

# ACTAS DEL VI CONGRESO INTERNACIONAL DE LA ASOCIACIÓN HISPÁNICA DE LITERATURA MEDIEVAL

(Alcalá de Henares, 12-16 de septiembre de 1995)

Edición a cargo de  
José Manuel Lucía Megías

## TOMO II



Servicio de Publicaciones  
Universidad de Alcalá

1997

Quedan reservados todos los derechos, ni parte ni la totalidad de este libro puede ser reproducido por cualquier medio, ya sea mecánico o electrónico, sin el permiso de los editores.

Comité Organizador:

Carlos ALVAR  
María del Carmen FERNÁNDEZ LÓPEZ  
Sonia GARZA  
José Manuel LUCÍA MEGÍAS  
Joaquín RUBIO TOVAR  
Pedro SÁNCHEZ-PRIETO BORJA  
María Jesús TORRENS

En la edición de *Las Actas del VI Congreso Internacional de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval* han colaborado Pedro Sánchez-Prieto Borja, Joaquín Rubio Tovar, M.<sup>a</sup> Carmen Fernández López, M.<sup>a</sup> Jesús Torrens y Paciencia Talaya.

© Anónimas y colectivas  
© Universidad Alcalá  
Servicio de Publicaciones

I.S.B.N. (Obra completa): 84-8138-207-8  
I.S.B.N.: (Tomo II): 84-8138-209-4

Depósito Legal: M-29892-1997

Imprime: Nuevo Siglo, S.L.

## O ORTO DO ESPOSO E AS TEORIAS INTERPRETATIVAS MEDIEVAIS<sup>1</sup>

Ana Maria Machado  
Universidade de Coimbra

1. O prólogo do *Orto do Esposo* (obra anónima, de índole moral e ascética, escrita entre 1385 e 1417<sup>2</sup>) equaciona um dos problemas que a hermenêutica cristã debateu ao longo das suas diversas fases (dos primórdios do cristianismo e da patrística à exegese medieval propriamente dita): a relação da nova religião com o património cultural da Antiguidade e com a literatura profana que entretanto se vai produzindo no período medieval.

Instigado por uma «companheira de casa diuinal» a escrever «hũ liuro dos fectos antygos e das façanhas dos nobres barõees e das cousas marauilhosas do mũdo e das propriedades das animalias», o compilador, também ele monge, contra-propõe «este liuro das cousas cõteudas ãnas Escripturas Sanctas e dos dizeres e autoridades dos doutores catholicos e de outros sabedores e das façanhas e dos exenplos dos sanctos homẽes. E cõ esto» *mesturou* «as outras cousas que» ela lhe *demandou* (pp. 1-2). Este discurso inaugural cria no receptor uma expectativa que na realidade não se cumpre. A primazia que parecia conferir-se à ortodoxia das leituras que «acendem a uõõtade pera o amor de Deus» cede lugar a uma significativa recolha de narrativas extraídas dos «liuros das sciencias segraaes [que] alomeam o ãtendimẽto», inicialmente quase rejeitados (p. 1) e,

<sup>1</sup> Este trabalho foi apoiado pelo Instituto Camões e pela J.N.I.C.T. através do Programa Lusitânia.

<sup>2</sup> B. Maler deduz o termo *a quo* da redacção a partir das referências do autor aos «poucos anos» passados «depois da morte delrey dom Fernando» (1956, I: 251-2 e III: 17). O termo *ad quem* foi também estabelecido pelo editor, em função da anterioridade do primeiro tratado relativamente à pregação sobre o nome de Jesus, de S. Bernardino de Siena, iniciada em 1417 (p. IX). A partir de agora, em relação ao 1º vol. indico apenas o nº da página.

pouco depois, admitidos a título de «mistura» (p. 2). De facto, a acreditar na contagem de Frederick G. Williams, 53% dos *exempla* do *Orto do Esposo* são de teor religioso contra 47% estritamente seculares (1968: 207).

O ligeiro predomínio da temática religiosa não deixa de traír uma real sedução que o universo profano e pagão sempre exerceu nos autores cristãos<sup>3</sup>, apesar dos renovados alertas contra as tentações do intelecto, mais perigosas que as da carne.

2. No seu movimento de expansão o cristianismo tivera de enveredar pela via do universalismo, não se confinando ao ambiente judeu em que surgira. O apóstolo Paulo protagoniza precisamente essa necessidade ao pregar aos gentios que, alheios à tradição judia, ofereceriam menor resistência à nova leitura das escrituras hebraicas. E o compilador do *Orto do Esposo* não deixa de o demonstrar tanto na referência à famosa pregação no Areópago de Atenas (Act 17:22-34)<sup>4</sup> como quando, a propósito da necessidade de constância na leitura, evoca uma passagem dos *Actos dos Apóstolos* (8: 26-40) em que um eunuco etíope lia Isaías sem entender o seu alcance; seguindo uma interpretação figural -no sentido de profecia em acto (Auerbach, 1993: 9)- o apóstolo Filipe «preegoulhe Jhesu Christo» a partir do versículo obscuro e baptizou-o (p. 46).

