

CORES

**Actas do VII Colóquio da Secção Portuguesa
da Associação Hispânica de Literatura Medieval**

Isabel de Barros Dias
Carlos F. Clamote Carreto

Capa de: Esperança Marques

Copyright © **UNIVERSIDADE ABERTA**

Palácio Ceia - Rua da Escola Politécnica, 147

1269-001 Lisboa

www.uab.pt

e-mail: cvendas@univ-ab.pt

DL: 320783/10

ISBN: 978-972-674-702-4

Printed by Publidisa

Cores sob suspeita: as duas faces da retórica no *Orto do Esposo*

Margarida Madureira
Universidade de Lisboa (Faculdade de Letras)

As cores não abundam no *Orto do Esposo*. As poucas notações descritivas que encontramos nesta obra aparecem em geral associadas a um valor simbólico, frequentemente dominante: por isso, é branco o favo de mel do Paraíso (p. 335, 22 ¹), como também o é o açafão da virgindade (p. 22, 37-39). Com maior realismo, o monge cisterciense regista também: o verde da natureza terrena (p. 24, 6, p. 346, 4, 6 e 17) e do Paraíso (p. 205, 11-12); o amarelo do jejum ou da doença (p. 20, 17-18; p. 298, 30); o ouro e a púrpura do luxo e da soberba (p. 290, 6-8, p. 328, 2-3); e, longe as cores mais frequentes, o branco e o vermelho, cores do Paraíso (p. 24, 15-24) e das Escrituras (p. 75, 8-9); branco também da pureza de coração e da virgindade (p. 22, 4-5 e 34-37; p. 335, 20-21); vermelho, do martírio (p. 22, 32-34); enfim, a deslumbrante profusão de colorido da Fénix (p. 311, 28-30). Como afirma M. Pastoureau, se a notação da cor é sempre cultural e ideológica, a ausência de menções não é menos significativa: «Le fait même de mentionner ou de ne pas mentionner la couleur d'un objet est un choix fortement signifiant, reflétant des enjeux économiques, politiques, sociaux ou symboliques s'inscrivant dans un contexte précis»². No caso do *Orto do Esposo*, a cor sofre a ambiguidade que caracteriza o mundo terreno e a própria condição humana depois do pecado original. Não há assim razão para nos espantarmos que, no contexto do ideal de moral ascética propugnado pelo monge alcobacense, não apenas a notação da cor seja rara, mas também a própria palavra “coor”/“col(l)or” tenha em geral uma conotação negativa. Na verdade, as «vistas enganosas das cousas do mundo e as coores delas» (p.108) suscitam a cobiça e a luxúria. Assim, a visão, o mais vulnerável de todos os sentidos, recebe da mulher

[...] a fegura e a collor e o geesto e o afeitamêto e todos os mēbros e toda a desposiçom do corpo. E todas estas cousas quanto mais som, tanto mais acendem a maa cobiça, asy como a lenha quanto mais he, tanto mais faz mayor fogo (p.157, 1-5).

Em resultado deste efeito de sedução de que a cor participa, «a mēte do homē esquece sy meesmo e derrama-sse pellas cousas de fora» (p. 108, 2-3). O monge alcobacense insiste no carácter ilusório do brilho que as cores do mundo irradiam, comparando-as às «vestiduras esplandicentes de fora» (p. 323, 21) com que o homem procura cobrir a sua nudez interior. Esforços vãos explica o autor recorrendo a uma glosa do *De consolatione Philosophiae*, de Boécio:

¹ Utilizo a edição de Bertil Maler do *Orto do Esposo* (Rio de Janeiro, Ministério da Educação e Cultura-Instituto Nacional do Livro, 1956 - vol. I, Texto crítico; vol. II, Comentário). Nas citações que se seguem, indico entre parênteses a página e as linhas correspondentes.

² «Couleur», in Cl. Gauvard, A. de Libera e M. Zink (coord.), *Dictionnaire du Moyen Age*, Paris, PUF, p. 354-355. Sobre a cor como construção sociocultural, veja-se ainda, do mesmo autor, *Une Histoire symbolique du Moyen Age occidental*, Paris, Seuil, 2004, p. 113-209.

