

# O FEMININO NO HORTO DO ESPOSO

Helder Godinho

1. O *Horto do Esposo*<sup>1</sup> é um livro português de fins do séc. XIV, princípio do séc. XV, escrito a pedido de uma “irmã” (provavelmente uma monja de um convento vizinho), e cuja intenção é contribuir para a edificação moral dos que o lerem. O esposo é, bem entendido, Cristo, esposo da alma, e o “horto” é o vergel que as Sagradas Escrituras são (comparadas, por sua vez, com o Paraíso Terrestre) e também o Paraíso Celeste. Desde o princípio, o autor anuncia que deu este título ao livro porque o vergel (sobretudo na sua mais importante dimensão de referir as Sagradas Escrituras) contém remédios para a deleitação das almas (p.1).

O tratado é apoiado em numerosas *exempla* de proveniência muito diversa (história profana, apólogos, contos orientais, moralistas filósofos, críticos dos costumes, *Flos Sanctorum*, Plínio, os Padres do Deserto, bestiários medievais, etc., como explica A. Magne na introdução ao texto de Bertil Maler), o que o torna a realização mais importante da literatura de *exempla* da literatura medieval portuguesa. A exposição doutrinal cobre todos os campos da vida do homem (social, cultural, vestimentária, o corpo e os sentidos, os sentimentos, etc.), incluindo mesmo uma descrição do universo (com o fim de explicar que este mundo sub-lunar é uma prisão para os espíritos e as almas) e também algumas descrições detalhadas de certas zonas da Terra (para explicar a inutilidade da Fama, que os homens se esforçam tanto para adquirir, porque ela não pode ser nem universal nem eterna por causa da diversidade dos povos e do modo diferente como estes povos a concebem).

O *Horto* compõe-se de três tratados:

1. Do nome de Jesus (fl. 2v — 6);
2. Do horto da Santa Escritura e do modo como a devemos estudar e meditar (fl. 6 — 36v);
3. Da vaidade das coisas humanas (fl. 36v — 155), que é o mais longo.

2. Depois do pecado, o homem, por ter sido expulso do paraíso e da verdadeira realidade espiritual não pode, segundo o *Horto*, satisfazer-se com os bens deste mundo porque eles são exteriores a ele e são como imagens que o homem lambe num espelho ou num sonho:

“... e lanbem as ymagees destes bees tenporaaes, pensando que ham fame. Pois, qual he aquelle tam neycio ou tam sandeu que, lanbendo as ymagees no espelho ou que parece em sonho, crea que pode seer farto? Onde diz o propheta Ysaias: Sonha o famiito e come per sonho, e, depois que se esperta, fica cansado e ajnda ha fame e a sua aalma he uazia”(p.130).

Ou seja: a alma, que o pecado separou de Deus, está também separada do mundo. Este mundo é exterior à alma e inatingível por ela. A alma, separada de Deus e do mundo, está, assim, só. Tudo é vaidade e a vida que o homem pode levar na terra, se quiser viver de acordo com essa condição da alma, é a vida solitária. O *Horto* é um livro radical, as consequências que o autor tira da concepção do mundo que veicula são levadas aos últimos limites, sobretudo em reflexões que esquecem até a caridade para com os outros. Como exemplo, pode citar-se o caso do filósofo referido por Sêneca que, depois de ter perdido a mulher e os filhos no saque da cidade onde vivia, respondeu ao príncipe que não tinha perdido nada porque tinha consigo todas as suas coisas: a justiça, a virtude e a sabedoria (pp.303-4).

Na medida em que os bens da terra, que incluem a família, como se pode ver por este exemplo, são exteriores à alma e desvalorizados, o amor humano é igualmente uma miragem, uma coisa vã, uma vaidade, no sentido etimológico do termo. Por isso, o filósofo do exemplo de Sêneca que acabamos de citar considerava que perder a mulher e os filhos era não ter perdido nada. Por isso ainda, o *Horto* diz várias vezes que a mulher ou os filhos são um peso, uma carga que é bom não se ter (cf. pp.275 e 278, e.g).

Como estamos a ver, o *Horto* cria um enquadramento teórico do qual decorre que o amor humano é uma vaidade, no sentido etimológico, insisto. O desenvolvimento negativo do amor e do feminino insere-se nesta concepção, e o autor tende a levá-la às últimas consequências, por vezes cruéis, porque o amor e o feminino participam das miragens, das vaidades que distraem a alma da sua condição de solidão, uma vez que neste mundo está cortada do contato direto de Deus.

