

Marta Teixeira Anacleto e Elsa Branco

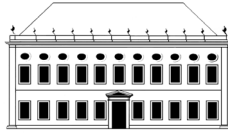
Coordenação



adernos de  
Literatura Medieval - CLP

A Prosa Didáctica Medieval

(Página deixada propositadamente em branco)



D O C U M E N T O S



**Edição**

Imprensa da Universidade de Coimbra  
Email: [imprensauc@ci.uc.pt](mailto:imprensauc@ci.uc.pt)  
URL: [http://www.uc.pt/imprensa\\_uc](http://www.uc.pt/imprensa_uc)  
Vendas online: <http://www.livrariadaimprensa.com>

**Concepção Gráfica**

António Barros

**Revisão**

Sara Augusto

**Pré-impressão**

António Resende

**Execução Gráfica**

Publidisa

**ISBN**

978-989-26-0098-7

**ISBN Digital**

978-989-26-0218-9

**DOI**

<http://dx.doi.org/10.14195/978-989-26-0218-9>

**Depósito legal**

327285/11

**OBRA PUBLICADA COM O APOIO DE:**

**FCT Fundação para a Ciência e a Tecnologia**

MINISTÉRIO DA CIÊNCIA, TECNOLOGIA E ENSINO SUPERIOR Portugal



A presente publicação insere-se no Grupo “Poéticas” (coordenação de Marta Teixeira Anacleto) do Centro de Literatura Portuguesa, Unidade de I&D financiada pela Fundação para a Ciência e a Tecnologia, ao abrigo do Programa Operacional Ciência e Inovação 2010.

Marta Teixeira Anacleto e Elsa Branco  
Coordenação



adernos de  
Literatura Medieval - CLP

A Prosa Didáctica Medieval

(Página deixada propositadamente em branco)

## SUMÁRIO

### Marta Teixeira Anacleto

Nota Prévia..... 7

### Fernando Gómez Redondo

Don Juan Manuel, versificador ..... 13

### Paulo Alexandre Pereira

*Pugna verborum*: alegoria e parateatralidade na *Corte Enperial*..... 47

### Margarida Madureira

A espiritualidade monástica num testemunho português  
do final da Idade Média: o *Orto do Esposo* ..... 71

### João Dionísio

Uma edição digital do *Leal Conselheiro* de D. Duarte..... 85

(Página deixada propositadamente em branco)



## NOTA PRÉVIA

O volume que agora se publica – o segundo da série *Cadernos de Literatura Medieval - CLP* – enquadra-se num projecto de edições assegurado pelo Grupo de Medievalistas do Centro de Literatura Portuguesa da Universidade de Coimbra (CLP) que visa, a partir de um conjunto coevo de Encontros subordinados a temáticas diversas inscritas no âmbito dessa área de estudos, problematizar e reflectir sobre o «estado da questão» de cada um dos domínios abordados.

Constituindo um projecto do Grupo «Poéticas» do CLP, a escolha dos temas decorre de uma criteriosa selecção que tem em conta contextos recentes de investigação desenvolvida em Estudos Medievais. Assim se compreende que ao primeiro volume desta série, dedicado ao tema «O Contexto Hispânico da Historiografia Portuguesa nos séculos XIII e XIV» (Imprensa da Universidade de Coimbra, 2010), suceda um segundo *Caderno* dedicado à «Prosa Didáctica Medieval», ensaiando uma linha de continuidade reflexiva sobre poéticas de escrita específicas associadas ao contexto medieval que virá a ser cumprida também em volumes ulteriores. O objectivo primordial desta publicação é, por conseguinte, como já havia acontecido no primeiro volume da série, o de congregar especialistas cuja investigação sobre a «Prosa Didáctica Medieval» é de reconhecido mérito e actualidade, para criar, através dos seus artigos, a possibilidade, não só de dar a conhecer os diferentes pontos de vista e trabalhos em curso, como também o de alargar à comunidade universitária um *forum* de discussão que tenderá a criar Escola no âmbito da dinâmica do CLP.

Sob a coordenação de Elsa Branco, membro do Centro de Literatura Portuguesa, com sólida investigação realizada no quadro temático a que se subordina este *Caderno*, e em colaboração directa com a coordenadora do Grupo «Poéticas», foram convidados a publicar as suas reflexões neste volume Fernando Gómez Redondo, da Universidade

de Alcalá de Henares, Paulo Alexandre Pereira, da Universidade de Aveiro, Margarida Madureira e João Dionísio, ambos da Universidade de Lisboa. Os contributos que integram esta publicação demonstram, sem qualquer margem para dúvidas, a complexidade do tema escolhido, através dos modos plurais de o questionar que os autores convocam nos artigos, elaborados a partir do diálogo encetado em Encontro promovido pelo CLP sobre o tema («Encontros de Literatura Medieval» – 2ª Sessão: *Prosa Didáctica Medieval*).