Ca a boa andança das cousas tēporaes é nuuē cōposta de cousas mortaaes, e o homē ãganado quer poer cōselho a sua nuidade com uestidura desta nuuē, cōposta com collores desuayradas e uãas cōmo aquellas que ham muy pouco de durar. [...] Ca per muy pequeno espaço sera uestido e aa morte ficara nuu de nuydade dobrada, ca estas cousas do mūdo nō tolhē a nuydade da uerdadeyra sabedoria nē tyrā a fame mas leixam famiintos os que se della querem fartar [...] (p. 127, 6-14).

A sumptuosidade do vestuário e a nuvem evanescente formam, com a cor, um paradigma que não é, de modo algum, neutro do ponto de vista axiológico. O nosso autor transcreve, assim, uma citação de S. Agostinho na qual este opõe a “collor mētideyra” e a “ponpa de uistidura” aos bons costumes com que se adornam os cristãos. Estes, acrescenta a glosa, são sempre um belo adereço, mas os “de dentro” são de longe superiores aos “de fora”³. Uma segunda glosa é introduzida com base na citação do Salmo 44, 14-15, sugerida, de acordo com os princípios da exegese monástica, pela permanência das palavras “dentro” e “coores”: «Toda gloria da filha do rei he dentro em faldras douro cubertas ã redor de coores de muytas maneyras»⁴. Segue-se a exposição do sentido. A filha do rei é a alma: «E esta nō se gloria ãnas uestiduras esplandicentes de fora mas de dentro ãna sua alma ãnos acabamētos excelentes das uirtudes de muytas guisas» (p. 323, 20-23).

A diferente valorização de cada um dos pólos da dicotomia “de dentro”/“de fora” – clara reminiscência da oposição pauliniana entre o “homem interior” e o “homem exterior” que o *Orto do Esposo* ecoa ainda noutros momentos – articula-se com o facto de, ao desprezar a dispersão do que é apenas aparente em busca do autoconhecimento, o ser humano concretizar em si o desejo do Céu⁵. Esta experiência apenas é realizável quando a visão física é rejeitada em proveito dos olhos da alma. A visão, superando todos os outros sentidos na medida em que realiza plenamente a função de representação, produz, de forma paradoxal, um efeito de mistificação, desviando o ser humano da verdadeira Realidade, que apenas os olhos do coração podem contemplar. A cor é, em consequência, suspeita do mesmo modo que o são as formas, as figuras, enfim, tudo o que pertence ao mundo material e ilusório, destituído de essência ontológica, como afirma o nosso autor citando, mais uma vez, um passo do *De consolatione Philosophiae*:

Onde diz Boecio que, se ãnas dignidades ou poderios ouvesse algũa cousa de bem natural ou proprio, nūca as aueriã os muy maaos homēes, porque as cousas contrayras nō sooē acōpanhar antre sy, e a natura nō consente que as cousas cōtrayras se ajūtem ã hūũ (p. 254, 2-8).

³ «E diz Sancto Agostinho que o afeytamēto, mayormēte dos christãos e das christãs, nō he nehũa collor mētideyra nē ponpa de uistidura mas os bōos costumes. E, como quer que os bōos cutumes de fora apostam e afeytam muyto o homē, pero mais o aposta e afeytā as afeyções de dentro das uirtudes» (p. 323, 11-16).

⁴ Comp. «Omnis gloria ejus filiae regis ab intus in fimbriis aureis circumamicta varietatibus» (sublinhados meus).

⁵ «Onde diz o sabedor: Se a Isabedorial caures assy como thesouro, acharas a sciencia de Deus em ty» (p. 44, 3-4).

O comentário faz a síntese entre o neoplatonismo de S. Agostinho e o aristotelismo de S. Tomás⁶:

As dignidades e o poderyo do mūdo certamente nō som uerdadeyras mas falsas, e falsamente ssom chamadas dignidades e poderios. Ca, sse uerdadeyramente fossem, fariam as dignidades o homē digno, e o poderio faria o homē poderoso, asy como a aluura faz o homē aluo (p. 254, 13-17).

