

DA *DECIFRAÇÃO*
EM TEXTOS MEDIEVAIS

IV Colóquio da Secção Portuguesa
da Associação Hispânica de Literatura Medieval

Coordenação

Ana Paiva Morais
Teresa Araújo
Rosário Santana Paixão



Edições Colibri

Biblioteca Nacional - Catalogação na Publicação

Coloquio da Secção Portuguesa da Associação Hispânica de Literatura Medieval, 4, Lisboa, 2002

Da decifração de textos medievais / IV Coloquio da Secção Portuguesa da Associação Hispânica de Literatura Medieval ; coord. Maria Teresa Alves de Araújo, Maria do Rosário Carmona E. S. Paixão, Ana Paiva Morais. - (Extra-colecção)

ISBN 972-772-425-6

I - Araújo, Maria Teresa Alves de, 1960-

II - Paixão, Maria do Rosário Carmona Esteves Santana, 1956-

III - Morais, Ana Paiva, 1956-

IV - Associação Hispânica de Literatura Medieval, Secção Portuguesa

CDU 821.134.2.09"04/14"

821.134.3.09"04/14"

821.133.1.09"04/14"

061.3

Título: Da *Decifração* em Textos Medievais
IV Colóquio da Secção Portuguesa
da Associação Hispânica de Literatura Medieval

Coordenação: Ana Paiva Morais, Teresa Araújo
e Rosário Santana Paixão

Editor: Fernando Mão de Ferro

Capa: Ricardo Moita

Depósito legal n.º 201 330/03

Tiragem: 1.000 exemplares

Lisboa, Novembro de 2003

ALGUNS CASTELOS ALEGÓRICOS NA PAISAGEM DA LITERATURA DE DEVOÇÃO FRANCESA MEDIEVAL

Margarida Madureira
(Universidade de Lisboa)

Tornou-se um lugar comum distinguir duas tradições da alegoria medieval: a exegética, relativa à interpretação dos textos, e a retórica, relativa à sua produção.¹ As duas tradições são, naturalmente, complementares, mesmo se ao nível do imaginário que assegura a sua identidade uma sociedade se pode rever preferencialmente numa delas. Em comum, têm a reivindicação da "*senefiance*, [du] sens caché: pour l'une il est à construire, pour l'autre à découvrir".² Uma vez, porém, que toda a interpretação tende a constituir-se ela própria como um texto (ou melhor, como um metatexto),³ a hermenêutica aparece indissociável da actividade de produção de discursos inéditos.

O ponto de partida da alegoria religiosa do castelo parece ser o versículo 10,38 do Evangelho de S. Lucas: "E aconteceu que, como fossem de caminho, Jesus entrou num castelo, e uma mulher de nome Marta o acolheu na sua casa."⁴ A exegese mais antiga deste episódio, que se

1 Sobre a alegoria, ver os estudos recentes de Fabienne Pomel, *Les voies de l'au-delà et l'essor de l'allégorie au Moyen Age*, Paris, Champion, 2001 (nomeadamente, a 5.ª parte, "L'allégorie, ou le travail de la représentation contre la fracture"), e, sobretudo, de Armand Strubel, "*Grand senefiance a*": *allégorie et littérature au Moyen Age*, Paris, Champion, 2002.

² A. Strubel, *op. cit.*, pp. 15-16.

³ Michel Charles, *L'Arbre et la source*, Paris, Seuil, 1985, p. 128.