À radical intolerância dos cristãos face ao culto dos ídolos e à consequente vaga de perseguições e martírios, sucedera um período em que o diálogo cultural se tornara urgente, uma vez que a nova religião já não visava apenas pobres e humilhados e se confrontava agora com cristãos cujo nível cultural impedia uma rejeição maciça da formação adquirida. O próprio St<sup>o</sup>. Agostinho (*De Doctrina Christiana*, II: 40-60) se pronuncia pela sua utilização («a cultura dos pagãos não contém apenas ficções supersticiosas, que o fiel, libertado por Cristo do cativo absoluto, deve considerar com absoluta abominação, contém também disciplinas liberais, completamente aptas ao serviço da verdade, bem como certos preceitos morais extremamente úteis; podem mesmo encontrar-se aí certas verdades relativas ao culto do Deus único» (Gusdorf, 1988:56-8)<sup>5</sup>) num discurso que também o *Orto do Esposo* irá ecoar.

Como consequência, ao longo do processo de implantação do cristianismo assiste-se à alteração do modelo hermenêutico. Se a filologia alexandrina (séc. III a.C.) se preocupava com a inserção do texto no seu contexto e a essa luz esclarecia os seus sentidos, eliminando a distância documento-leitor, numa atitude de clara exegese (no seu verdadeiro sentido etimológico de movimento de entrada na intenção do texto) (Pépin, 1975:291), a hermenêutica cristã faz tábua rasa da inteligibilidade crítica para introduzir na(s) obra(s) o sentido da salvação. Opera-se uma transferência do texto do

<sup>3</sup> A este propósito H. Lubac cita a esclarecedora formulação de Jean Leclercq: «les moines du moyen âge ‘cherchaient une utilité’ dans leur étude des classiques et [...] néanmoins, s’ils en ont transcrit les textes, ‘c’est simplement parce qu’ils les aimaient’» (*L’amour des lettres*, 103-131). E acrescenta «Car l’utilité qu’ils cherchaient n’était pas autre, dans le cas des écrivains, que celle de la beauté littéraire, et, dans le cas des penseurs, celle de la vérité contenue -retenue captive- dans leur pensée. Beauté et vérité n’était donc ‘utiles’ qu’à la condition d’être d’abord goûtées, aimées en elles-mêmes» (1959: I, 69).

<sup>4</sup> *Vid. infra.*

<sup>5</sup> Tradução minha a partir da versão de Gusdorf.

quadro mental do redactor para o do leitor, numa total abolição das diferentes temporalidades. Ao monismo de sentido perseguido pelo Museu de Alexandria sucede-se o postulado da pluralidade de sentidos. O intérprete manipula o texto em função da doxa (o alvo da projecção) em que o novo sujeito se inclui. No caso do cristianismo é a história da salvação que define as regras interpretativas a aplicar.

Este pressuposto condicionará de tal forma a hermenêutica medieval que Nietzsche lhe chega a recusar o simples desejo de compreender o que diz o autor (Gusdorf, 1988: 21). Os limites de interpretação que a Idade Média se impõe estão determinados pela mundividência cristã. E o seu universo de crenças é estabelecido pelas Sagradas Escrituras cuja compreensão é regulada por essa mesma doutrina, num verdadeiro círculo hermenêutico: compreender para crer e crer para compreender (Ricoeur, 1969: 381). Concomitantemente, a legitimação de um autor pagão passa pela viabilidade da injeção de um sentido profético, ou pela possibilidade de exprimir uma verdade consentânea com a moral vigente. Por seu turno, a literatura profana medieval encontra a sua aceitação se passível de interpretação alegórica (tanto na modalidade de *allegoria in verbis* como de *allegoria in factis*) (Srubel, 1975) ou moral.

A leitura que o Cristianismo faz do Antigo Testamento, e que o Novo manifesta sobretudo nos Evangelhos e nas Epístolas de S. Paulo, busca um sentido unitário para os dois macrotextos, ao mesmo tempo que procura no texto sagrado um guia para a sua conduta terrena. O carácter determinador das Escrituras na vida do cristão explica a especial atenção dada à *lectio divina* na educação monástica e na dos responsáveis pela formação cristã.

3. O III livro do *Orto do Esposo* apresenta precisamente uma selecção de *Falamentos dos proveitos e condições da Santa escritura e de como deve ser lida e ensinada*, conforme se lê na epígrafe. Este programa permite ao compilador passar em revista as principais questões que a exegese bíblica desencadeou, desde os limites à compreensão humana, passando pela criação de uma hierarquia de saberes, pelo tipo de recepção (deleitosa ou salvífica) a que os textos obrigam, ou ainda pelos critérios de legitimação / rejeição literárias e pela doutrina dos quatro sentidos. Estes são alguns dos itens que me proponho abordar, articulando os informes colhidos neste livro com a tradição interpretativa cristã.