Deixo de momento de lado as cores (o branco é-o plenamente na Idade Média), para responder a uma questão que não poderá ter deixado de surgir entretanto: que têm estas cores a ver com as outras, as cores retóricas que anuncia o título do presente texto? Esclareço desde já que, em nenhum momento, o *Orto do Esposo* utiliza a palavra “cor” para designar as figuras da *elocutio*. É bem sabido, no entanto, que os tratados dedicados, ao longo da Idade Média, à arte de bem dizer (e de bem escrever), nos mais diversos domínios, fazem largo uso deste termo para referir a qualidade estética do discurso, a qual reside essencialmente no modo de expressão (na “maneyra do dizer”, para utilizar os próprios termos pelos quais o tratado alcobacense designa esta realidade), muito mais do que no conteúdo que por seu intermédio se veicula. Outro ponto de contacto entre o pensamento sobre a cor no *Orto do Esposo* e a forma como as reflexões metadiscursivas medievais concebem a relação entre o conteúdo semântico dos discursos e a qualidade estética da sua expressão linguística consiste no conjunto de metáforas utilizadas para descrever esta relação, as quais contêm um sema de encobrimento. Imagens como as do vestuário ou da nuvem, a que recorre o monge cisterciense para significar a relação entre o temporal e o espiritual (cf. *supra*), são utilizadas na *Poetria Noua* de Geoffroy de Vinsauf para designar a elaboração da expressão verbal⁷. Salvo quando adquirem um protagonismo excessivo, as cores da linguagem aparecem, neste contexto, como uma virtude do discurso: a concepção do *ornatus* como uma realidade autónoma, que reveste o conteúdo sem o modificar, faz com que a elaboração estilística só se torne um defeito a partir do momento em que constitui um obstáculo à apreensão deste último⁸. A questão coloca-se porém em termos muito diferentes na perspectiva da teologia monástica, que busca um conhecimento real, verdadeiro, da Verdade. Ora, a linguagem é um instrumento fundamental desse conhecimento, nomeadamente no contexto da *lectio divina*. A relação entre as palavras e as coisas impõe-se assim como um postulado indispensável ao conhecimento de Deus.

⁶ É bem provável que tanto a citação como o comentário provenham de uma glosa do *De consolatione Philosophiae*. Como seria de esperar, S. Tomás está longe de ser uma leitura privilegiada do monge alcobacense, mesmo se a sua obra narra alguns *exempla* que referem elogiosamente o seu contributo teológico: cf., em particular, p. 25, 34 e p. 26, 9. Mas conhecê-lo-ia o autor do *Orto do Esposo*? Parece pouco provável.

⁷ «Mentis in arcano cum rem digesserit ordo, / Materiam uerbis ueniat uestire poesis» [«Quando o plano tiver distribuído o assunto nos escaninhos da mente, venha então a poesia revestir de palavras a matéria»] (ed. e trad de M. dos Santos Rodrigues, Lisboa, INIC, 1990, v. 60-61).

⁸ «Sic tamen esto grauis ne res sub nube tegatur, / sed faciant uoces ad quod de iure tenentur. / [...] qui uult aperire / Rem clausam, nolit uerbis inducere nubem; / Si tamen induxit, facta est injuria uerbis: / Fecit enim de clauē seram» [«Contudo, sê elevado sem que o assunto fique coberto com uma nuvem, mas apontem as palavras para aquilo para que têm por obrigação tender. [...] Quem quer abrir o que está fechado não lance uma nuvem sobre as palavras. Se, todavia, a lançou, fez-lhes uma afronta, pois transformou em fechadura o que era uma chave»] (*ib.*, v. 1066-1072).

Pelo contrário, a elaboração estilística, preocupada com a dimensão material e insignificante do discurso, acentua a ruptura entre signos linguísticos e referentes. Na sequência de uma tradição que remonta aos tempos da patrística, a arte retórica aparece, em consequência, no *Orto do Esposo*, como sinónimo de logro e de mentira. O *exemplum* bem conhecido do sonho de S. Jerónimo, que o monge cisterciense conta longamente (p. 65, 28-67, 3), conservando o discurso na 1ª pessoa do texto original, mostra à evidência quão censurável é a entrega à sedução fácil da estética da linguagem⁹. Como outros teólogos do final da Antiguidade que, também eles, receberam uma formação inicial na retórica clássica, S. Jerónimo sente dificuldade em apreciar o estilo das Escrituras, cuja rudeza contrasta desfavoravelmente com o das obras de autores pagãos (Cícero, Platão), em cuja leitura se compraz. Descara assim a primeira a favor destes últimos:

E, se algũa uez me tornaua ã mÿ meesmo e começaua de leer os liuros dos sanctos prophetas, auorreciam-me as palauras delles e pareciã-me feas e escuras, porque nõ uia eu, cõ os olhos cegos, o lume do sol da Sancta Escripura e cuydaua que a culpa que era do sol e nõ dos olhos (p. 65, 38-66, 3).

