abstrato para substantivo próprio distancia o Amor do metafísico e o aproxima da humanização, com Ele, o eu lírico conversa, apela, sofre e idealiza-o.

Nesse contexto de escrita é possível encontrar nos versos da beguina os dizeres de uma trovadora que canta todo o seu amor e dedicação, algo que se aproxima do romantismo cavalheiresco. Huizinga (2013) afirma que se pode, inclusive, equiparar este com o que ele chama de ‘romantismo da santidade’; pois, ambos surgem da necessidade de perceber certos aspectos de uma forma ideal de vida concretizada num indivíduo ou na literatura.

A declaração desmedida para seu Amante traz alguns pontos temáticos que se sobressaem em toda poesia. Destacamos alguns que iremos ressaltar nas próximas linhas: a relação erótica/corporal, um Amor que atemoriza/maltrata e pede entrega e um Amor que recompensa essa entrega. Esses tópicos entram em consonância com o que Almeida (2011: 112) alega: “A poesia das místicas visionárias era construída com os mesmos elementos da canção dos trovadores: desejo pelo amado, ansiedade, depreciação de tudo que não seja o bem anelado, submissão ao amante, que neste caso era Cristo”.

Do ponto de vista erótico não há uma referência direta à consumação sexual, mas há uma considerável quantidade de elementos que direcionam a poesia ao campo semântico do desejo, do fogo, do amor passionai, a exemplo desse trecho do poema IX:

“¿En que dicha estuvo
 aquella que Amor encadena
 cuando quiere gozar libremente
 y libre correr en su inmensidad?”

A mulher que ama pergunta: Que felicidade é aquela em que Amor prende/acorrenta quando quer gozar livremente e livre correr em sua imensidão? O caráter erótico se apresenta em gozo, liberdade e felicidade e mostra que mesmo com a perspectiva de alcance de elementos que darão prazer, o Amor prende e acorrenta o sentimento e a amante.

“O universo bem perfilado da literatura dos trovadores comparece assim em toda a obra de Hadewijch, traduzido nela, e a partir dela na literatura religiosa em língua materna do século XIII, na expressão da experiência mística, da busca da união amorosa entre alma e Deus. (Cirlot; Garí, 1999: 80)”

A trovadora canta uma entrega, declara o seu não pertencimento e, em alguns momentos, tem um discurso semelhante ao de Marguerite Porète quando da aniquilação de si, da alma, para alcançar a plenitude junto ao seu Amado. Assim como vemos no poema VIII:

“Al noble Amor
 me he dado por completo:
 pierda o gane,
 todo es suyo en cualquier caso.”

Uma das características da poesia de Hadewijch é essa entrega total, não há espaço para parcialidade. O intenso sofrimento e a confiança no Amado transbordam no arrebatamento de si. Há uma confissão do seu desejo que transgride o lugar da mulher religiosa à época. Quanto a isso, Cirlot & Garí (1999: 88) afirmam que “A lírica cortês, cujos segredos ela aprendeu na infância, oferecia à beguina a possibilidade de falar de si, de exteriorizar um eu, uma existência pessoal e uma experiência que a atemorizava”.

Falar de desejo, de entrega e sensações corpóreas de fato era uma experiência de temor, sobretudo, porque muitas que subverteram a ordem e se aventuraram na ousadia foram queimadas pela Santa Inquisição. Não obstante, parece que Hadewijch não temia essa repressão e declarava em seus escritos a o fogo e a paixão que a envolvia com o Amado, como se vê nestes versos do poema IX:

“Al principio Amor se complace en colmarnos:
 cuando el primer día se apoderó de mí,
 ¡ah! toda suya, cómo me reí de todo.”

Fica bastante claro que a intimidade é algo natural nesse eu lírico: ser toda dele é um presente para si mesmo, causa risos e prazer simultâneos. O Amor/Amado se apodera da amante, se compraz em *colmarse* (satisfazer) com ela. Há um campo semântico muito ligado ao erótico, ao prazer: *colmar*, *complacer*, *apoderarse*, *ser suya*. A serva é arrebatada e se sente livre dentro desta relação para descrever seu prazer; ri, porque o Amor permite esse gozo. Vale destacar que, nesse contexto, o riso pode ser encarado como um posicionamento de liberdade da amante, afinal “o riso na Idade Média estava relegado para fora de todas as esferas oficiais da ideologia e de todas as formas oficiais, rigorosas, da vida e do comércio humano. O riso tinha sido expurgado [...] de todos os gêneros da ideologia elevada” (Bakhtin, 2013: 62). Há uma resistência do eu lírico ao rir assim que é tomada pelo Amor. O riso é poder, é sentir-se livre, para sentir-se humano.