A exclusividade de um apartado estritamente dedicado à leitura das Escrituras, quando o pedido inicial tinham sido obras de lazer e entretenimento - «pera leeres e tomares espaço e solaz ãnos dias en que te cõuem cessar dos trabalhos corporaees» (p. 1)-, permitirá supor<sup>6</sup> (sem invalidar o que atrás se disse sobre a relação numérica entre

<sup>6</sup> Se a motivação não corresponder a um tópico, conforme alude Maler pensando no *Castelo Perigoso* (1964, III: 22). Poder-se-ia tratar de um lugar-comum, mas não é certo que tenha sido sugerido por este tratado -primeiro dos sete refundidos por Fr. Roberto, monge cartuxo, provavelmente Fr. Robert de Saint-Martin († 1388). Apesar de a refundição se ter concluído em 1368, não há dados que confirmem que a tradução portuguesa presente em dois códices alcobacenses (CCLXXVII/199, da primeira metade do século XV, e CCLXXV/214, incompleto, de finais de Quatrocentos ou início de Quinhentos) seja anterior. Aliás, a tradução do livro inicial não segue já o original (dirigido a uma irmã Rose do mosteiro de Fontevrault), mas sim um manuscrito desconhecido, que adapta o inicial a um público de *seculares e religiosos*. A única hipótese seria a de o Autor anónimo do *Orto do Esposo* ter conhecido o *Chateau Perilleux*. V. *Biblos*, Lisboa, Editorial Verbo, I (1995), s. v. *Castelo Perigoso*.

os dois tipos de literatura) que se dirige a um público monástico que necessita de ser estimulado para a leitura, respondendo talvez ao que F. Vandenbroucke (1966), num artigo sobre a *lectio divina* nos mosteiros beneditinos e cistercienses, apontava como sendo uma cultura deficiente e pouco sensível ao estudo teológico. A ser assim compreende-se que se aproveite a estrutura utilizada nos demais livros para ilustrar com casos práticos o modo como se devem ler, comentar e seguir as Sagradas Escrituras, em conformidade, aliás, com a tese demonstrada num dos exemplos: um bispo «muy leterado e muy sotil» foi enviado converter os ingleses, mas de pouco serviu a sua «leteradura», pelo que foi substituído por outro que não sendo «tã leterado, [...] era mais percebydo e usaua de exenplos e de parauoas» (p. 73)<sup>7</sup>.

No *Orto do Esposo*, na sequência da apresentação de uma tese, procede-se à sua corroboração mediante *auctoritas* e *exempla* ou outras formas de narrativa breve. Adoptando para a tessitura geral do livro III o *Diadema monachorum* de Esmaragdo (primeira metade do séc. IX) e a *Expositio super regulam b. Augustini episcopi*, de Humbert de Romans (c. 1200-1277)<sup>8</sup>, o autor anónimo ilustra os postulados que vai expondo com breves histórias e informações de teor enciclopédico retiradas destas e de outras fontes -*Legenda aurea*, de Jacques de Voragine, *Vitae Patrum*, Bíblia, *De studio legendi*, de Hugo de Saint-Victor, *Disciplina clericalis* de Pedro Afonso, entre outras (Maler, 1964, III: 19-21).

De uma forma relativamente amena e um pouco tautológica, não fossem o pedagogismo e o didactismo preocupações fundamentais, a apologia da leitura das Sagradas Escrituras do livro terceiro do *Orto do Esposo* enuncia postulados básicos da hermenêutica cristã que, embora testemunhados em textos posteriores da nossa literatura vernácula<sup>9</sup>, em nenhum acusam uma explanação tão sistemática e ilustrada.

4.1. Começando pela *lectio divina*, encontram-se nesta secção recomendações sobre que tipo de livros se devem ler sem todavia se precisar de que obra ou autor se trata. Esta é, aliás, uma atitude comum aos restantes escritos que contêm orientações de leitura, exceptuando, é claro, a *Regra de S. Bento* (de cuja tradução se conservam três

<sup>7</sup> Sublinhado meu. Este exemplo -atribuído a Beda, embora não se encontre entre os seus escritos-repete-se no livro IV, p. 239 (Maler, II: 56).

<sup>8</sup> Na indicação de uma das fontes para a argumentação do livro III, Maler refere a *Expositio regulae S. Benedicti* (1964, III: 19), atribuindo-a a Humbert de Romans; parece-me tratar-se de uma confusão com a obra homónima de Esmaragdo. O texto aqui seguido pelo compilador do *Orto* é o que indico no corpo do trabalho. Aliás, o próprio Maler o refere na página seguinte como fonte geral para as referências enciclopédicas e para os *exempla* relativos à história antiga e medieval.