O que torna o prazer da leitura dos autores clássicos uma acção tão condenável: o seu conteúdo (a “filosofia” pagã) ou a sua forma (o *modus dicendi*)? Ao longo da Idade Média, os leitores de S. Jerónimo nunca deixaram de discutir esta questão. Naturalmente, o debate sobre a leitura dos autores pagãos não toma os mesmos contornos no final da Antiguidade e nos últimos séculos da Idade Média. Numa análise consagrada ao sonho (ou melhor, ao mau sonho) em alguns textos monásticos, J.-Y. Tilliette identifica porém, ainda, no monaquismo reformador do século XI, a frequente atribuição da origem do pesadelo à leitura dos autores antigos, cujo carácter nocivo é assim denunciado¹⁰. Um *exemplum* do *Orto do Esposo* que antecede o sonho de S. Jerónimo, onde se conta como S. Hugo é assaltado por terríveis pesadelos por dormir com a cabeça sobre um livro de Varrão (p. 65, 14-20), vai neste mesmo sentido. A acuidade do debate ganha novos contornos nesta segunda metade do século XIV: ao mesmo tempo que diversos eclesiásticos desaconselham a leitura da literatura pagã, que consideram moralmente perniciosa, os primeiros humanistas sentem-se na necessidade de justificar os seus interesses literários, em particular face ao sonho de S. Jerónimo – figura que muito admiravam –, fornecendo deste episódio uma interpretação

⁹ Cf. «Epistula ad Eustochium» in *Lettres*, (ed. e trad. de J. Labourt), Paris, Les Belles Lettres, 1949, t. I, XXII, 30, p. 144-146.

¹⁰ «Belles-lettres et mauvais rêves. De quelques cauchemars monastiques des X^e et XI^e siècles», in A. Corbellari e J.-Y. Tilliette (ed.), *Le Rêve médiéval*, Genève, Droz, 2007, p. 11-36; cf. igualmente Olsen, B. M., «L'esprit critique à l'égard de la littérature païenne au Moyen Âge, jusqu'au XII^e siècle», in M. Chazan e G. Dahan (ed.), *La méthode critique au Moyen Âge*, Turnhout, Brepols, 2006, p. 27-45.

compatível com os seus gostos estéticos: assim sucede com Petrarca ou Vergério, o Velho, este último certamente contemporâneo do monge cisterciense, autor do *Orto do Esposo*¹¹.

Um dos autores pagãos destacados no relato jeronimiano é Cícero. Este é, na tradição monástica medieval, um mestre tanto na arte da linguagem, como na arte de bem pensar¹². A acusação de ciceroniano, em oposição à qualidade de cristão que Jerónimo reivindica, recobre no *Orto do Esposo* esta dupla vertente¹³. O que, em oposição às obras dos filósofos gregos e latinos, afasta S. Jerónimo da leitura das Escrituras é o que ele designa de *sermo incultus*, expressão claramente pejorativa a que corresponde, na tradução do *Orto do Esposo*, uma outra que não o é menos: o autor alcobacense fala das «palavras [...] feias e escuras» (p. 66) dos santos profetas¹⁴. Aos “olhos cegos” de S. Jerónimo, as Escrituras aparecem como um discurso sem ornamentos, um grau zero na utilização das cores da linguagem que, para o santo, é sinónimo de rudeza. S. Agostinho relata uma experiência idêntica nas *Confissões* (III, v, 9): também ele, antes da sua conversão, cego à profundidade de sentidos das Escrituras, considera estas indignas quando as compara com o estilo elevado de Cícero¹⁵.