O *Horto* refere que S. Agostinho disse que a alma está entre Deus e as criaturas (p.81). Quando incarna, perde a potência que detinha de Deus pai, o que significa não poder resistir ao mal e fica predisposta a cair em toda a espécie de pecados (pp.81-2). Dai resulta uma divisão em que a vontade da sensualidade da carne é contra a vontade da alma (p.82). O pecado original privou-a da situação de mediação, dado que, agora, quando incarna, separa-se de Deus, o pecado cortou-a de Deus e ela, por seu lado, deve esforçar-se por se cortar do mundo para reencontrar a sua relação com Deus.

Antes do pecado original, a alma não estava sujeita à contradição de

querer o que não deve querer. O corpo e a alma estavam em uníssono um com o outro (p.87) e com a vontade divina e o pecado é que introduziu a disjunção (p.81). Ainda hoje, segundo S. Agostinho (pp.81-2), a alma toma corpo por amor (tal como Cristo, o que reforça o caráter de mediadora da alma). De resto, a ligação do corpo e da alma é tão profunda que o *Horto* insiste em que a alma necessita do corpo para a sua plena realização, o que agora só poderá acontecer com o corpo glorioso (pp.87-8).

Porque, depois do pecado, o que significa atualmente, a alma está num mundo sujeito ao tempo e o *Horto* insiste pesadamente sobre isso, a ponto de nos podermos interrogar sobre se sem tempo o pecado existiria e o mal, conservado eternamente, seria verdadeiramente mau.

Com efeito, a alma, como dissemos, separou-se de Deus e, agora, deve separar-se do mundo para tentar voltar a Deus. Toda a relação com as coisas do mundo é enganosa, como vimos, elas são miragens e vanidades, e em apoio da inutilidade da relação com o mundo o autor refere várias, muitas vezes que a relação com as coisas do mundo *não dura*. Todos os bens do mundo Fortuna os dá, Fortuna os tira. Por quê então interessar-se por eles? A insistência na transitoriedade dos bens terrenos é tão grande que o seu mal parece derivar de não serem duráveis (cf. pp.208-11, e.g.) mais do que de serem “enganosos” (não divinos, p.211).

Na verdade, o tempo veio com o pecado. Saída do Paraíso e morte ligam-se. O tempo ganha assim um matiz demoníaco, tanto mais que foi por virtude do demônio que o paraíso foi perdido, e toda a mudança a que a vida humana está sujeita deve fazer-nos ver a sua inutilidade: todas as coisas deste mundo são semelhantes ao regato das águas que corre muito depressa e se some no mar e todas as coisas são esquecidas (p.114). Além disso, tudo o que se passa no tempo desta vida é ficção (é como as imagens de um sonho, p.131), a verdadeira pátria é no outro mundo, do qual o paraíso era uma extensão na terra. O que caracteriza este mundo é verdadeiramente o tempo que passa e que, porque passa, não permite conservar os bens, e isto é referido com tanta insistência que o tempo acaba por funcionar como um espelho do diabo, porque “no fim lança os seus amigos no fogo do inferno e ali os faz ser moradores para sempre” (p.114)

Ora, além disto, a saída do paraíso para este mundo governado pelo tempo e pelo mal deveu-se não só ao engano do diabo como também à língua da mulher, o que fez com que “ele [Adão] (...), que era tal que podia não morrer, foy fecto mortal, depois que comeo o fruyto uedado” (p.84). Assim, a entrada no tempo que mata se liga ao diabo e à mulher. Tudo isto é habitual e sabido, mas o *Horto* faz mais que expor doutrina conhecida. Com efeito, o seu discurso moralizador e doutrinário é enquadrado por um tão grande número de *exempla* que estes acabam por reforçar o discurso moralizador do *Horto* com um enquadramento muito vivo e de grande expressividade literária onde a mulher, o diabo e o tempo se aliam para darem vida a um mundo que é uma ficção, e com o qual os seres humanos se relacionam como com imagens de um sonho ou de um espelho (p.130). É, assim, necessário que nos abstenhamos desse mundo de ficção (o caráter transitório que o tempo lhe imprime deve ajudar-nos a compreender que

ele é, de fato, ficção) para não nos alimentarmos de vazio. Por isso, a vida que o *Horto* recomenda é a vida solitária e fora do mundo e a natural tendência para a companhia da mulher é o maior perigo contra a vida solitária e contra a recusa do mundo. Tanto mais que ela a ele, mundo, se identifica porque nele nos fez cair. Por isso, o *Horto* consagra à mulher passagens tão cruéis, que é inútil referir, porque são as habituais neste tipo de literatura na Idade Média.