⁴ "factum est autem dum irent et ipse intravit in quoddam castellum et mulier quaedam Martha nomine excepit illum in domum suam" (*Biblia Sacra iuxta vulgatam versionem*, Robertus Weber e Roger Gryson, eds, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1969 (ed. util.: 1994).

estende até ao final do capítulo 10, encontra-se já em Orígenes: as duas personagens centrais, Marta e Maria, são por ele interpretadas como figuras, respectivamente, da vida activa e da vida contemplativa, sendo a primeira entendida como um meio de ascender à segunda.⁵

Muito atenta à literalidade primeira do texto bíblico, esta interpretação conduz o comentário num sentido pragmático com base no qual serão definidos, numa época mais tardia, modelos e práticas de vida cristã.⁶ Segundo uma hermenêutica cada vez mais difundida ao longo do século XII, sobretudo nos meios monásticos e nas ordens de criação mais recente, é, assim, o próprio Cristo que, ao aprovar o "non otiosum otium" (palavras de Bernardo de Claraval) de Maria, enlevada nas palavras e na contemplação do Senhor, ratifica a superioridade de uma vida de oração e meditação espiritual sobre a que se entrega às preocupações mesquinhas com a subsistência física.⁷ Longe de posteriores interpretações que se desviam da literalidade primeira do texto evangélico, utilizando-o apenas como ponto de partida para uma amplificação descritiva, glosada em seguida de acordo com a noção de *integumentum*, este comentário respeita a unidade e a linearidade sequencial do episódio, delas fazendo depender a sua significação. O sentido é aqui, não da ordem da metáfora, mas da sinédoque.

⁵ Cf. Giles Constable, *Three Studies in Medieval Religious and Social Thought: the interpretation of Mary and Martha, the ideal of the imitation of Christ, the orders of society*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, p. 15. Neste estudo, Constable investiga a hermenêutica de Lc. 10,38-42 desde os primórdios da exegese cristã até para além da Idade Média, articulando as alterações que tendem a diversificar as interpretações com a evolução das perspectivas sobre o lugar e a função do monaquismo nas comunidades cristãs. Assim, ainda que a alegoria do castelo seja um tema marginal na sua investigação, esta revela-se indispensável para compreender o contexto que viabilizou não apenas a autonomização das duas irmãs e dos dois modos de vida, que, sobretudo a partir dos séculos X-XI tendem a representar modelos diferentes de vida religiosa, mas também a própria restrição do simbolismo da Virgem, tomada como figura exclusivamente da vida contemplativa, como procurarei mostrar ao longo da minha reflexão.

⁶ "The interpretation of Mary and Martha as two types of life which were combined and interactive in individuals in this world and fully separated only in the next was still found in the tenth and eleventh centuries, but it was paralleled and to some extent challenged by a tendency to distinguish the two lives, and even regard them as mutually exclusive in this life and to identify each with a different category of people. [...] in the central Middle Ages Mary was increasingly seen as representing the life of monks and hermits and Martha the life of the clergy and laity." (G. Constable, *op. cit.*, pp. 31-32).

⁷ Note-se, porém, que se, mesmo nos textos dos Padres, os quais não encaram como viável, na terra, uma vida inteira e exclusivamente consagrada à contemplação (Constable, *op. cit.*, p. 73), esta, vista como o vislumbre possível neste mundo da beatitude celeste, aparece como superior à vida activa, a valorização de Marta em detrimento de Maria representa igualmente uma possibilidade, que será concretizada principalmente a partir de finais do século XIII e ao longo do século XIV (*idem*, pp. 113-118).

Revela-se particularmente difícil identificar o que directamente conduziu à inflexão desta tradição exegética. A partida, o detalhe que irá propulsar o desvio não aparece como tal, mas simplesmente como um acréscimo de sentido. Marta e Maria serão, assim, compreendidas como alegoria da Virgem, na medida em que nesta idealmente se conjugam a vida activa e a vida contemplativa.* Num crescente afastamento da literalidade primeira do episódio evangélico, esta orientação exegética, posteriormente circunscrita apenas à primeira parte, isolada do contexto, do versículo 10,38 de Lucas - "E aconteceu que, como fossem de caminho, Jesus entrou num castelo [...]" -, interpretará a sequência assim amputada como figuração da encarnação. A hermenêutica passa a depender exclusivamente da concepção alegórica de personagens ou coisas, abstraídas do seu contexto narrativo original para representarem os eventos mais marcantes na história da fé cristã: a encarnação, morte e ressurreição redentoras de Cristo, inscritas em "mise en abyme", sob figuras diversas que urge decifrar, em vários momentos da sua vida terrena. E neste contexto que o castelo, entendido como símile da Virgem, dará lugar a uma amplificação descritiva centrada na identificação de analogias entre os elementos constituintes da fortaleza e as virtudes inigualáveis da Mãe de Deus.º