Assim, o texto inaugural de Fernando Gómez Redondo, especialista reconhecido internacionalmente pelos inúmeros trabalhos publicados sobre Prosa Didáctica Medieval, torna-se marco expressivo na configuração do *problema*, já que analisa o caso particular de «Don Juan Manuel, versificador» e coloca em destaque, à partida, um problema de género e, sobretudo, de *definição* de género e de modo de escrita. O estudo pretende reflectir sobre o estatuto do «verso» que configura o conteúdo ideológico dos «Exemplos» que dão corpo à prosa didáctica do *Libro de los estados* e do *Libro del conde Lucanor* de Don Juan Manuel. Tendo em conta o pensamento político do Autor, o seu projecto de organização social, as suas propostas de organização jurídica e de aprendizagem cavaleiresca integrados numa ideologia cortesã, a presença do verso no final dos «Exemplos» dá visibilidade a uma estratégia *didáctica* que assimila a infiltração de Don Juan Manuel, enquanto autor e personagem no interior da sua obra – no final dos «Exemplos» surge, muitas vezes, como ‘ouvinte’ e ‘fazedor de versos’ –, para se chegar a uma síntese do pensamento nobiliárquico intimamente relacionado com a organização social proposta por D. Fernando III, D. Afonso X, D. Sancho IV e D. María de Molina. O artigo de Gómez Redondo acentua, por conseguinte, traços de género numa obra tão heterogénea quanto emblemática, já que o «versificador» se torna, no âmbito da prosa didáctica de Don Juan Manuel, «uma das figuras essenciais de esse modelo utópico de corte em que pensa don Juan Manuel». O argumento é desenvolvido e esclarecido através da observação dos sentidos que o termo e arte de «versificar» implicam ao longo do século XIII, desde logo vinculados à *ars grammatica* e à *ars rhetorica*, deslocando-se, de seguida, para a sua ligação a postulados didácticos de «buen pensamiento» e de «sotil entendimiento» subjacentes a uma alegoria de corte que se pretende *mostrar*, isto é, transmitir aos leitores. A Conclusão do estudo (ponto 7.), que vem reforçar a sua pertinência para a colocação do problema central deste 2º volume dos *Cadernos* (modos de funcionamento e de significação da prosa didáctica medieval), aponta para uma polifonia ideológica do «Exemplo» em prosa quando rematado pelo verso, isto é, para o desdobramento do sujeito da escrita

em «fazedor de versos» e «receptor do exemplo», fazendo dialogar o saber elocutivo (gramática e retórica) com o entendimento moral, numa construção pessoal do pensamento cortesão, político, moral e religioso que enforma e conforma este género do discurso didáctico no contexto hispânico.

Os artigos que se seguem prolongam, como se pretende, a sólida e inovadora reflexão de Fernando Gómez Redondo, apresentando outros contextos de significação e de desenvolvimento estético da prosa didáctica medieval e valorizando modelos actuais de abordagem do tema. Paulo Alexandre Pereira analisa o assunto, seleccionando a *Corte Enperial*, obra de autor desconhecido de que apenas existe um manuscrito apógrafo datável de meados do século XV. Como é sublinhado desde o início do artigo, o texto integra-se na tradição da literatura controversista medieval em língua portuguesa e dá conta das relações inter-religiosas em espaço peninsular, ao mesmo tempo que demonstra invulgar domínio das fontes arabo-islâmicas. O objectivo central do estudo, equacionado no âmbito do questionamento desenvolvido neste *Caderno* sobre o modo de expressão e significação da prosa didáctica medieval, é o de analisar o modo pelo qual a textualidade compósita da obra («compêndio de teologia», «diálogo teológico-filosófico», «vasta disputa escolástica e de sabor ecuménico», etc.) se desenvolve em forma de *disputatio* alegórica que dialoga com valores de teatralidade compagináveis com intuítos didáctico-catequéticos. Paulo Pereira mostra, não sem antes ter confrontado a *Corte Enperial* com duas obras de polémica religiosa escritas em língua portuguesa – o *Tratado Theologico* ou *Livro da crença cristã* e o *Diálogo de Robim e do Teólogo* –, como o texto encena a palavra doutrinária tornando-se alegoria teatral e o seu autor um «dramaturgo ao divino». O diálogo situa-se, assim, no texto, entre a modalidade didáctico-moralizante associada à alegoria e a variante «circunstancial-teatral», o que acentua a originalidade da arquitectura poética da *Corte Enperial*, definindo-se, agora a escrita deste género no quadro de um didactismo teatralizado.