Auerbach mostrou como o elogio do *sermo humilis* das Escrituras rompe com a concepção ciceroniana, para a qual o estilo depende da matéria abordada. Ora, como refere este autor, o adjectivo *humilis* aparece frequentemente a caracterizar a Encarnação. O *stylus humilis* das Escrituras adquire, deste modo, não apenas um valor moral, mas também uma pertinência teológica, em estreita articulação com a doutrina cristã¹⁶. Creio poder falar-se, deste ponto de vista, de uma teologia do estilo. No mesmo capítulo em que narra o sonho de S. Jerónimo, o monge alcobacense insiste na aprendizagem das virtudes, em detrimento das

¹¹ Sobre o sonho de S. Jerónimo, continua a ser importante consultar dois estudos clássicos: Courcelles, P., *Les Lettres grecques en Occident. De Macrobe à Cassiodore*, Paris, E. de Boccard, 1943; e Hagendahl, H., *Latin Fathers and the Classics. A study on the apologists, Jerome and other christian writers*, Göteborg-Stockholm, Almqvist och Wiksell, 1958. Para a recepção medieval deste texto, veja-se, por exemplo: Albin, P., «Autour du songe de saint Jérôme», *Revue d'études latines*, 41, 1963, p. 350-377; e Rice, E. F., *Saint Jerome in the Renaissance*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1988. Enfim, no que respeita a Vergério pode consultar-se: McManamon, J. M., *Pierpaolo Vergerio the Elder. The Humanist as Orator*, Tempe, Arizona, Medieval and Renaissance Texts and Studies, 1996.

¹² Leclercq, J., *L'Amour des lettres et le désir de Dieu. Initiation aux auteurs monastiques du Moyen Age*, Paris, Cerf, 1990, p. 111 (ed. orig.: 1957).

¹³ «E pregūtārō-me de que condiçō era. Eu respondy que era cristão. E aquelle senhor que estaua na cadeira me disse: Mentēs, ca nō es christão mas ciceroniano, ca mais te pagas de leer pellos liuros de Cicerō, gentil filosafo, ca da Sancta Escripura, e hu he o teu tesouro, aly he o teu coração» (p. 66, 13-18). O autor do *Orto do Esposo* não é obviamente o primeiro a utilizar como *exemplum* o sonho de S. Jerónimo, embora este nem sempre seja citado a propósito dos malefícios que advêm da leitura dos escritores da Antiguidade. Assim, Humberto de Romanis refere-o no *De dono timoris* entre as narrativas que evidenciam o receio que deverá inspirar o julgamento final.

¹⁴ Cf. «Si quando in memet reversus prophetam legere coepissem, *sermo horrebat incultus* et, quia lumen caecis oculis non videbam, non oculorum putabam culpam esse, sed solis» (*op. cit.*; sublinhados meus).

¹⁵ «Non enim sicut modo loquor, ita sensi, cum attendi ad illam Scripturam, sed uisa mihi est indigna quam Tullianae dignitati compararem. Tumor enim meus refugiebat modum eius, et acies mea non penetrabat interiora eius.» [«Não o senti assim como agora ao escrever, quando me apliquei à Escritura, mas ela me pareceu indigna de ser comparada com a majestade de Cícero. A minha inchação rejeitava o seu estilo, e a minha vista não penetrava no seu interior.»] *Confissões* (trad. de A. Espírito Santo, J. Beato e M. C. Pimentel), Lisboa, IN-CM, 2004, p. 53.

¹⁶ Auerbach, E., *Le Haut langage. Langage littéraire et public dans l'Antiquité latine tardive et au Moyen Age*, Paris, Belin, 2004, p.33-68 (ed. orig.: 1958).

ciências seculares, concedendo particular destaque à humildade através de um versículo de S. Mateus, que cita numa versão da Vulgata glosada em termos muito significativos:

[...] ca o nosso meestre Jhesu Christo nũa nos ãsinou outras sciencias senõ tan solamẽte fazer aquellas cousas que som de uirtudes, dizendo: Aprendede de mÿ, *nõ as sciencias naturaas nem a filosofia*, mas apreghede que eu sõe manso e humildoso de coraçom¹⁷ (p. 67, 6-10).