8 "Hoc castellum fuit illud Spiritus sancti sacellum, scilicet gloriosa Dei Genitrix virgo Maria, quia jugi angelorum custodia fuit undique munita; [. . .] Hoc castellum Dominus entravit quando in utero Virginis humanam naturam sibi copulavit. Et mulier quaedam, Martha nomine, excepit illum in domum suam; et huic erat soror, nomine Maria. Per Martham activa vita, per Mariam contemplativa vita designatur, quam utramque perpetua virgo Maria in Christo excellentius excoluisse pradicatur." (Honório de Autun, *Spéculum ecclesie*, in *Patrologia Latina*, vol. 172, col. 991C-992A).

9 "In Castello est turris alta in qua contra hostes sunt propugnacula, murus vero exterius qui est tutela civibus interius. Hoc castellum fuit illud Spiritus sancti sacellum, scilicet gloriosa Dei Genitrix virgo Maria [...]; in qua turris alta erat, videlicet humilitas pertingens ad coeli culmina [...]. Murus vero exterius ejus castitas fuit quas caeteris virtutibus interius munimen prsbuit." (Honório de Autun, *idem, ibidem*).

O estudo mais abrangente da alegoria do castelo continua ainda a ser o de Roberta D. Cornélius, *The Figurative Castle. A Study in Medieval Allegory of the Edifice with Especial Reference to Religious Writings*, Bryn Mawr, 1930. Em relação às interpretações desta figura alegórica em textos de carácter religioso, consulte-se, ainda: Leonard Barkan, *Nature's Work of Art: the Human Body as Image of the World*, New Haven-London, Yale University Press, 1975; Ford Lewis Battles, "Hugo of Saint-Victor as a moral allegorist", *Church History*, XVIII, 1949, pp. 220-240, e "Bernard of Clairvaux and the Moral Allegorical Tradition", in Douglas Radcliff-Umstead (ed.), *Innovation in Medieval Literature. Essays to the Memory of Alan Markman*, Pittsburgh, Medieval Studies Committee of the University of Pittsburgh, 1971, pp. 1-19; Joseph F. Chorprenning, "The Literary and Theological Method of the Castillo Interior", *Journal of Hispanic Philology*, 3, 1977, pp. 121-133; e David J. Cowling, *Building the Text. Architecture as Metaphor in Late Medieval and Early Modern France*, Oxford, Clarendon Press, 1998.

Esta orientação hermenêutica desenvolve-se, antes de mais, no âmbito da exegese das Escrituras sagradas. Ao autonomizar a glosa do passo bíblico que constitui o seu objecto, aparece, no entanto, de forma evidente, como um processo de escrita, muito mais do que de leitura. Este revela-se particularmente eficaz no campo do ensinamento religioso. Insistindo quer na vertente doutrinária, quer, com mais frequência, nas vertentes espiritual e moral, de modo a apresentar ao receptor, em termos persuasivos, modelos de vida conformes aos princípios cristãos, os textos didácticos religiosos (sermões ou obras de devoção, muitas vezes em língua vulgar) lançam mão de recursos que a técnica retórica da *amplificação* põe à sua disposição, nomeadamente da *descriptio*, para, através de uma analogia termo a termo, enunciarem valores cristãos:

Alors que dans la métaphore, ou la parabole, on développe une image qui, par sa ressemblance dissemblable, et donc selon son ensemble, nous introduise à l'intelligence de la réalité spirituelle ainsi figurée, l'allégorie est la description analytique d'une idée à partir des éléments morcelés et abstraits d'une image, dont chaque détail prend y signification.¹⁰

Da leitura da palavra de Deus passa-se, pois, a uma exposição didáctica mais ou menos desenvolvida, cujo fundamento é ainda, em última instância, o verbo divino. Mas uma vez que a figura é necessariamente polissémica e ambígua, a esta exposição há que adicionar um metacomentário que exponha o sentido de um discurso, também ele, cifrado, quer dizer, obscuro. O castelo representa a Virgem, o mundo, a Igreja, a alma ou o ser humano."