<sup>9</sup> No *Leal Conselheiro* (1428-38) de D. Duarte, o capítulo 94, integralmente dedicado à forma como «se deve leer per os livros dos avangelhos, e outros semelhantes, pera os leerem proveitosamente» (Piél, 1942: 348), condensa os postulados hermenêuticos presentes na obra de que me ocupo. Também no Prólogo deste tratado e no do *Livro da Ensinança de bem cavalgar toda sela* se reiteram conselhos de leitura afins, agora apenas relativos a «livros dalgũa sciencia ou enssynança» (expressão usada nesta obra, p.3). Também no Prólogo da tradução da *Vita Christi* de Ludolfo de Saxónia (concluída em 1445) e nos primeiros capítulos (1-5 do livro I), da tradução que Fr. João Álvares fez da *Imitação de Cristo*, de Tomás de Kempis (anterior à impressão original, de 1471, talvez em 1467) se concede particular relevo à leitura do evangelho de Cristo.

manuscritos alcobacenses) que, entre os livros edificantes a ler depois das completas, menciona «ho liuro das colações ou das vidas dos padres santos» e, em relação às Sagradas Escrituras, recomenda de forma peremptória: «nõ leam o liuro dos reis nõho genesis. por que ha os entendymentos fracos. nõ seeria proveitoso ã tal ora. ouuir esta escriptura. Mais enas outras oras sejã leudos» (Vasconcelos, 1918: 125).

Esta forma de obviar à *emfirmidade spiritual* manifestada perante a dificuldade dos textos é igualmente abordada pelo autor anónimo, embora não propriamente em relação a um livro de exegese problemática, como acontece, por exemplo, na carta de Jerónimo a Laeta para a educação da sua filha, em que se descreve um ciclo elementar de leituras que inclui os Salmos, os Provérbios, o Eclesiastes, o Livro de Job, os Evangelhos, os Actos dos Apóstolos, as Epístolas e só depois o Cântico dos Cânticos<sup>10</sup>. No *Orto do Esposo* esta prevenção surge apenas como resposta a pecados de espírito, como a presunção de domínio do misterioso. Assim, o compilador aduz o exemplo (extraído do *De studio legendi* de Hugo de Saint-Victor) de «hũũ homẽ de boa uida [...] [que] leyxaua as escripturas simplizes e começou de leer e studar pellas [...] mais altas e mais escuras e aficar-sse emẽtender as figuras e os profundos sacramentos [...] en tal guisa que emcorreo em error [...] Mais foy-lhe demonstrado per reuelaçom que dally en diante [...] husasse a leer as vidas dos sanctos padres e pellas victorias dos marteres.» (pp. 40-41). A hagiografia surge assim numa posição ancilar em relação à hermenêutica do texto bíblico, do qual difere, entre outras razões, pela literalidade de sentido.

Outras leituras alternativas e respectiva motivação são consideradas em função de uma tipologia de leitor que o compilador alarga aos «mãcebos studiosos e emgenhosos», admoestando-os «que nõ ousem de seguir nehũs doutrinas senõ aquellas que husam ãna jgreya de Jhesu Christo»; «deve[m] [...] aprender e leer per liuros de doutrina moral» (p. 64). À frente, expõe os benefícios da «doutrina das Sanctas Scripturas e outras sciencias que aderençam o homẽ pera a Sancta Scriptura» e permitem «cauidar-se da sciencia carnal e diabolica e terreal e das outras sciencias mũ danaaes [...], porque taees sciencias liberaaes [...] nõ dam saude», nem tão pouco as «sciencias dos gentiies» (p. 65).

A relevar esta dicotomia de saberes antagónicos, ilustra-se a expressão do interdito com exemplos dissuasores, concentrados na literatura pagã: Hugo de Saint-Victor é assombrado em sonhos por serpentes uivando sobre a sua cabeça, por ler um livro de Varrão sobre os costumes dos gentios. Ou ainda o caso do bispo que, por ler Terenciano, lhe apareceu «o filosafo gentil» sob o aspecto de «homẽ muy espantoso», querendo-o «beyar; o bispo ouue muy gran temor de o roer cõ seus dentes, que auia muy espantosos» e prometeu «a Deus que [...] nõ leese pellos liuros dos gentiis nõ os teuesse» (p. 74).

O mesmo tipo de exclusão é dirigido aos amadores da lógica. Num passo retirado da *Legenda aurea* de Jacques de Voragine (Maler, 1956, II: 37-8), narra-se a visão do castigo infernal de um escolar, sintomática da supremacia da «religiom» em relação ao «segle» e ao «som cloax» dos «argumẽtos de losica, que chamã sofismas» (p. 52). Quase no final do livro III, um outro exemplo de origem bem mais remota - Cassiodoro, *Historia tripartita* (Maler, 1964, III: 58)-, testemunha igual postura censória: no Concílio

<sup>10</sup> Ep. 107, *Patrologia Latina* 22, 876. Citado por Vandenbroucke, 1966: 270.

de Niceia, «estauõ [...] muytos [...] disputando per sciencia de logica<sup>11</sup> [...] E hũ dos cõfessores leygos, que era simplez [...] disse: [...] Jhesus Christo e os seus apóstolos nõ nos õsinarõ arte de logica nõ õganamẽto uãõ de palauras» (p. 77). Mário Martins vê nestas e noutras referências do *Orto do Esposo* ao culto da argumentação um olhar crítico da época aos «abusos da escolástica» (1959: 44).