São a soberba, o orgulho, a arrogância do letrado que despreza o simples que estão na origem da elaboração estilística e retórica da linguagem. Pelo contrário, a Verdade pode ser partilhada por todos, grandes e pequenos, que aprendam a virtude da humildade – e assim se façam pequenos. Daí a aparente transparência do *modus dicendi* (da “maneyra do dizer”) do texto bíblico¹⁸. O monge alcobacense vê com muito maus olhos os pregadores que recorrem nos seus sermões a técnicas características da argumentação escolástica, para além do mais pouco eficazes. Porque a sua pregação, subtil e engenhosa, excessivamente elaborada no plano linguístico, não é compreensível para todo o povo de Deus? Sem dúvida. Mas também porque opõe, à pureza dos humildes, a mácula do orgulho, que retira todo o fundamento de Verdade – Verdade interior, mas real – ao discurso. Numerosos passos do *Orto do Esposo* expressam uma clara hostilidade à teologia escolástica, que se compraz nas subtilezas engenhosas da arte da linguagem, em detrimento da virtude: é particularmente elucidativo o exemplo do companheiro do “meestre de Paris”, que regressa do Inferno para lhe mostrar os sofrimentos que padece «pella gloria uãã que tomava em aquelles argumẽtos das sofismas» (p. 52, 1-28). A oposição escolástico/monástico é neste *exemplum* evidente: em resultado desta aparição, o mestre de Paris abandona o século e recolhe a um convento. Fica claro a partir desta narrativa que os argumentos a favor do estilo “baixo” da Escritura Sagrada se inscrevem na visão paradoxal do mundo que informa o *Orto do Esposo*¹⁹. É esta reversão paradoxal dos valores que sustenta a polémica contra a “sabedoria deste mudo”, tantas vezes reiterada na obra, em que se incluem, como mostra o *exemplum* de S. Jerónimo, a arte da linguagem e as suas cores. A recusa de uma linguagem secular, profana, seja a retórica ou a linguagem conceptual da escolástica, constitui pois uma forma de ascese que podemos associar à teologia monástica.

Como conciliar uma tão violenta hostilidade à retórica com as características estilísticas do *Orto do Esposo*? Numerosos trechos citados anteriormente revelam que o seu autor não desdenha ele próprio recorrer a símbolos e imagens poéticas ou jogar com as sonoridades das palavras, fazendo-se eco dessa beleza literária que D. Jean Leclercq mostrou

¹⁷ Cf. Mt. 11, 29: «et discite a me quia mitis sum et humilis corde».

¹⁸ «Onde diz Sancto Agostinho que a maneyra do dizer, per que a Sancta Scriptura he scripta, todos podem chegar a elle, mas muy poucos o podem trespasar, ca a face decima da Sancta Scriptura afaagua os paruos e crece cõ elles, mas a marauilhosa profũdeza e alteza della he espanto a aquelle que uay per ella em diante» (p. 64, 11-16).

¹⁹ «E aquelles que se gloriam ãnos argumẽtos sofisticos e ãnas sciencias terreaes e mũdanas, som sandeus, onde diz o propheta Jheremias: Estes que se dizem sabedores som fectos sandeus» (p. 65, 21-24). Sobre o paradoxo no *Orto do Esposo*, ver o meu artigo «O Discurso paradoxal no *Orto do Esposo*», in A. Branco, (ed.), *Figura. Actas do II Colóquio da Secção Portuguesa da Associação Hispânica de Literatura Medieval* (Faro, Universidade do Algarve, 29 a 31 de Outubro de 1998), Faro, Universidade do Algarve, p. 281-291.

ser consubstancial à teologia monástica²⁰. Perpassam pelo *Orto do Esposo* fragmentos de uma história da linguagem que permitem compreender esta aparente contradição entre a “teoria” e a prática do monge alcobacense. Atribuir às coisas o nome que lhes cabe em virtude da sua natureza ontológica implica conhecê-las. A relação entre linguagem e conhecimento, apoiada num trecho de Hugo de S. Victor, é estabelecida em termos muito claros:

Outrosy foy a creatura razoauel alumeada sotilmête ã saber as coussas altas e profūdas, ã poer o nome a todallas cousas [...]. E diz meestre Hugo: Nõ he duuida ñ deue seer que o homẽ ouue conhecimẽto de todallas cousas visiuees que cõ ho homẽ foram feytas, ca o Criador porẽ ñ quis que ell ñ os angeos posessem nomes a cada hūas animalias, mas que lhõs posesse o homẽ, por tal que claramẽte demostrasse que o homẽ conhecia a natureza [...] (p. 83, 4-13).