¹⁰ Marie-Dominique Chenu, *La Théologie au douzième siècle*, Paris, Vrin, 1957, pp. 188-189.

¹¹ Uma interpretação alegórica do castelo é igualmente desenvolvida em alguns comentários do versículo 17,12 do Evangelho de S. Lucas: "et cum ingrederetur quoddam castellum occurrerunt ei decem viri leprosi [...]". O sentido que a tradição hermenêutica da Bíblia atribui a outros elementos do contexto próximo - nomeadamente à lepra, figura do pecado, e aos leprosos, representação do ser (ou do género) humano pecador - tende, no entanto, a anular a potencial polissemia da alegoria, e o castelo é, com grande regularidade, interpretado como análogo do mundo. Uma restrição desta linha de exegese acha-se num sermão de Guilherme Pérault, em tempos erroneamente atribuído a Guilherme de Auvergne, no qual a fortaleza aparece como figuração da religião. Para a análise dos textos franceses que me proponho realizar, é sobretudo interessante o confronto da estrutura de analogias em que assenta a significação alegórica do castelo com a estabelecida em relação à Virgem tanto em glosas de Lc. 10,38 (cf. n.10), como em textos vernáculos que nesse passo se baseiam (veja-se *infra* o *Chaste/ périlleux*): "Per hoc castellum quod erat inter Galilasam & Hierusalem figuratur religio, quas media est inter mundum & paradysum, vbi paupertas fossatum est cuius fossati profunditas multum valet ad huius castelli fortitudinem, murus est

Numa das mais antigas presenças na literatura francesa de um castelo inspirado na exegese do referido versículo 10,38 de Lucas, o *Château d'amour*, do poeta inglês Robert Grosseteste (c. 1215), esta figura, inserida numa narrativa que se estende da Criação ao Juízo final, passando pela queda e redenção da humanidade, é concebida como alegoria da Virgem, morada do Deus encarnado pelas virtudes teológicas e cardeais que Cristo nela encontrou.¹² Muito presa ao comentário bíblico, a exposição evoca ainda, embora sem a explicitar, a segunda parte do versículo do Evangelho de S. Lucas, nomeadamente por intermédio do tema da hospitalidade: Cristo acolhido na casa de Marta e Maria, irmãs de Lázaro.¹³ E, no entanto, o tema bélico, associado ao motivo do refúgio protector, que domina: o castelo /a Virgem é a morada onde Cristo se albergou durante o tempo necessário, segundo as leis da natureza criada, à aquisição de forma humana, e é o retiro onde todo o ser humano se poderá acolher para se proteger dos seus inimigos de sempre - o diabo, o mundo e a carne:

En beau lu fu il [Cristo] veraïement,
 La ou Deu de le ciel descent.
 En un chastel bel e grant,
 Bien fermé et avenant,
 Kar c'est le chastel de amur
 De tuz solaz, de tuz sueur.
 En la marche est assis,
 N'ad regard de ses ennemis.
 E si vus dirrai pur quel chose
 La tur est si bien enclose
 De fossez parfunt e haut,
 Ne ad regard de nul assaut [...]
 Ne j a ni avéra ennui
 Ki la vient quere refui. (vv.569-604)

patientia, turris humilitas, quae licet mundanis non recte intuentibus videatur tendere in imum tamen magnae altitudinis est recte intuentibus." ("Sermones in Epistolas et Evangelius Dominicarum", sermo 117, in *Wilhelmi Alverni Sermones in Epistolas et Evangelio Dominicarum et Festorum totius anni*, 1641, II, pp. 468-473).

¹² *Le Château d'amour*, J. Murray, ed., Paris, Champion, 1918, vv.567-850.