Algumas destas restrições são todavia abolidas quando se trata de leitores aptos a rentabilizar a mensagem dos autores pagãos. E esta solução de compromisso é formulada expressivamente com uma locução concessiva: «como quer que nõ deue homẽ leixar e desprezar as Sanctas Scripturas e leer e studar pellas scripturas dos liuros dos filosofafos gentiis, pero aquelles que som muyto perẽccentes pera esto podem leer e studar pellos liuros dos filosofafos gentiis pera defenssom da fe que elles empunã [...], pera lhe saberẽ responder [...] e outrossy pera destruir os errores delles com as uerdades delles meesmos, [...] porque muytas cousas ha ãnos liuros dos filosofafos que vallem muyto pera confirmaçom da nossa fe» (p. 67). Nesta conciliação de saberes<sup>12</sup> ecoa a anteriormente defendida por autoridades como Santo Agostinho (v. g., no passo *supra* citado) ou S. Jerónimo.

Com este reconhecimento prende-se a questão da origem e hierarquia dos saberes, também aqui contemplada. Logo no segundo capítulo se enuncia o postulado mais determinante da hermenêutica medieval: «A Sancta Escripura contem em si toda a sabedoria» (p. 40)<sup>13</sup>, corolário das citações do *Eclesiástico*, invocadas implícita e explicitamente no capítulo 11: «de Jhesu Christo saaem e nacem todalas sabedorias», a recordar o versículo inaugural daquele livro, e «Fonte de sabedoria he o verbo de Deus em altezas» (1: 5). Embora com variantes, estas fórmulas condensam duas ideias opostas -Deus ilumina todo o homem e toda a luz parte do Livro santo- susceptíveis de favorecer e estimular o estudo das ciências humanas e divinas, no primeiro caso, ou de constituir um bloqueio ao desenvolvimento, no segundo (Lubac, 1959, I: 77). A *auctoritas* invocada para corroborar a primazia do texto bíblico é elucidativa acerca da alternativa perfilada: admitindo que «qualquer cousa que o homẽ aprender fora da Sancta Escripura, se cousa he danossa que empeeça, aly achara per que seya condẽnada, e sse cousa he proueytosa, emna Sancta Escripura a achara» (p. 40), Santo Agostinho sublinha os limites que este texto impõe não só à interpretação de toda a literatura, mas à própria cosmovisão cristã.

E se a Escripura é fonte de toda a erudição, a teologia será fatalmente a *regina artium*. Seguindo Humbert de Romans, o compilador esclarece: «muytos ha hi que pensam que ãna sciencia da filosofia ha mayores cousas e milhores que aquello que ellas som, e, depois que a sabem, nõ lhes parece nehũa cousa em cõparaçom da theolusia» (*ibid.*).

Com algum sincretismo hermenêutico, quase inevitável nas compilações, o *Orto do Esposo* reúne no mesmo livro manifestações de abertura e de controlo perante a diferença cultural. Se a versão do *Pentateuco*, designada *Septenta*, que o «rrey gentil» Ptolomeu

<sup>11</sup> No original latino é designada dialéctica.

<sup>12</sup> O autor anónimo segue Humbert de Romans (Maler, 1956, II: 50).

<sup>13</sup> Citando Santo Agostinho, precisa ainda que em Deus «he a fysica [...] a filosofia [...] [e] a logica» (*ibid.*).

Soter encomendou a setenta judeus<sup>14</sup>, traduz a interconexão entre a cultura grega e a judaica, esta prova de isenção filológica não é valorizada pelo autor português, mais preocupado em demonstrar o papel determinante do Espírito Santo no trabalho dos tradutores. Por seu turno, a atitude do apóstolo Paulo atrás mencionada assinala já uma profunda mutação hermenêutica: interpretando *a posteriori* o «deus não conhecido» a que «os da cidade de Atenas fizeram hũ altar» como o «uerdadeyro deus» (p. 68), S. Paulo introduz o sentido da salvação no universo do helenismo, mobilizando as suas manifestações culturais e cultuais em prol da Nova Lei. Escorado neste novo cânone interpretativo, o autor do *Orto do Esposo* permite-se seguir as manipulações exegéticas que, durante milénio e meio, forneceram um novo rumo à hermenêutica.

4.2. Em conformidade com a indicação da epígrafe, o livro III fornece também informações sobre o modo de ler<sup>15</sup>. A ausência de referências ao tipo de leitura permite supor que se trata de um exercício privado e, porque não há alusões a uma determinada postura, talvez silencioso. Contrariamente ao que acontece na *Regra de S. Bento*, não se menciona a leitura articulada em público a cargo do «domaairo» -o semanal (Vasconcelos, 1918: 23). Ali, o ênfase é colocado na imprescindível lentidão, na necessária repetição do exercício e no carácter nocivo da pluralidade de leituras simultâneas- fazem a «alma mouidiça» (p. 53). Na insistência na leitura perseverante como factor de renovação de saber, o compilador actualiza o comportamento que Santo Agostinho confessa na primeira pessoa: «Tanta he a profũdeza e a alteza das letras dos christãos que senpre em ellas aproueytaria e acharia que apreghender cada dia» (p. 48)<sup>16</sup>. Igual postura é perpetuada, *v. g.*, em autores como S. Gregório Magno, ou em compilações como o *Florilégio* de Taio (Mattoso, 1982: 330).