Como S. Agostinho, o autor do nosso tratado imputa ao pecado original a perda das capacidades cognitivas que o primeiro homem possuía²¹, a qual representa igualmente uma falência da própria linguagem. Também S. Jerónimo relaciona, ainda que apenas de forma implícita, a atracção que sobre ele exercem os autores antigos, e a correspondente aversão perante a pobreza estilística e literária da Bíblia, com a tentação da serpente, em termos que assimilam a retórica sedutora dos clássicos à linguagem da tentação original: «E eu seendo escarnido pella serpente antigua, que he o diaboo []» (p. 66, 4-5). Recorde-se que, para explicar a sua insensibilidade à Palavra de Deus, S. Jerónimo recorre à imagem de uma deficiência física que aproxima as cores do mundo das cores da linguagem: a imagem da cegueira. De facto, a cegueira à beleza do texto bíblico não é mais do que uma manifestação da cegueira do homem maculado pelo pecado original perante a Beleza de Deus. O pecado original é pois responsável por uma impropriedade da linguagem, uma fissura entre os signos verbais e as coisas significadas que limita o ser humano na sua capacidade de apreensão da Realidade essencial e o impede de penetrar a profundidade do sentido das palavras simples das Escrituras. O homem aspira em consequência a restaurar a plena referência da linguagem, do tempo anterior ao pecado original e à expulsão do Paraíso, o que apenas é possível através do Verbo de Deus encarnado, Jesus Cristo. Uma comparação no início do prólogo do Livro IV relaciona de forma muito clara linguagem e Encarnação:

Jhesu Christo, que he sabedoria e uerbo de Deus Padre, perdurauel cõ elle per todo e en todo, ñ podia seer conhecido da creatura do mūdo, que he ho homẽ, ataa que sayu da boca do muy alto Senhor Deus e que foy reuelado e demonstrado per Deus ante os olhos das creaturas razoauées, que som os homẽs, bem assy como a palaura, que o homẽ tem formada e pensada dentro ã sua mête, ñ pode ser auuda noticia manifesta ñ conhecimẽto della, ataa que ñ seia dicta e demonstrada fora aos sentidos dos homẽs (p. 81, 4-12).

Cristo é a Palavra original e redentora, a Palavra-Verbo, a Palavra-Conhecimento²². O seu nome realiza a plena coincidência entre signo e referente. O Livro I acha-se repleto

²⁰ Cf. em particular «The Love of Beauty as a Means and an Expression of the Love of Truth», *Mittellateinisches Jahrbuch*, 16, p. 62-72.

²¹ «[...] a alma dos primeiros padres, que pello pecado foy lançaldal fora do parayso, perdeo a luz das cousas que ñ podem seer uistas [...]» (p. 84,7-9).

²² «Hũũ he Deus do ceo e da terra e de todalas cousas, que as fez e criou cõ a uirtude da sua palaura e as firmou com a sanctidade do seu spiritu. Esta palaura e uerbo, que nos chamamos Filho de Deus [...]» (p. 6, 21-24).

de *exempla* que mostram que o próprio nome de Cristo manifesta toda a virtude do Filho de Deus. Esta virtude é intrínseca ao seu significante, às sonoridades e aos grafemas que o constituem: um indivíduo vê a sua cabeça ser preservada das penas infernais que sofre todo o resto do seu corpo porque tinha o hábito de nela inscrever o nome de Jesus (p. 9, 12-17); um outro é curado da febre de que padecia por ter bebido a água em que um frade “escreveu” o nome de Jesus (p. 9, 18-22); a madeira de uma árvore da Índia em que se acha escrito o nome de Jesus nunca apodrece, nem arde se lhe tentarem atear fogo (p. 13, 23-28). A Realidade ontológica do nome de Cristo confere um poder de representação muito sério às sonoridades verbais. Nesse sentido se deve compreender o eco aliterativo no passo da p. 127 citado no início deste texto, o qual evidencia a relação de identidade que existe entre a aparência exterior (“nuuē”, “uestidura”, “collores desuayradas e uããs”) e o vazio interior (“nuu”, “nuydade”), ambos destituídos de referente ontológico (“uerdadeyra sabedoria”).