¹³ Sempre que a glosa se centra na segunda metade do versículo 10,38, é a casa que aparece como figura alegórica privilegiada para significar a Virgem, como revelam alguns dos sermões de S. Bernardo analisados por Battles, num dos artigos referidos na n.9 ("Bernard of Clairvaux and the Moral Allegorical Tradition"). Segundo este crítico, a casa privilegia os aspectos místicos, em confronto com o castelo, mais adequado para representar as tentações da alma (p. 10).

A ideia de fechamento, de clausura, atravessa toda a descrição (cf. vv.578-579), representando o ideal de virgindade, do corpo e da alma: corpo fechado ao inimigo da carne, alma fechada às tentações do demónio e do mundo, intactos, incorruptos:

Ceie a le plus haut estage
 Signefie sun pucelage
 K'onkes de rien ne fut blesmie
 Tant fu de grâce replenie.
 La baille k'est en mi fermé
 Signefie sa chasteté, (vv.713-718)

Este traço semântico é reiterado em todos os textos que recorrem ao símile do castelo para significar a Virgem, quer como figura central da obra ou de um episódio, quer apenas como figura restrita aplicada, de forma esquemática e abreviada, a um único elemento textual. Veja-se o breve passo, a seguir citado, da *Somme des vices et des vertus*, um dos mais importantes tratados de devoção em francês, composto em 1279 por um dominicano, frère Laurent, a pedido de Filipe III, "le hardi", com uma enorme influência nas obras de espiritualidade de finais da Idade Média, entre as quais destaco o *Chastel périlleux*:

Doncques la uierge marie estoit tousiours paoureuse quant lange sapparut a elle, mais la paour de dieu est la tresoriere de uierginite qui garde le trésor de uierginite que le diable ne le puisse embler *car elle garde les portes du chasteau ou ce trésor ost enclos. Les portes du chasteau du cuer ou est le trésor de uierginite sont les sens du corps. Ces portes icy garde la paour de nostre seigneur Jesuchrist quelles ne soient ouuertes a lennemy par uaine curiosité de ueoir, doyr, de parler ou daller en mauuaise compaignie et soupsonneuse, car curiosité de ueoir et de oyr la uanite du monde est souuent pechie et mesmement uoye au pechie de luxure.*¹⁴

Tendo em conta apenas a virgindade, considerada, geralmente a par com (ou a seguir à) humildade, como a virtude axial, este trecho desenha uma outra analogia para o castelo que, ao contrário do que se passa quando é a Virgem que se acha representada, dá lugar a uma tensão e a um processo evolutivo. Que castelo é este onde se acha guardado sob estreita vigilância o tesouro da virgindade? Apesar da concisão que o passo apresenta, *La Somme le Roi* fornece a "grelha" indispensável à sua

¹⁴ Frère Laurent, *La Somme des vices et des vertus*, Paris, Antoine Verard, s/d/ (sublinhados meus).

decifração: o castelo significa o coração humano. Outros textos, menos lacónicos, ainda que por vezes mais ambíguos, amplificam largamente a figura fornecendo uma descrição detalhada das várias partes que compõem a fortaleza, as quais designam as virtudes que permitem ao ser humano defender a alma dos vícios que incessantemente a atacam. Exemplos deste processo de desenvolvimento da alegoria são o "chastel as Puceles" descrito no *Besant de Dieu*, poema didáctico em verso da autoria de Guillaume le Clerc de Normandie, que o redigiu em Inglaterra em 1226 ou 1227,¹⁵ ou o *Chastel périlleux*,¹⁶ tratado do século XIV que Robert le chartreux escreveu para a sua prima Rose, freira em Fontevraud.