No poema VII, ela afirma: “Él está en mí y yo estoy en Él./ En esta libertad ardiente”. Além da fusão de corpos e almas há uma palavra-chave nestes versos que explica o conforto em desejar o seu Amado, mesmo que este seja Deus: *libertad*. A liberdade é a senda que mais a aproxima do desejo; com ela a vassala pode experimentar o ardor e todas as sensações que alma e corpo puderem lhe permitir sentir. No poema X, o eu traduz essa chama ardente:

“los fuegos precoces
 del reino del Amor
 me arrastraron lejos de mí.”

Oliveira, Paloma do Nascimento.
 O toque divino na poesia de Hadewijch de Amberes
www.revistarodadafortuna.com

O fogo e a chama são de uma intensidade que conseguem afastá-la dela mesma, de modo que a influência desse Amor é maior que sua própria identidade. Seu desejo total é fixado na entrega, no abandono de suas vontades, pois a soberania está no outro, como se vê nos versos do poema VIII:

“Lo que único que deseé
 tan pronto Amor tocó mi corazón
 fue satisfacerle
 en cualquier exigencia;
 lo que hice lo atestigua.
 Soportando sus golpes
 Vi en su rigor mi bien.”

O mesmo Amor que inspira vontades corpóreas é o que decreta à sua serva a entrega, assim como é capaz de maltratar e atemorizá-la. No poema IX, o eu lírico deixa clara essa exigência, “Amor viene y nos consuela, se va y nos aterra;/ Así es nuestra dolorosa aventura”; assim como também consente a entrega e a faz com consciência: “pues toda al Amor me entregué./ Pero he sufrido también toda la pena.”. Da dor que provém o ato de dar-se, surge uma amante que se anula em nome do Outro:

“¡Ah! No tengo de qué vivir:
 ¡tú bien lo sabes, Amor!
 Nada mío conservé,
 Dame, pues, de lo que es tuyo.”

No poema IV, cujos versos acima foram retirados, a serva admite que não tem do que viver, sua alma está consumida pelo Amor e nada restou. Foi uma escolha da amante que pode ser lida também sob a perspectiva de Vauchez (1995: 95) em relação às formas de vida espirituais dos séculos XII e XIII: a escolha da pobreza “indicava um desejo de aproximar-se dos marginalizados do progresso e dos excluídos da sociedade: nômades, prostitutas, leprosos, etc. Era um protesto contra o luxo dos poderosos e principalmente da hierarquia eclesiástica”. Nos versos, o eu lírico suplica que diante desta doação (material e espiritual) ele também se entregue; algo que deixa muito clara a influência do *fin amour*, cujo amante implora à amada por sua rendição.

A entrega, como no amor cortês, é muito mais da amante do que do Amado e este silêncio do Outro, em certa medida, causa medo e maltrata àquela que se doa, como vemos no poema IV:

Oliveira, Paloma do Nascimento.
 O toque divino na poesia de Hadewijch de Amberes
www.revistarodadafortuna.com

“¡me traiciona con descaro!
 Faltan a mi corazón palabras
 para expresar su desdicha.
 La agonía no es tan dura
 como el hambre del amor.”

A dor e o sofrimento são parte da jornada que o eu lírico tem que percorrer para atingir o Amor. Apesar de uma aceitação declarada, a amante passa por uma infelicidade que a agoniza; mas, adverte que sua fome de amor é maior que suas privações oriundas da rejeição do Amado.

Ela crê fielmente que esse Amor a completará, mas reconhece, a exemplo dos versos do poema III, que para estar ao lado Dele o sofrimento é uma prerrogativa:

“Aquel a quien Amor
 toca en el fondo del alma
 conocerá muchas horas sin nombre [de desolación].”

Horas de desolação, calafrios, tremores, insônia, febre, muitas místicas passarem por esses sintomas em nome do amor que dedicaram a Deus. E se lermos os escritos que elas nos deixaram, como herança desses momentos místicos, constataremos que eram momentos recompensadores, como descreve Hadewijch no poema V:

“Qué dulce es la buena nueva,
 por más que traiga
 dolores y sufrimientos nuevos.”

Uma consciência muito equilibrada, de que para atingir o ápice da união com Amor é necessária a dor, é colocada nos versos do poema supracitado:

“El abismo en que me hundo
 es más profundo que el mar,
 y sus sismas, aún más hondas,
 renuevan mi herida.”

Oliveira, Paloma do Nascimento.
 O toque divino na poesia de Hadewijch de Amberes
www.revistarodadafortuna.com

Vejam que a ferida é renovada, mas não do ponto de vista negativo. A ferida, naquele verso é fruto do processo de entrega ao Amado, faz parte do crescimento pessoal da amante cuja dor ensina. No poema VIII, há um lamento que ao mesmo tempo é entendimento desse processo: “cuán duro/ ¡ay, cuánto!/ Es esperar su consuelo”. Esse consolo que demora, que fere na espera, em algum momento virá. Assim, surge como em meio aos versos: o Amor que recompensa.