O artigo de Margarida Madureira dedicado ao *Orto do Esposo* e aos signos de espiritualidade monástica que o tornam, à sua maneira, emblemático deste género do discurso didáctico – «A espiritualidade monástica num testemunho português do final da Idade Média: o *Orto do Esposo*» – constitui uma outra leitura que acentua, na esteira das anteriores, o hibridismo estético que marca este tipo de escrita. Assim, a partir de uma apresentação global da tónica intrínseca à obra do monge alcobacense (a *lectio divina*, o tema do *contemptus mundi*), Margarida Madureira interroga-se sobre o sentido que podem representar, no *Orto do Esposo*, os longos trechos associados à

filosofia natural e à cosmologia, cuja fonte é indubitavelmente o *De proprietatibus rerum* de Bartolomeu Ânglico. Sendo este o ponto de partida do artigo, a argumentação utilizada tende a mostrar como, num texto em que o didactismo se liga intrinsecamente ao *ethos* específico da espiritualidade monástica, a racionalidade da natureza se assume como reflexo da racionalidade divina e meio de aceder ao conhecimento de Deus. Fica, por conseguinte, explicado que a dimensão mística da ideia de natureza se constrói, no *Orto do Esposo*, pelo recurso à tópica do duplo livro de Deus (o *liber scripturae* e o *liber naturae*) que configura, não só *exempla* onde são contempladas alusões detalhadas a animais e plantas, como também extensas descrições do Paraíso terrestre, do lugar nele ocupado pelo homem e do desterro a que está votado (*topos* explorado, com exaustividade, no texto). O objectivo de proceder à integração teológica dos elementos de filosofia natural que orienta a escrita do texto alcobacense é, ainda, fundamentado pelo encontro dialógico da obra de Bartolomeu Ânglico com as de outras autoridades doutrinárias, como Hugo de S. Victor, Isidoro de Sevilha, Santo Agostinho, Gregório Magno, conferindo-se uma dimensão cosmológica à vida terrestre e à existência de cada homem. Margarida Madureira tende, portanto, a alargar a reflexão sobre a Prosa Didáctica Medieval, ao evocar um texto onde os juízos de valor forjados sobre a condição humana partem de uma tópica característica da espiritualidade monástica para se equacionarem num quadro dialéctico onde a exposição de filosofia natural se subordina às regras de um tratado de edificação doutrinária e moral.

A fechar este segundo *Caderno*, e respondendo ao objectivo central que percorre a colecção e que se apoia no ensejo de colocar questões sobre o tema a debater e de traçar o «estado da arte» do domínio escolhido, João Dionísio dá a conhecer o projecto pioneiro de elaboração de uma edição digital do *Leal Conselheiro* de D. Duarte, que envolve a Biblioteca da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, o Centro de Linguística da Universidade de Lisboa e a Universidade de Wisconsin-Madison (General Library System, UW Digital Collections, Departement of Spanish and Portuguese). O artigo pode funcionar como uma «mise en abyme» experimental dos anteriores, tendo em conta que o autor mostra como uma obra compósita como o *Leal Conselheiro*, onde se encontram reunidos textos avulsos anteriores à concepção da obra e textos redigidos explicitamente para a integrarem, assume, numa edição digital, a própria materialidade e complexidade textual da Prosa Didáctica Medieval. Por isso, o historial que é traçado das diversas edições do *Leal Conselheiro* e dos problemas de fixação do texto que lhe são inerentes, justifica um projecto delineado em

torno de três zonas de edição distintas mas que comunicam entre si: a reprodução da imagem (nível 1); a edição documental (nível 2); a edição crítica (nível 3). Este esquema permite justamente dar conta das diferentes camadas de sentido de um texto complexo que não pode ser lido sem ter em conta zonas de intersecção com as suas fontes literárias, as suas versões parciais e os textos influenciados pelo livro de D. Duarte. A *visibilidade* que, na edição digital, será dada a cada um destes núcleos textuais permitirá equacionar o grau de inovação e reelaboração da escrita do autor em relação aos seus materiais de partida. A solução totalizante delineada e descrita no artigo prevê, ora que se transponham para a edição digital as transcrições de todos os trechos que legitimamente são considerados como «lidos e utilizados» por D. Duarte na concepção da sua obra, ora que se aponte para a influência que o *Leal Conselheiro* exerceu em certas obras que fazem parte da cronística medieval portuguesa.