No que respeita ao poema anglo-normando, a ausência de uma glosa que esclareça o sentido da alegoria, que a analogia castelo-alma não explica cabalmente, torna precária a decifração. O castelo propriamente dito não é objecto de qualquer descrição, a qual é substituída pela discriminação das virtudes que o habitam, entidades personificadas cujas acções são relatadas sob o modo iterativo. Note-se, porém, que as virtudes não relevam apenas do campo religioso e moral, mas também do domínio cortês,¹⁷ o qual fornece o modelo de hospitalidade utilizado na representação: a descrição incide no bom acolhimento (refeição, dormida) que espera quem escolheu a áspera via que conduz ao castelo, em lugar do caminho aprazível que leva à cidade do Orgulho.

Da sequência em análise, retenho, de momento, dois dados:

1. o radical antagonismo que, desde os primórdios da criação do mundo, opõe, em guerra aberta, o "chastel as Puceles" e a cidade habitada pelos vícios:

Icest chastel dont jeo vus cont
Des le commencement del mond
A guerre contre une cité
Que Orgoil tient en hérité, (vv. 1809-1812)

15 *ije Besant de Dieu de Guillaume le clerc de Normandie*, Pierre Ruelle, ed., Bruxelles, Editions de l'Université de Bruxelles, 1973. A descrição do "chastel as Puceles" ocupa os vv.1790-1894.

16 *Le Chastel périlleux. A Critical Edition and Study*, Soror Marie Brisson, ed., Salzburg, Institut für Englische Sprache und Literatur, 1974 (2 vols.; a edição do texto consta do segundo). A tradução portuguesa medieval deste tratado, realizada a partir de uma ampla refundição da obra original, foi objecto de tradução recente: *Castelo Perigoso*, Elsa Maria Branco da Silva, ed., Lisboa, Colibri, 2001.

11 "Cortéis" é o adjectivo utilizado, por diversas vezes, para qualificar o carácter positivo das suas acções: cf., por exemplo, vv.1852 e 1872.

2. a finalidade do texto, a conversão a um ideal de *contemptus mundi*, simbolizada pelo abandono da cidade do Orgulho e a integração na morada das Donzelas:

Por cest chastier et reprendre
 Qu'en tante guise vei mesprendre
 Ai jeo cest liveret comencié
 Dont aucun serra avancié,
 Si Deu plaist, qui lire l'orra,
 Qui la cité reneira
 E irra servir les Puceles,
 Qui sont amiables et beles, (vv.2043-2050)

Os dois pólos em oposição representam, deste modo, em termos abstractos (o ensinamento pretende ser universal), a tensão entre vícios e virtudes que desde os primórdios dos tempos ameaça a alma humana, sem que, no entanto, o conflito aí se localize. O combate, cujo relato, aliás, a obra de Guillaume omite, tem lugar entre os dois grandes princípios, o bem e o mal - Deus e o diabo:

Encontre un bien que Deus sema,
 Qui trestuz les biens enseigna,
 Li diables sema dous mais
 Ou treis ou quatre criminails, (vv.1773-1776)

Apesar do diferente conteúdo do *Besant de Dieu*, creio aperceber, na descrição dos dois grandes inimigos em confronto, reminiscências da estrutura das psicomachias. Como na *Psychomachia* de Prudêncio, as alegorias explicam-se "par le monde extérieur de l'histoire [du salut]", e não (ou ainda não) "par le monde intérieur d'un individu donné".¹⁸

Fica, todavia, por esclarecer a significação que o texto atribui ao castelo das Donzelas, bem como à sua exacta antítese, a cidade do Orgulho. Tenha-se em conta que ambos se acham no termo de um trajecto, penoso, no primeiro caso, fácil, no segundo, surgindo, pois, como recompensa ou punição por opções de vida divergentes que, em consonância com o ideal de *contemptus mundi* que informa o sentido moral e espiritual do texto, podemos entender como a renúncia ou, pelo contrário,

¹⁸ Hans Robert Jauss, "La transformation de la forme allégorique entre 1180 et 1240: d'Alain de Lille à Guillaume de Lorris", in Anthime Fourier, ed., *L'Humanisme médiéval dans les littératures romanes du XII^e au XIV^e siècle. Colloque organisé par le Centre de Philologie et de Littérature Romanes de l'Université de Strasbourg du 29 janvier au 2 février 1962*, Paris, Klincksieck, 1964, pp. 108-144; cf. p. 114.