O que quero fazer notar é que nesta assimilação tão clara da mulher, do mundo e do tempo, o *Horto* é ele próprio um exemplo das velhas concepções míticas da Ordem Universal no feminino, enquanto Ordem Universal sujeita ao tempo que as Grandes Deusas da fertilidade e da morte exemplificam.

A associação da mulher do mundo e do tempo ultrapassa, assim, de muito longe, o contexto bíblico e doutrinário a que o *Horto* se refere imediatamente. O *Horto* não é o único tratado medieval em que isso acontece mas a radicalidade das suas posições faz com que esta associação seja muito nítida. Os outros são sempre perigosos, mesmo os filhos são uma carga a evitar (p. 278) e a mulher é o Outro por excelência, além de ela e o mundo participarem de uma mesma condição: segundo o *Horto*, o diabo, “na carreira desta vida”, lança o ouro aos avaros e a mulher aos luxuriosos (p. 298). O corpo da terra (o ouro) e o corpo da mulher estão associados em alguma equivalência, como é próprio deste tipo de pensamento que os mitos representam pela Grande Deusa que gere a fertilidade e a morte e come os filhos que criou. O *Horto* não esquece mesmo este aspecto e apresenta-o num dos casos com que exemplifica os males da guerra: quando, em 1200, os tártaros invadiram a Hungria e a Polónia, a fome era tão grande que as mães comiam os filhos (p.234).

Exemplos deste tipo encontram-se em obras de caráter vincadamente mítico, como, por exemplo, no romance do séc. XII, atribuído a Chrétien de Troyes, e chamado *Guillaume d'Angleterre*, que conta a história de um rei inglês a quem Deus manda abandonar o reino no fim de um ciclo de reinado para passar a uma fase de negatividade antes de voltar a poder recuperar a coroa. A rainha, pouco depois de terem abandonado o reino, dá à luz na floresta dois gêmeos *que quer comer*. Este romance é uma transposição para um drama humano da realidade cósmica de uma Natureza que dá vida e que mata (come) os seus próprios filhos, concepção que se encontra de forma mais ou menos velada em muita literatura medieval. Voltando ao *Horto*, o insólito deste exemplo, em contraste com os outros exemplos banais, poderíamos dizer, sobre os malefícios da guerra (morte, destruição, escravidão, etc.) chama-nos a atenção tanto mais que pelo *Horto* perpassa essa concepção da vida no feminino ligada ao tempo e à morte que ecoa o contexto mítico das deusas universais. Tanto mais ainda que, no contexto doutrinário a que o *Horto* se refere, este mundo foi de algum modo criado pela mulher, dado que foi o seu pecado que para ele nos trouxe e a Mulher é o Outro fundamental para qualquer relação, e estar no mundo implica estar em relação. A mulher e o mundo que dá vida e que a tira estão assim tão ligados que o mundo é concebido no feminino. Mundo esse que se opõe ao Outro Mundo divino, onde

não há pecado nem tempo nem morte. Por isso, compreendemos por que é que o *Horto* refere o dito de Catão de Útica: “Se o mudo fosse sem femea, a nossa cõuersaçom nõ seria sem os deuses.” (p. 313). É uma frase cruel, de uma radicalidade que caracteriza o *Horto* não só no que respeita à mulher como a tudo que diz respeito ao mundo. Por isso, o ideal que o *Horto* apresenta é o ideal monástico de separação do mundo e dos outros, porque os outros são verdadeiramente o inferno. Obrigada a estar ligada ao corpo, e tendo o corpo caído neste mundo depois do pecado, a alma deve separar-se do mundo para reconstruir a sua situação de mediação entre Deus e as criaturas, de que S. Agostinho falava. Um dia, aquando do Juízo, a alma poderá voltar a um corpo, ao corpo glorioso, e então será profundamente feliz, dado que foi criada para estar unida a um corpo.

3. Além de tudo isto, quero ainda referir que a vida solitária e monástica de separação do mundo e do amor humano se insere aqui numa concepção formal da moral em que importa mais poder fazer o mal do que querer fazê-lo: “pois que mezquindade he querer fazer mal, mayor mezquindade he poder fazer mal.” (p.253). As circunstâncias que impedem de agir no mundo são boas porque *separam* dele, onde reencontramos o horror do mundo e do tempo que o governa. Por isso, o *Horto* apresenta como grande sorte ser mutilado (p.169), por não ter membros para matar, roubar etc.; a saúde do corpo é má porque a enfermidade livra o homem de muitos males da alma (p. 176); a cobardia “como quer que no seia uirtude, pero mais chegada he aa uirtude da humildade que a ardileza” porque o homem temeroso e fraco deixa de fazer muitos pecados (p. 191); ser castrado é uma sorte (p. 319). Muitas outras referências poderiam ser aduzidas a esta lista. E esta moral formal é tão curiosa que a Virgem Maria dela participa, quando ajuda a abadessa de um convento a abandonar o filho ilícito e a enganar o bispo (p. 321-2).<sup>2</sup> Encontramos aqui, mais uma vez, o corte entre a alma e o mundo. O que importa à Virgem é o contato direto com as almas que a imploram. O que se passa no tempo pode ser escamoteado.