“pues Amor nos pagará
 con alta y nueva dignidad.
 Amor nos elevará
 al más alto consejo del Amor,
 donde se encuentra la novedad en plenitud
 y en alta fruición renovada.”

O retorno do Amor vem, no poema V, através princípios que elevam a alma: a dignidade e a plenitude. À dignidade, que porventura pode ter perdido as forças durante a jornada, lhe é dada nova roupagem: é alta, no sentido de sublime e superior; é nova, pois foi dada pelo Amor.

A serva, agradecida, reconhece que seus esforços diante de Deus não são vão; eles fizeram sentido em sua existência. No poema VIII, há um agradecimento por sentir que o Amado poderá levar-lhe ao melhor lugar: “Si el Amado/ me conduce a su victoria, /le daré gracias por siempre”. Trabalhando com a fé de que esse retorno é algo palpável, a amada não desiste em nenhum momento, mesmo sob influência da dor, pois para ela “Del mismo Amor recibirá/ la fuerza que le falta” (poema IV) e assim Deus, seu amor, seu amante, será sempre sua maior fonte de energia.

5. Considerações finais

Uma das formas mais compensadoras de encarar um objeto de pesquisa é descobrir que ele ainda não recebeu o valor que lhe deveria ser atribuído. Os poemas de Hadewijch de Amberes ainda estão muito timidamente sendo descobertos pelos estudiosos da mística. Não os culpo pela demora, encontrar esse material demanda um investimento que nosso país ainda não está habituado em fazer. Esbarramos no fator linguístico também: ela escreveu em holandês-médio, língua não muito comum na América Latina, mas Tabuyo (1999) nos ajudou e traduziu essa riqueza lírica para o espanhol.

Assim sendo, foi com esse material que me permiti ao deleite de observar como essa intelectual construiu sua lírica místico-cortês e refletir a que custo isso foi feito. Se hoje a mulher encontra desafios do mercado editorial, quem dirá, há

séculos atrás, uma religiosa ter a audácia de escrever para Deus como que para um marido? A impressão que ficou foi de uma mulher que atravessou o campo de batalha e venceu sob sua pena.

Não à toa, nossa escritora fez parte do Movimento das Beguinhas e o que sabemos dele é que, com profunda sensibilidade para alcançar o outro e numa perspectiva humanizadora, esse foi um movimento que colocou a liberdade e o amor como regra central de seus atos. Dentro do rol dos movimentos pauperísticos, essas mulheres foram ousadas ao compartilhar suas visões com mundo, mesmo quando a Igreja as oprimia. Foi vivendo a fé fora dos limites dos claustros que elas puderam abrir-se para o mundo e apresentar aquilo que entendiam como a disseminação da misericórdia divina.

Referências

Fontes

Amberes, H. (1999). *El lenguaje del deseo: poemas de Hadewijch de Amberes*. Edición y traducción María Tabuyo. Editorial Trotta: Madrid.

D'anvers, H. (2008). *Écrits mystiques des béguines*. Paris: Points.

Bibliografia

Almeida, R. S. (2011). *Uma voz feminina calada pela inquisição*. São Paulo: Hagnos.

Bakhtin, M. (2013). *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento: O contexto de François Rabelais*. Tradução Yara Frateschi Vieira. São Paulo: Huitec.

Bernardo, P. M. (1989). Introdução. In: Amberes, H. *Deus, amor e amante*. Tradução Roque Frangiotti. (pp. 5-32). São Paulo: Ed. Paulinas.

Calado, A. J. F. (2008). O perfil instituinte do movimento das Beguinhas na Baixa Idade Média. In: Deplagne, L. E. de F. C. (org). *Faces do Medievo: gênero, poéticas, resistências* (pp. 11-45). Recife: Baraúna.

Cirlot, V.; Garí, B. (1999). *La mirada interior: escritoras místicas y visionarias en la edad media*. Barcelona: Ediciones Martínez Roca.

Huizinga, J. (2013). *O outono da Idade Média*. Tradução Francis Petra Janssen. São Paulo: Cosac Naify.

Oliveira, Paloma do Nascimento.
O toque divino na poesia de Hadewijch de Amberes
www.revistarodadafortuna.com

Nunes Júnior, A. B. (2005). *Êxtase e clausura*: sujeito místico, psicanálise e estética. São Paulo: Annablume.

Tabuyo, M. (1999). Introducción. In: Amberes, H. *El lenguaje del deseo*: poemas de Hadewijch de Amberes. Edición y traducción de María Tabuyo. (pp. 1-56). Editorial Trotta: Madrid.

Vachez, A. (1995). *A espiritualidade na Idade Média Ocidental*: séculos VIII a XIII. Tradução Lucy Magalhães. Jorge Zahar ed.: Rio de Janeiro.

Recebido: 05 de dezembro de 2017

Aprovado: 22 de fevereiro de 2018