Compreende-se, por conseguinte, que o trajecto percorrido pelos diferentes estudos deste volume dos *Cadernos de Literatura Medieval – CLP* dedicado à Prosa Didáctica Medieval mostre a dificuldade de fixação de modelos de escrita para este género de discurso, a sua «movência» essencial e a impossibilidade de fechar um debate. Por isso, quer o estudo dedicado a Don Juan Manuel-versificador no espaço da prosa, quer as análises originais propostas para a *Corte Enperial*, o *Orto do Esposo* ou, ainda, a apresentação do projecto de uma edição digital para o *Leal Conselheiro*, são sinais inequívocos da modernidade subjacente aos jogos retóricos e intertextuais que explicam a complexidade da Prosa Didáctica Medieval e dos estudos que, até agora, lhe foram consagrados, justificando-se, finalmente, a oportunidade da investigação que se divulga neste volume e aquela a que o Grupo de Medievalistas do Centro de Literatura Portuguesa da Universidade de Coimbra pretende dar continuidade em volumes subsequentes.

Marta Teixeira Anacleto

Coordenadora do Grupo «Poéticas» do CLP

(Página deixada propositadamente em branco)

Fernando Gómez Redondo  
*Universidad de Alcalá de Henares*

## DON JUAN MANUEL, VERSIFICADOR<sup>1</sup>

### 0. Preliminares

Et porque entendió don Johán que este enxienplo era muy bueno, fizolo poner en este libro et fizo estos viessos que dizen así.<sup>2</sup> (42)

Este cierre del Exemplo VI, con muy pocas variaciones, se va a repetir hasta el final del «Libro de los exemplos» hasta el punto de convertirse en una fórmula fija, de acuñar una imagen estereotipada que, por reiterativa, apenas ha sido atendida por la crítica, a pesar de todas las posibilidades interpretativas que contiene. Algunas de ellas son señaladas por el propio don Juan Manuel en los cinco primeros «exemplos», en los que apunta algunas de las funciones narrativas de este cierre, como aparece en el Exemplo I:

Et entendiendo don Johán que estos exienplos eran muy buenos, fizolos escribir en este libro et fizo estos viessos en que se pone la sentencia de los exienplos. Et los viessos dizen así. (22)

Todo parece más claro: los versos se componen para encerrar el significado, el contenido ideológico del «exemplo» que acaba de oírse; surgen, en principio, de esa voluntad didáctica de un autor al que preocupaba, en extremo, transmitir una enseñanza

---

<sup>1</sup> Este trabajo se enmarca en las actividades del grupo de investigación *Historia de la métrica medieval española*, dirigido por Fernando Gómez Redondo (FFI2009-09300).

<sup>2</sup> Cito por la ed. de Guillermo Serés. Barcelona: Crítica, 1994.

con la mayor efectividad posible<sup>3</sup>. La variante con que se muestra el cierre, en el Exemplo II, ilumina precisamente ese proceso de la escritura que se va armando con tanto cuidado, con tantas previsiones:

Et cuando don Johán falló este exienplo, mandólo escribir en este libro et fizo estos viessos en que está abreviadamente toda la sentencia deste exienplo. Et los viessos dizen assí, (27).

La mención a esa «brevedad» implica, ahora, una serie de operaciones estilísticas, incardinadas a la formación intelectual de la que tan orgulloso se siente don Juan y que exhibe, con todo lujo de detalles, a lo largo de su producción literaria.

Ahora bien, este cierre de los «exemplos» es mucho más complejo de lo que parece; no sirve con señalar que don Juan se reserva el último párrafo de cada uno de los «exemplos» para avisar sobre la presencia de unos «viessos» y el valor con que éstos se «fazén»; ya de entrada, en este final, hay una clara transgresión de los límites formales que establece el mecanismo de la escritura entre la realidad externa y el orden textual: don Juan instiga unos «exemplos» en cuyo interior aparece componiendo unos versos. Esta simple acción – el creador convertido en criatura – es ya lo suficientemente extraña y sólo puede comprenderse en el conjunto de la obra del noble castellano<sup>4</sup>.

## 1. Don Juan Manuel: el «entendimiento linajístico»

En efecto, si un elemento confiere unidad a la obra de don Juan éste no es otro que la continua presencia de su autor a lo largo de cada una de esas obras; es más:

---

<sup>3</sup> Como señala Lida de Malkiel en las conclusiones de sus «notas»: «Esa imagen muestra un hombre en hondo enlace intelectual con ciertas corrientes de pensamiento que, en su época, predominan en la clase culta de toda Europa, y a las que debe sus ideas sociales y religiosas, la técnica escolástica de su exposición doctrinal, su orientación de escritor didáctico para el vulgo, muchos temas y algún procedimiento de su narración», «Tres notas sobre don Juan Manuel» [1950-1951], en *Estudios de literatura española y comparada*. Buenos Aires: Eudeba, 1966, pp. 9-133, en pp. 92-133, p. 133.