O que só aparentemente contradiz a declaração do *Horto* de que é mais importante poder fazer o mal do que querer fazê-lo. O que está em causa nas situações de impotência física ou psicológica para fazer mal é a separação do mundo que essa impotência provoca, dado que aqueles que nele têm poder para agir tendem a pecar. Os que não podem não pecam e não é relevante que isso possa dever-se apenas à desgraça ou à Fortuna.

A Virgem mostra, sob outra forma, neste exemplo da abadessa, o mesmo desprezo do mundo, ao ponto de promover uma situação de mentira (que a posterior confissão da abadessa remedia para conforto da moral tradicional).

A Virgem aparece no *Horto* muito imiscuída na vida quotidiana, como consequência da grande devoção que a Idade Média lhe tinha, ao ponto de mandar um mártir recentemente morto matar o imperador Julião Apóstata (pp.92-3). Ela é quem salva o mundo que Cristo quer destruir (p.86) e a sua proximidade leva mesmo a referir S. Boaventura e Nicolau de Lira para dizer que, embora a Virgem fosse “muy fremosa” nunca foi cobiçada por nenhum

homem porque a Graça que lhe resplandecia na face impedia o interesse pelo corpo (p.160).

Mas, entre os seres humanos, há uma mulher que atingiu a perfeição da vida contemplativa, porque na vida contemplativa há diversos graus, ou seja, “o graao puro e mais puro e muyto mais puro” (p.338). Essa mulher foi Maria Madalena que, depois que Cristo subiu ao céu, “apartou-se e huu hermo muy aspero e hua rocha cauada e cada dia per sete horas canonicas era leuãtada eno aar pellas mãos dos angios e ouvia os gloriosos cantares das conpanhas celestriaes. E esto era o seu manjare e o seu mãitimento muy doce, em guisa que nã auia mester outro gouerno corporal.” (p.338). Maria Madalena, uma das santas mais veneradas na Idade Média, representa alguém que chegou à vida contemplativa depois de um percurso pelo mundo, pelo pecado e pelo amor. Não é alguém que tenha escolhido a vida contemplativa *ab initio* mas sim alguém que se redime por amor de Cristo. Ela é assim imagem de um mundo ligado ao feminino e ao tempo que se redime de tal modo que é alimentada e acompanhada por anjos durante a parte final da sua vida. Tal como as Grandes Deusas que regem a ordem do mundo e passam pela lubricidade e pela pureza ao desenrolarem o tempo, os elementos cristãos em que o *Horto* insiste para criar o seu universo imaginário ligaram a mulher, o tempo e o mundo. Por isso, a referência a Maria Madalena num dos últimos capítulos do *Horto*, destinado a glorificar a vida contemplativa, me parece poder ser escolhida como figura emblemática (ela faz a síntese de Eva e de Maria) do feminino ideal que, pela sua remissão, é imagem da remissão do mundo a que está tão imaginariamente ligado.

4. Esta ligação estreita do feminino, do mundo e do tempo mostra-nos que a visão negativa do feminino e dos seus perigos, que é predominante no *Horto*, representa angústia diante do tempo que *passa*. Recusar a mulher é recusar o tempo (e aí o fundo mítico surdamente implícito das Deusas que representam a Ordem Universal, ou seja, a mudança e o fluir do tempo, no feminino) e vai de par com a recusa do poder, nomeadamente na sua variante de riqueza, outra forma de ligação ao tempo. A vida contemplativa pretende estabelecer uma relação direta com a eternidade divina e a solidão funciona como recusa do tempo. Porque a mulher está ligada ao tempo e é o Outro por excelência, cuja simples existência é, do ponto de vista do escriba masculino, apelo ao abandono da solidão, recusá-la ou referi-la com agressividade impiedosa, como o *Horto* tantas vezes faz, é recusar angustiadamente o tempo.

## Notas

1. Bertil Maler (ed.) *Orto do Esposo*. Texto inédito do fim do século XIV ou começo do XV. Edição crítica com introdução, anotações e glossário. Rio de Janeiro, Instituto Nacional do Livro, 1956 (vol. I).
2. O *Horto* considera que as religiosas são mais facilmente tentadas (p.307) mas não diz o mesmo sobre os religiosos.