A não cumprir estes ditames, compromete-se o recurso à memória natural, inviabilizando, a nível mediato, a meditação e favorecendo a perniciosa ociosidade de pensamento.

Este tipo de recomendações permitirá talvez deduzir alguma rudeza do público a quem o *Orto* era dirigido<sup>17</sup>. Recorde-se que, embora o destinatário preferencialmente visado tivesse sido a «jrmãã» espiritual, o compilador esclarece que a obra se adequa igualmente aos «[homẽes] de qualquer condiçom»; na enumeração inclui o «rude», o «sages», o «tybo», o «fraco», o «ẽfermo», o sãõ, o «cansado», o «ffamiinto», o «estudioso», o «enfadado», o «simpliz» e o «triste» (pp. 2-3).

A par da apologia e do incentivo à leitura, encontra-se o estímulo à oração. Apesar da menor atenção que lhe é consagrada, a sua importância supera a daquele exercício

<sup>14</sup> De acordo com a lenda, também seguida pelo autor de *Orto do Esposo* (p. 43), a tarefa, executada apenas no reinado seguinte (285-343), envolveu 70 judeus durante 70 dias (Gusdorf, 1988: 36). O compilador português não refere o número de dias.

<sup>15</sup> M. Martins trata alguns aspectos em «Do *Horto do Esposo* e da maneira de ler» (1979).

<sup>16</sup> O autor cita a Epístola 137 de Santo Agostinho, na esteira de Humbert de Romans, embora este último não mencione o título da obra (Maler, 1956, II: 36).

<sup>17</sup> O artigo de Vandenbroucke demonstra a medíocre preparação teológica dos monges cistercienses e beneditinos da baixa Idade Média (1966: 274).

intelectual, conforme testemunham as *auctoritas* (Esmaragdo, Humbert de Romans) e o *exemplum* do Papa Celestino (pp. 70-72). A fórmula «quando oramos, entom falamos cõ Deus, e, quando leemos, entom fala Deus connosco» (p.45), copiada de Esmaragdo, tinha e teria -como o *Orto* documenta- uma vasta fortuna.

Relativamente ao binómio leitura contemplativa *versus* leitura moral, parece observar-se a situação que Vandenbroucke apresenta como característica da baixa Idade Média: «l'écriture [...] est l'objet d'une contemplation [qui] débouche dans l'action (ascèse, prière, et même zèle apostolique [...])» (1966: 278-9). De facto, apesar de Esmaragdo, uma das principais fontes para o livro III, preferir os excertos de Taio e de Santo Isidoro os quais evidenciam a dimensão contemplativa da leitura (Mattoso, 1982: 335), o compilador, numa manifestação de sincretismo talvez ditado pelas tendências da época, aduz outras que insistem nos aspectos morais. Citando «meestre Hugo» de Saint-Victor, apresenta a Sagrada Escritura como «o liuro da uida» (p. 75); noutro passo pugna pelo cumprimento dos «cõselhos de Jhesu Christo» (p. 52).

5. No domínio da hermenêutica do texto sagrado, o *Orto do Esposo* inaugura e encerra o livro sob análise com a expressão da inacessibilidade à compreensão total (caps. 1 e 15). Na esteira do *credo ut intelligam* de Santo Agostinho, apresenta o papel da fé como regulador da inteligência bíblica<sup>18</sup>. Esta verdade axial, que torna condenável toda a presunção de sabedoria, obriga o homem a entregar-se à bondade divina e confiar que Deus lhe dará o entendimento necessário à penetração na sabedoria possível. Nada deve esperar «da agudeza do seu ãgenho nã da sua soteleza nã do grande trabalho do seu studo mas cõfii da bondade de Deus e da piedade da oraçõ e da humildade de dentro do coraçõ» (p. 55). Ficam assim enunciadas algumas das condições de acesso ao texto bíblico. Virtude (p. 50) e libertação de «vicios e peccados carnaaes» (p. 56) constituem as restantes exigências anímicas da leitura que se pretende profícua. Da eficácia espiritual deste diálogo decorrerá a contemplação «dos sanctos segredos das Scripturas» com «os olhos do coraçõ» e, a um nível mediato, a correcção dos costumes e a protecção contra o saber pernicioso, recompensas morais da leitura.

Todavia, nem todos podem aceder aos segredos doutrinários. Numa citação indirecta do bispo de Hipona, enuncia-se tacitamente a diferença entre o sentido literal e o espiritual: «a maneyra do dizer, per que a Sancta Scriptura he scripta, todos podem chegar a elle [ao sentido histórico, portanto], mas muy poucos o podem trespassar» (p. 64). Seguindo a mesma autoridade, alude ainda à estratificação de leitores: «a Sancta Escripura com a sua alteza escarnece dos *soberuosos* e rretem con sua profundeza *aquelles que aficadamẽte e cõ uõõtade param m'etes ã ella*, e outrossy tem os *grandes* cõ a uerdade e cria os *paruos* cõ o seu gracioso falamẽto» (*ibid.*)<sup>19</sup>

Mas é no último capítulo que se concentram algumas das passagens bíblicas mais recorrentes no discurso teológico -no sentido que lhe atribui A. Compagnon (1979: 158)- medievo. A preocupação com a coerência semântica entre os dois testamentos e a

<sup>18</sup> Cf. p. 39.