o apego aos bens terrenos. Indícios contraditórios tornam, contudo, difícil decidir se a retribuição tem lugar ainda neste mundo ou apenas no outro e impedem que se atribua um sentido unívoco ao castelo. Neste sentido, o castelo tanto poderá designar o galardão no além da morte, como o deleite da contemplação que recompensa a abdicação dos prazeres efémeros, retribuição reservada, em qualquer caso, àqueles que inteiramente praticam vida virtuosa e se consagram ao serviço de Deus.

Em conclusão, diria que, no *Besant de Dieu*, importa menos a correlação termo a termo dos elementos da alegoria e dos respectivos equivalentes, que, aliás, o texto não explicita, do que a sua função global na representação de realidades espirituais, no quadro da doutrina do *contemptus mundi*.

Bem mais complexa, mas também bem mais clara, é a alegoria do castelo no *Chastel périlleux*. Este significa duas realidades distintas que técnicas da exegese sagrada colocam em íntima correlação: a Virgem e a alma ou o coração humano.

A maneira de um sermão, o *Chastel périlleux* abre com a citação do já referido versículo do Evangelho de S. Lucas. Apenas a primeira parte é citada (em latim, como no sermão), pois apenas importa a interpretação segunda, figurai, a dar ao castelo; e uma vez que o texto é dedicado a uma freira, só a vida contemplativa será considerada. O castelo é, assim, apresentado desde o início como símile da Virgem:

"Intravit Jhesus in quoddam castellum." Luce Xmo Ceste parole est escripte en l'Euvangile Saint Luc, laquelle parole est exposee par figure de la tres douce Vierge Marie, mere Nostre Seigneur Jhesu Crist, car ce fu un chastel tres bien garni du fossé d'humilité, du mur de virginité, du privilege de toutes vertus et d'abondance de toutes grâces, (p. 236)

As analogias entre a realidade sensível e a realidade espiritual são aqui enunciadas sob uma forma tópica, cujo esquematismo se torna evidente quando se compara este trecho com a larga descrição do castelo da alma que ocupa a segunda parte do texto (pp. 311 ss.). Este motivo associa, como vimos em relação ao *Château d'amour* de Robert Grosse-teste, a alegoria do castelo à alegoria da casa e ao tema da hospitalidade: o castelo /a Virgem é morada de Cristo: "Ce glorieux chastel trouva le Roy de gloire si plaisant et si delicieux, qu'il ot grant désir de lui hebergier et demourer en ce chastel [...]" (p. 236)

A partir desta primeira interpretação, frère Robert deduz uma outra: a fortaleza significa, num plano segundo de interpretação, a alma (ou o coração) do ser humano que, seguindo o exemplo da Virgem, deverá

reforçar as suas defesas com as virtudes de modo a proporcionar igualmente uma morada ao Senhor. A imagem que consubstancia a união da alma a Cristo é agora, não a da maternidade, mas a do enlace espiritual:

Et pour ce, douce cousine, que glorieuse chose est d'ensuir l'exemple de ceste dame douce et glorieuse, pour ce ay je propos, a l'aide de Dieu, de vous enseigner de si petit sens que Dieu m'a donné, a faire et a fonder de vous et de vostre cuer un chastel si fort contre les ennemis et si bel et si bien garni par dedens, que le doulz roy Jhesu Crist, vray espoux des saintes ames et des bonnes nonnains, y daingne habiter et demeurer délicieusement [...]. (p. 237)