<sup>4</sup> Para un análisis global de esta producción remito a mi «Capítulo VI. Don Juan Manuel: la cortesía nobiliaria», en *Historia de la prosa medieval castellana I. La creación del discurso prosístico: el entramado cortesano*. Madrid: Cátedra, 1998, pp. 1093-1204.



don Juan Manuel «faze un libro» en virtud de las circunstancias por las que atraviesa, siempre le asiste el propósito de configurar una imagen suya, de significar su ser a través de la función que adquiere en el interior de ese texto; por ello, aparece en todas sus obras desplegando un hábil conjunto de funciones narrativas, asociadas a las vicisitudes a que tuvo que enfrentarse su conducta nobiliaria. Este proceso resulta ya claro en la *Crónica abreviada*, una compilación historiográfica que se «manda fazer» para acuñar esta imagen de su promotor:

E por ende, en el prólogo d'este libro que don Johán, fijo del muy noble infante don Manuel, tutor del muy alto e muy noble señor rey don Alfonso, su sobrino, e guarda de los sus regnos e fue adelantado mayor del regno de Murçia (...).<sup>5</sup> (573)

Don Juan quiere proclamar que es tutor del rey niño y, a la vez, justificar los motivos de tan alto designio; de ahí que aparezca como heredero directo de ese «saber» cortesano impulsado por su tío Alfonso X, pero corregido por sus primos Sancho IV y doña María de Molina<sup>6</sup>. El noble admiraba esa ideología política y moral, basada en el «entendimiento» y guiada por el expreso deseo de mejorar el reino que se recibe, desde unas propiedades intelectivas en las que se afirma la conducta de rey letrado:

E esto por muchas razones: lo uno, por el muy grant entendimiento que Dios le dio; lo ál, por el grant talante que avé de fazer nobles cosas e aprovechosas; lo ál, que avía en su corte muchos maestros de las ciencias e de los saberes a los cuales él fazía mucho bien, e por levar adelante el saber e por noblescer sus regnos. (575, 86-91)

Por eso, él pretende ser un «tutor letrado» y quiere, frente a los otros linajes nobiliarios que le disputan esa función política<sup>7</sup>, esgrimir su vinculación no con la

---

<sup>5</sup> Cito por la ed. de J. M. Blecua, *Obras completas II*. Madrid: Gredos, 1983. Acentúo y devuelvo a las grafías su valor fonológico.

<sup>6</sup> Tal es lo que he puesto de manifiesto en «Don Juan Manuel, autor molinista», en *Actas del VIII Congreso Internacional de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval (Santander, 1999)*. Santander: Gobierno de Cantabria – Año Jubilar Lebaniego-AHLM, 2000, I, pp. 827-842.

<sup>7</sup> Y que aparecen con tanta claridad reflejados en estas palabras: «Mas por los pecados de España e por la su ocasión e señaladamente de los que estonçe eran, e aun agora son, del su linage, ovo tal postrimería que es quebranto de lo dezir e de lo contar», 576, 108-111.

ideología alfonsí<sup>8</sup>, sino con ese modelo de organización social y jurídica afirmado en la relación que el rey debía mantener con el saber; tal actitud es la que le interesa destacar de Alfonso X:

(...) e así avía espacio de estudiar en lo qu'él quería fazer para sí mismo, e aun para veer e esterminar las cosas de los saberes qu'él mandava ordenar a los maestros e a los sabios que traía para esto en su corte. (576, 97-100)

Porque ese modelo de corte no es sólo alfonsí; lo configura el abuelo del escritor, Fernando III, lo mantiene su hijo Alfonso y lo enderezan sus nietos Sancho IV y don Juan Manuel, último representante de ese «entendimiento linajístico» que él puede ofrecer para salvar ese «desastrado» reino que se encuentra dispuesto a gobernar:

E así como agora e en otras muchas vezes enbió tribulaciones en España, después la libró, así como lo puede fazer e que lo fará cuando fuere la su merced. E creo que si más amansásemos las muy malas nuestras obras, que amansaría Él la su saña que á contra nós; e todo esto se fará como la su merced fuere. (576, 114-119)

Esta visión providencialista se encuentra en la raíz del pensamiento político de don Juan Manuel y, a la par, alumbra uno de los sentidos esenciales del que surge su obra entera. Él se sabe continuador de un proyecto de organización social del que nace esa «España», asentada en la unidad de reinos que consigue Fernando III, y esa ideología cortesana que formula su hijo Alfonso, pero que orienta debidamente su nieto Sancho. Por ello, recupera la línea de la historia y se atreve, incluso, a proponer un modelo de organización jurídica, de enseñanza caballeresca, claramente conectado con el Título XXI de la *Partida II*, en su *Libro del cavallero et del escudero*, obra en la que ya no puede llamarse tutor, pero en la que sigue asomando la misma voluntad de actuar como «salvador» del reino, a pesar de las adversas circunstancias que lo relegan a una Sevilla, tan alfonsí para estos sentidos:

---

<sup>8</sup> La relación de don Juan Manuel con Alfonso X no puede ser más sorprendente; admira su empresa cultural, pero critica la debilidad de este monarca: por algo su propio padre se rebeló contra él y apoyó al segundogénito Sancho, padrino y protector del propio don Juan. Ver Derek W. Lomax, «El padre de don Juan Manuel», en *Don Juan Manuel: VII Centenario*. Murcia: Univ. de Murcia-Academia Alfonso X el Sabio, 1982, pp. 163-176.