<sup>19</sup> Sublinhados meus.

demonstração de um sentido escondido sob a superfície textual socorreram-se, desde Orígenes, da imagem do rolo escrito nas duas faces, referido tanto no Antigo como no Novo Testamento. São precisamente esses dois passos -respectivamente Ez 2:10, 3:1-2<sup>20</sup> e Ap 10:9<sup>21</sup>- que o compilador do *Orto* aduz na fundamentação da teoria do duplo sentido, formulada nos seguintes termos: «A Sancta Escripura he hũ liuro que contẽ si os segredos de Deus e he cuberto e çarrado cõ a cobertura de letra, ca defora, quanto ao sinplez *ssiso de letera*, he descuberto, e dentro he cuberto e çarrado segundo o *ẽtendimento spiritual*»<sup>22</sup> (p. 77).

Associada à necessidade de perscrutar o sentido oculto está a metáfora da mastigação. Prolongando as citações bíblicas, o autor recorre à sua paráfrase para renovar o conselho de uma leitura lenta, reflectida e propiciadora de meditação: «E este liuro deue homẽ tomar da mão de Jhesu Christo, rogando-o muy humildosamente e recebẽdo-o cõ grande desejo e *mastigãdo-o* cõ grande sabor e *corporãdo-o* ãna sua alma cõ grande feruor» (pp. 77-78).

Contrariamente ao que ocorre em outros guias de leitura não se assiste aqui à explanação da *quadriformis ratio*<sup>23</sup>. Em relação ao *Orto*, o autor diverge também na aliança da leitura repetida com a compreensão e memorização do sentido literal, a complementar ainda com a utilização propedêutica de literatura exegética como o tratado *De quaestionibus Veteris Testamenti*, de Santo Agostinho, ou as famosas *Etymologiae* de Isidoro de Sevilha.

Pelos constantes alertas contra o pecado de orgulho intelectual, e em sintonia com a hipotética falta de preparação dos destinatários da obra, parece-me possível que esta estratégia de silêncio relativa à articulação dos sentidos espirituais obedeça a um desejo de prevenir eventuais erros que espíritos mais incautos poderiam cometer<sup>24</sup>.

Antes de concluir, apenas uma breve referência à questão estética. Se por um lado se repudia a leitura das Sagradas Escrituras por puro deleite «ãnas palauras de Deus e ãnas suas obras [...] porque som marauilhosas», aconselhando que a verdadeira motivação deve ser a obtenção de «saluaçõ e saude da alma» e a possibilidade de dar testemunho de fé (p. 41), por outro, aquela restrição equivale a um reconhecimento de beleza estética, confirmado, aliás, quando se admite que «a natureza [...] posse em qualquer obra fremossa algũa careza» (p. 63). Trata-se de uma tópica recorrente sempre que se justifica a obscuridade de linguagem ou a ocultação deliberada de sentidos,

<sup>20</sup> Respectivamente, «Eu uy hũ liuro seelado, scripto dedentro e defora». E «Cume este liuro! E eu abry a minha boca e deu-me a comer daquele liuro».

<sup>21</sup> «Toma o liuro e cume-o e fara amargar o teu uẽtre, mas ãna boca sera doce asy como mel».

<sup>22</sup> Sublinhados meus.

<sup>23</sup> Vandenbroucke (1966: 269) cita um programa de formação teológica monástica, redigido por um monge anónimo do século XII (*Epistola anonymi ad Hugonem amicum suum*, PL 213: 713-8), em que se expõem os princípios canónicos da interpretação escritural, na modalidade de exegese tripla: «*secundum historiam* - ou *secundum litteram*, *secundum litteralem intellectum*-; depois *secundum allegoriam*; e finalmente *secundum moralem instructionem*».

<sup>24</sup> Embora dirigindo-se a um público laico, D. Duarte reitera os receios que no *Orto* parecem estar implícitos, quando se refere aos «erros em que algũs cãae por se nom avysarem», para concluir que «melhor he duvidar, que sandyamente determynar.» (Piel, 1942: 350)

como se verifica na modulação expressa pela citação de S. Gregório: «se as Sanctas Escripturas fossem em todo claras, seriã auudas por uiis e meosprezadas» (p. 77). À função estética alia-se a intelectual, pelo estímulo da inteligência e pelo prazer que a descoberta fomenta. Desenvolvendo a citação dos *Moralia in Job* (Maler, 1956, II: 58), o autor anónimo encerra o capítulo nos seguintes termos: «quanto cõ mayor trabalho acha o homẽ aquello que demãda ãnas Sanctas Escripturas, tanto ha mayor dulçura e mayor refeyçomẽ ã aquello que acha e entẽde cõ trabalho» (p. 77).