Perfeita em razão do papel de Mãe do Deus-homem que lhe foi desde sempre atribuído na historia da salvação, Maria não precisa de purificar a sua alma para poder acolher Cristo: o "glorieux chastel" que é a Virgem acha-se edificado como fortaleza inexpugnável de todas as virtudes de uma vez para sempre. O mesmo não se passa, porém, com o ser humano pecador, que tem pela frente um árduo combate contra as tentações que, não apenas os vícios, mas as próprias virtudes, suscitam. Espera-o, em consequência, um labor penoso até conseguir, à maneira da Virgem, fazer da sua alma um castelo que seja digno de acolher o Filho de Deus. A figura do castelo virá, assim, coroar, na segunda parte, o sucesso na aplicação dos princípios de conduta moral e espiritual precognizados ao longo da primeira; será aí objecto de uma ampla descrição, na qual cada um dos elementos arquitecturais representa uma virtude duramente conquistada, que permitirá à alma humana (à freira destinatária do texto) armar-se para melhor se defender dos ataques dos vícios, ao mesmo tempo que vai construindo a morada de Cristo. O castelo alegórico funciona em pleno no *Chastel périlleux*.

Os textos franceses que tenho vindo a analisar são dominados por uma firme intenção didáctica, a qual, como nota M.-D. Chenu, conduz à redução da tensão entre simbolizante e simbolizado (do hiato entre a realidade sensível e a realidade espiritual) e à utilização das imagens concretas como matéria para instrução.¹⁹ A alegoria passa a ter uma função essencialmente explicativa, visa a clareza do ensinamento: não é um signo críptico, mas um signo elucidativo. Daí a larga amplificação do comentário que, de acordo ainda com M.-D. Chenu, submerge a significação.²⁰ São evidentes outras consequências. Importa-me, sobretudo, sublinhar que, apesar de o tratado do monge cartuxo não perder a refe-

¹⁹ *Op. cit.*, p. 181.

²⁰ *Op. cit.*, p. 190.

rência directa ao texto bíblico, que algumas das obras de devoção que anteriormente analisei deixam cair, dificilmente se pode falar de alegoria, na acepção técnica que esta noção tem quando aplicada à exegese das Sagradas Escrituras, a propósito do *Chastel périlleux*. A escrita de frère Robert tende, na verdade, a construir uma vasta estrutura analógica para a qual o texto evangélico fornece apenas o ponto de partido: a brevíssima frase bíblica - "et ipse intravit in quoddam castellum" -, isolada do contexto em que se inscreve no Evangelho de Lucas, dá lugar a uma comparação circunstanciada que, reduzindo a complexidade da estrutura de sentido que informa a exegese sagrada, é sobretudo devedora para com processos da arte retórica. Recordo, nesta perspectiva, que a *descriptio* corresponde a uma figura de *amplificado*, técnica de dilação do discurso que Geoffroi de Vinsauf inclui na *dispositio*. Segundo as *poetriae* medievais, no entanto, a figura corresponde a um modo de expressão verbal que em nada afecta o conteúdo comunicado. E, pois, substituída pela decifração (pelo discurso da glosa), que a elimina.

Numa outra perspectiva, porém, dever-se-á ter em conta que o castelo como símile da alma tem, como expus acima, origem no referido versículo de Lucas. Ora, a explicitação da origem bíblica da figura reintroduz, neste texto essencialmente didáctico, a questão da natureza profunda, secreta, misteriosa, das coisas, bem como da própria ordem do mundo, que Chenu associa ao símbolo mas, como referi, não à alegoria, em virtude dos propósitos pedagógicos que, em geral, informam esta última.²¹ A definição de cada um destes conceitos, herdeira de uma longa tradição cujos pressupostos (e preconceitos) a crítica recente tem vindo a denunciar, é, obviamente, contestável. O próprio *Chastel périlleux* evidencia a inconsistência desta dicotomia: de facto, a alegoria que faz da Virgem figura da alma do bom cristão não é apenas moral, mas também tipológica, quer dizer, Maria não é apenas uma personagem modelar mas, na sua realidade histórica, prefigura a meta almejada por cada ser humano no seu trajecto, simultaneamente paradigmático e individual, em direcção à perfeição das virtudes. Pelo menos na representação que dele dá o *Chastel périlleux*, a alegoria do castelo oferece, assim, um exemplo elucidativo de uma hermenêutica produtora de um discurso inédito.

21 *Op. cit., passim.*