Et acaecióme ogaño, seyendo en Sevilla, que muchas vezes non podía dormir pensando en algunas cosas en que yo cuidava que serviría a Dios muy granadamente; mas por mis pecados, non quiso Él tomar de mí tan grant serviçio, ca si en algún comienço avía mostrado para se servir de mí, fue todo por la su merçed et su piadat, et non por ningún mi mereçimiento. Et lo que se agora alongó, tengo que non fue si non por mi pecado.<sup>9</sup> (39, 10-17)

La fecha del prólogo no tiene por qué corresponder a la de la composición de la obra, porque en el arranque de esta pieza aparece, con claridad, el deseo del noble por seguir armando esa estructura de conocimiento, de afirmación del saber, de la que él se siente garante:

Porque dizen todos los sabios que la mejor cosa del mundo es el saber, tienen que todo lo que omne puede fazer para lo acresçentar más, que si lo dexa de fazer que non faze bien. Et otrosí tienen que una de las cosas que lo más acresçenta es meter en scripto las cosas que fallan, porque el saber et las buenas obras puedan seer más guardadas et más levadas adelante. Et por ende yo, don Johán, fijo del infante don Manuel, fiz' este libro en que puse algunas cosas que fallé en un libro. (41, 7-14)

Se trata del mismo proceso que llevó al noble al discurso de la historia: la recuperación del «saber» como ámbito de construcción de la ideología cortesana que la gobernación del reino necesita. Y ocurre lo propio en el *Libro de la caza*, tercera producción vinculada a esa función tutelar de la que tan orgulloso se siente don Juan<sup>10</sup>; en su prólogo, vuelve a insistir en ese proceso de restauración de un modelo de pensamiento, del que él es el primer exponente:

---

<sup>9</sup> Cito por la ed. de J.M. Blecua, *Obras completas I*. Madrid: Gredos, 1981. Es posible que don Juan sienta remordimientos por las acciones, injustas y criminales, a que se ve arrastrado por su cargo de tutor; entre ellas el asesinato; ver Tracy Sturcken, «The Assassination of Diego García by Don Juan Manuel», en *Kentucky Romance Quaterly*, 20 (1973), pp. 429-449.

<sup>10</sup> Con razón estas tres obras han sido examinadas desde la especial unidad que las constituye, que no es otra que ser portadoras de ese pensamiento alfonsí; véase G. Orduna, «Los prólogos a la *Crónica abreviada* y al *Libro de la caza*: la tradición alfonsí y la primera época en la obra literaria de don Juan Manuel», en *Cuadernos de Historia de España*, 51-52 (1970), pp. 123-144, más Leonardo Funes, «Don Juan Manuel y la herencia alfonsí», en *Actas del VIII Congreso Internacional de la AHLM*, I, pp. 781-788.

Et porque don Johán, su sobrino, fijo del infante don Manuel, hermano del rey don Alfonso, se paga mucho de leer en los libros que falla que conpuso el dicho rey, fizo escribir algunas cosas que entendía que cunplía para él de los libros que falló que el dicho rey abía conpuesto, señaladamente en las *Crónicas* de España et en otro libro que fabla de lo que pertenesçe al estado de caballería. (520-521)

Por ello decide recuperar, también, la «teórica del arte de la caza» porque se había ya perdido<sup>11</sup>, como había sucedido con la línea de la historia o con los fundamentos del estado de la caballería.

Todo esto se viene abajo en 1325 como es sabido. Don Juan Manuel se siente engañado por Alfonso XI. Le había entregado, en ese año, a su hija Constanza y sabiéndose ya suegro del joven rey se dispone a construir, para esa corte que va a estar presidida por su hija, su obra más ambiciosa, el *Libro de los estados*, el más singular de los «regimientos de príncipes» de la centuria, porque pretende no sólo corregir el fundamento del poder real, tal como aparece afirmado en los *specula* anteriores, sino inculcar en el monarca una ideología cortesana, basada en la afirmación del estamento de la nobleza y en el acatamiento de la ortodoxia religiosa. Sin embargo, don Juan no pudo llevarlo a término conforme a los planes iniciales, porque Alfonso XI comenzó a ganarse el sobrenombre de «justiciero» y a enfrentarse, sin ningún miramiento, a sus antiguos tutores; en pocos meses, se suceden el asesinato de don Juan el Tuerto (31 de octubre de 1326) y el encarcelamiento de doña Constanza Manuel en el castillo de Toro. La reacción del noble es inmediata: se desnatura del reino de Castilla, declara la guerra a Alfonso XI y trasvasa al interior de la obra que estaba construyendo esta trama de circunstancias aflictivas. Tal es el momento en que Julio comienza a hablarle al infante Turín, a modo de «ejemplo», de las tribulaciones de aquel amigo suyo que no había tenido otro remedio que enfrentarse a su rey:

Et dígovos que me dixo don Johán, aquel mio amigo, que aviendo él guerra muy afincada con el rey de Castiella, por muchos tuertos et desonras que l'avía fecho,

---

<sup>11</sup> Al menos la de la cetrería – y ahí aparece su padre en el Exemplo XXXIII del *Libro del Conde Lucanor*, con un «falcón sacre» – frente a la de la montería a la que tan aficionado era Alfonso XI.

non se guardando d'él et aviendo el rey de su ayuda a los reys de Aragón et de Portugal (...).<sup>12</sup> (207)

19

Son sucesos de 1329 que asoman en el cap. LXX de esta obra<sup>13</sup>, al igual que los de 1327 habían sido registrados al frente del cap. XX, en el que se dispone la presentación de Julio, como ayo de don Juan, clérigo instructor del pensamiento de ese noble, al que se ha privado de la función de ser inspirador de esa ideología cortesana que estaba armando desde sus primeras producciones; que lo hiciera como tutor, como padre de la futura reina de Castilla parece lógico, pero no lo es tanto el que siga construyendo esa visión política en sus obras posteriores, sobre todo en el *Libro de los estados* y en el *Libro del conde Lucanor*, que son los dos libros que «faze» envuelto por estas discordias que lo apartan de esa corte que estuvo a punto de ser suya, pero de la que se vio desposeído por la influencia de otros consejeros, por la debilidad de un «rey moço» que se va a ver manejado por esos falsos privados. Sólo le queda, entonces, el espacio de la escritura para desarrollar su ser<sup>14</sup>.

## 2. Don Juan Manuel: autor y personaje

Estas últimas imágenes son las que conducen de nuevo al *Libro del conde Lucanor*, que se cierra el 12 de junio de 1335 con idéntica – y persistente – pretensión de afirmar un pensamiento ideológico asociado a un concreto modelo de corte.

De ahí que sean tan importantes esas cincuenta o cincuenta y una intervenciones de don Juan al final de los «exemplos». No era la primera vez que aparecía como personaje en el interior de una obra suya<sup>15</sup>, pero sí en la que iba a perfilar su presencia con una serie de funciones ligadas precisamente a esas circunstancias de 1335.

---

<sup>12</sup> Cito por la ed. de Ian R. Macpherson y R.B. Tate, *El libro de los estados*. Madrid: Castalia, 1991.

<sup>13</sup> Para el problema de la capitulación – obra de un copista – véase L.R. Funes, «Sobre la partición original del *Libro de los estados*», en *Incipit*, 6 (1986), pp. 3-26, más pp. 1133-1138 de mi Capítulo VI del primer tomo de *Historia de la prosa medieval castellana*.

<sup>14</sup> Lo he señalado en el capítulo mencionado: «la mejor manera de demostrar lo que él hubiera podido hacer es escribirlo y protagonizarlo en una ficción a la que acaba accediendo en más de veinte ocasiones», p. 1122.

<sup>15</sup> En el *Libro de la caza* habla de sí mismo en tercera persona.

Repárese – con el caso del Exemplo VI – en las tres acciones que don Juan protagoniza en el espacio de apenas dos líneas:

20

a) «Et porque entendió don Johán...»: don Juan Manuel se muestra como receptor, oyente de esos «exemplos», que ponen a prueba su «entendimiento receptivo», conectado a unas obligaciones nobiliarias y dependiente de ese saber linajístico que necesita ahora, más que nunca, afirmar frente a las agresiones exteriores;

b) «fízolo poner en este libro»: don Juan Manuel es «auctor», pero en sentido alfonsí, es decir, a él le interesa mostrarse como instigador, como promotor de unas obras, de unas líneas de contenido que han sido elegidas en función de las operaciones de su entendimiento<sup>16</sup> y en virtud de unas necesidades – morales, políticas, religiosas – que debían ser satisfechas; repárese en que se presenta, además, como organizador material de la *dispositio* – el «poner» un «exemplo» en un lugar preciso del «libro» – textual;

c) «et fizo estos viessos que dizen assí»: don Juan Manuel, que encubre la dimensión de su autoría bajo esa condición de oyente, no oculta en cambio su labor de composición de esos «viessos», porque se trata de la acción de la que más orgulloso se siente y la que mejor refleja esa ideología que está intentando defender<sup>17</sup>.