O nome de Cristo reúne pois em si os princípios da imanência e da transcendência divinas. Ao mesmo tempo, e paradoxalmente, não há palavras no mundo (palavras cujo poder de referência em relação à Verdade, recorde-se, se acha diminuído, ainda que não completamente anulado pelo pecado original) capazes de glosar o nome de Cristo. O monge alcobacense recorre assim a uma profusão de imagens sensíveis, cada uma das quais recobre apenas uma ínfima parte do seu inesgotável sentido: o nome de Jesus é “luz da ffe catholica”, “manyar”, “oleo”, “sal”, “meezinha”. Estas imagens são inesgotáveis como o é o próprio nome de Cristo. O recurso a imagens “poéticas” decorre, em primeira instância, da necessidade de utilizar a linguagem humana para designar a Realidade transcendente. Perspectiva negativa, que encara a questão do ponto de vista da enfermidade que atingiu a mente humana nos bens naturais e nos bens da graça após o pecado original²³. Numa outra perspectiva, positiva, que a experiência ascética também possui sempre, a imagem é indispensável à salvação do homem. Deus é tornado imagem em Cristo. Estas imagens opõem-se assim radicalmente às cores retóricas da tradição clássica, na medida em que, como o nome próprio de Cristo, têm um fundamento ontológico. De facto, elas correspondem ao pólo positivo do dualismo dicotómico interioridade/exterioridade que referi anteriormente: em lugar de se limitarem a cobrir o vazio significante, dizem o conhecimento de uma Verdade essencial, em que a identidade individual se funde. A imagem que designa a Transcendência divina não resulta pois da procura de um efeito estético: ela é antes a emanação de uma interioridade espiritual que decorre da meditação da Palavra de Deus e que diz o encontro da alma contemplativa com Deus. O *modus dicendi* confunde-se assim, no *Orto do Esposo*, com um *modus vivendi*. Veja-se a frequência com que a obra insiste na necessidade de fazer coincidir as palavras e as obras²⁴. Em relação ao *Orto do Esposo*, como em relação a S. Bernardo que largamente inspira a meditação do monge alcobacense,

²³ «Ca o diaboo [...] feze-o trespassar o mädado do Senhor Deus, pella qual cousa foy o homê chagado ãnos bẽes naturaaes e foy torpemẽte esbulhado ãnos bẽes da graça que lhe dera o Senhor, ca pella sua culpa he facta fea ã elle a imagẽ da Trindade de Deus e a uida he abreuiada e a mẽte he cega e elle lançado fora daquele parayso [...]» (p. 83, 24-31).

²⁴ «Onde diz Sam Jerónimo: Sempre reuolue em tuas mãos as Sanctas Escripturas e cõtínuamẽte ãna tua mente, e non cuides que te auõda teer ãna memorya os mandados de Deus e esqueceeres-te das obras» (p. 30, 26-29).

deve falar-se pois de uma ética da beleza, muito mais do que de uma estética²⁵. É esta a “fremusura” da Bíblia a que aqueles que apenas procuram nos textos a ciência profana ou a elegância estilística são cegos:

A doutrina da Sancta Escripura he muy fremossa, da fremusura da qual se marauilham todollos olhos, e ñ he marauilha, ca ella he mais uermelha que o almayf antigo e mais alua que o leite e mais spargida que a augua e mais clara que a luz e de mayor preço que o ouro, mais aposta que as plantas, mais radiosa que as strellas, mais splandecête que totalas pedras preciosas (p. 75, 6-12).

Novamente as cores: as cores do mundo usadas como cores da linguagem para representar a experiência da meditação. Cores espirituais, imagem real da experiência do Céu que se abre ao monge contemplativo. Daí que as cores sejam o vermelho e o branco: cores das Escrituras, cores do Paraíso, como referi no início desta comunicação, onde abundam os lírios brancos e as rosas vermelhas (p. 24, 21). No Livro II, a extensa amplificação da comparação entre as Escrituras e o Paraíso terrestre mostra bem como a espiritualidade monástica é indissociável de uma teologia do estilo. É no contexto desta comparação que aparece a única ocorrência positiva da palavra “color” que encontrei no texto alcobacense:

Assy como ho orto do parayso terreal he muyto delectoso com flores muy fremosas, bem asy ñno orto da Sancta Scriptura ha muytas flores muy esplandecentes em sua color, per que ella he conprida de muy preciosos e muy deleytosos odores [...] (p. 21,14-17).

²⁵ Cf. Leclercq, «The Love of Beauty », *op. cit.*, p. 65.

Composto e paginado
na UNIVERSIDADE ABERTA

Impresso e acabado
na Publidisa Publicaciones Digitales S.A:

1.ª edição – 1.ª impressão – 200 exemplares

Lisboa, Novembro de 2010

Depósito legal n.º 320783/10