6. A exortação à leitura das Sagradas Escrituras desenvolvida no livro III do *Orto do Esposo* acaba por se revelar em múltiplos aspectos uma suma hermenêutica com preocupações de fácil legibilidade. Neste trecho, singular na nossa literatura vernácula, aconselha-se um determinado género de leituras, proscvem-se outras, mencionam-se condições mínimas de acesso ao texto, alerta-se para as naturais dificuldades interpretativas e para o perigo da ousadia de *entendimento*. Todavia não se concretiza o modelo hermenêutico a seguir, confiando geralmente essa tarefa às consequências de uma leitura devota, lenta e repetida. A demarcação sentido literal ou histórico / sentido espiritual (a subsequente tripartição ã aqui silenciada), não deixamẽ de estar presente, embora de forma difusa e algo incipiente.

Confrontadas com alguns metadiscursos literários da prosa didáctico-moral e religiosa portuguesa, as fecundas reflexões exegéticas deste livro revelam que, para além do carácter restritivo de algumas condições anímicas exigidas, o *Orto do Esposo* não regista, de forma explícita, diferenças hermenêuticas substanciais entre *os livros das ciências proveitosas* e as Sagradas Escrituras, embora a tradição exegética medieval fosse bem clara na atribuição de um sentido espiritual exclusivo ao texto bíblico.

Da hierarquia que o próprio *Orto* estabelece e dos exemplos com que vai confirmando as suas teses defluiu uma natural subalternização da hagiografia e de géneros afins que, todavia, longe de os proscver, os legitima por se tratar de uma *literatura* semântica e pragmaticamente menos problemática.

Contradições, anacronismos e leituras abusivas para a actual historicidade prendem-se com o carácter compilatório da obra e com a programática conversão interpretativa a que o teocentrismo medieval procedeu. Posta de parte toda a isenção e objectividade, assiste-se a uma verdadeira monologia finalística: narrativas ou referências da Antiguidade, por um lado, episódios menos ortodoxos da história medieval ou mesmo da Bíblia, por outro, são argumentativamente injectados de novas significações em conformidade com a doxa cristã.

## BIBLIOGRAFIA

- ÁLVARES, Frei João (1959), *Trautado de Imitatione Christi*, in *Obras*. Edição crítica com introdução e notas de Adelino Almeida Calado, vol. II (*Cartas e traduções*), Coimbra, Imprensa da Universidade, pp. 162-217.
- AUERBACH, Erich (1993), *Figura* [1944], s.l., Editions Belin.
- COMPAGNON, Antoine (1979), *La seconde main ou le travail de la citation*, Paris, Ed. Seuil.
- DIONÍSIO, João (1991), «D. Duarte e a leitura», *Revista da Biblioteca Nacional*, 2, pp. 7-17.
- GUSDORF, Gustave (1988), *Les origines de l'herméneutique*, Paris, Editions Payot.
- LUBAC, Henri (1959), *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'écriture*, I vol., Paris, Aubier, Editions Montaigne.
- LUDOLFO CARTUSIANO, (1957), *O Livro da Vita Christi em linguagem portugues*, Rio de Janeiro, MEC - CRB.
- MALER, Bertil (ed.) (1956-1964), *Orto do Esposo. Texto inédito do fim do século XIV ou começo do XV*, edição crítica com introdução, anotações e glossário. 3 vols.
- MARTINS, Mário (1959), «A filosofia do homem e da cultura no *Horto do Esposo*», *Estudos de Literatura Medieval*, Braga, Livraria Cruz, pp. 435-46.
- , (1979), «Do *Horto do Esposo*, da Bíblia e da maneira de ler», *A Bíblia na literatura medieval portuguesa*, Lisboa, ICP, pp. 51-59.
- MATTOSO, José (1982): «A *lectio divina* nos autores monásticos da Alta Idade Média», *Religião e cultura na Idade Média portuguesa*, Lisboa, IN-CM, pp. 325-353.
- PEPIN, Jean (1975), «L'herméneutique ancienne. Les mots et les idées», *Poétique*, 23, pp. 291-300.
- PIEL, Joseph M. (ed.) (1942), *Leal Conselheiro o qual fez Dom Eduarte Rey de Portugal e do Algarve e Senhor de Cepta*. Edição crítica e anotada, Lisboa, Bertrand.
- , (1944), *Livro da Ensinança de bem cavalgar toda sela que fez El-Rey Dom Eduarte*, Lisboa, Bertrand.
- RICOEUR, Paul (1969), *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris, Seuil.
- STRUBEL, Armand (1975), «'Allegoria in factis' et 'Allegoria in verbis'», *Poétique*, 23, pp. 342-57.
- VANDENBROUCKE, F. (1966), «La *lectio divina* du XIe au XIVe siècle», *Studia monastica*, 8/2, pp. 267-93.
- VASCONCELOS, J. Leite de (ed.) (1918), «Textos antigos portugueses. VII: *Regra de S. Bento*», *Revista Lusitana*, XXI, pp. 89-145.
- WILLIAMS, Federick G. (1968), «Breve estudo do *Orto do Esposo* com um índice analítico dos 'exemplos'», *Ocidente*, LXXIV, pp. 197-242.