---

<sup>16</sup> Por supuesto, esto no es así. Don Juan es el primer «autor» que se siente orgulloso del proceso de composición material, estilística de su obra, hasta el punto de defenderlo en el *Prólogo general* como es sabido: «Et por guardar esto quanto yo pudiere, fizi fazer este volumen en que están scriptos todos los libros que yo fasta aquí he fechos...», ed. G. Serés, p. 5. Estos mecanismos de ocultamiento – esta afirmación, o el modo de construcción del *Libro de la caza* – han provocado más de una duda sobre la función real de autoría de don Juan Manuel; ver V. Cantarino, «Ese autor que llaman don Juan Manuel», en *Actas del VIII Congreso de la A.I.H.* Madrid: Istmo, 1986, I, pp. 329-338.

<sup>17</sup> Desde la perspectiva de la narratología, el cierre de los «exemplos» descubre una interesante combinación de narratarios; así lo he señalado: «en los “exemplos” del *Libro del conde Lucanor*, no es el conde Lucanor el único narratario que aparece en cada una de esas unidades, sino que también el propio autor, don Juan Manuel, deja que asome su presencia al final de los “exemplos” para convertirse en narratario de ese conjunto narrativo; de este modo, cada vez que se dice “Et porque don Johán entendió que este exienplo era muy bueno...” o “Et porque don Johán se pagó mucho d’este exienplo...” es porque don Juan Manuel aparece en el cierre de los “exemplos” como oyente de los mismos; convertido en narratario – el segundo – de su propia obra, don Juan comprime su contenido en una fórmula versificada para que el oyente externo

Aquí cobra relevancia esa fecha de 1335; don Juan Manuel ha sido expulsado de un ámbito cortesano, frente al cual él va a levantar otras cortes, ficticias por supuesto<sup>18</sup>, para que en su interior pueda demostrar, cumplir sus obligaciones estamentales: por ello, al final de los «exemplos» aparece como oyente, «auctor» y «fazedor de versos», síntesis admirable de un pensamiento nobiliario que está, claramente, conectado con la organización social que Fernando III y Alfonso X promueven y que Sancho IV y doña María de Molina encauzan a su verdadero fin. Don Juan Manuel es fruto de ese otro espacio político y letrado, de ese otro modelo de convivencia asentado, precisamente, en esas tres realidades: a) oír «estorias» para formar y construir el entendimiento, b) «fazer libros» para salvaguardar el saber, c) «componer versos» para cifrarlo y transmitirlo. Tales son los sentidos de este cierre: don Juan se desmarca, por completo, de ese entramado caballeresco que rodea a Alfonso XI, de esos nuevos códigos de valores que en torno a este joven rey comienzan a impulsarse y que van a permitir, por ejemplo, el desarrollo de los *romances* de materia caballeresca o los primeros conatos de una poesía cancioneril, de unas «cantigas» de amor compuestas en castellano. Don Juan pertenece a otro tiempo; atraviesa los cincuenta años construyendo el *Libro del conde Lucanor* y encierra en él una mentalidad cortesana, derribada por unos acontecimientos que lo han apartado también de la historia. Por ello, él defiende, con tanto empeño, esas maneras de formular, de explorar un saber nobiliario, ajeno por completo a los estatutos y ordenanzas caballerescas, a las fiestas y ceremonias curiales con que el joven Alfonso XI estaba armando su modelo de corte.

La dimensión de la ejemplaridad adquiere en don Juan Manuel su último sentido; está vinculada, de una manera absoluta, a las funciones de esa «clerezía» cortesana de la que surge Alfonso X, pero que se había configurado en la corte de Fernando III, el ámbito en el que se ordena la traducción del *Calila*, una de las primeras obras destinadas a esa sistemática exploración del saber y de sus propiedades. Alfonso, el promotor de esa traslación, seguramente en 1251, no cesará en ningún momento en el empeño de configurar una corte letrada que perfila, de modo completo, en sus primeras producciones: el *Libro de los doze sabios*, el *Setenario* y, por supuesto, el

---

– el tercer narratorio – pueda asimilar esa enseñanza», ver *Curso de iniciación a la escritura narrativa*. Alcalá: Universidad, 2008, p. 93.

<sup>18</sup> La del rey Morabán, la del infante Turín, la nobiliaria del conde Lucanor, la suya propia, en el *Libro infnido*.

*Espéculo*; se trata de diseñar un contexto moral e ideológico, afirmado en el valor de la palabra, asegurado en la transmisión de la enseñanza; es magnífico el cap. I de *Doze sabios*, con esa escena en la que el rey Fernando convoca a esa docena de sabios de sus reinos para que le den consejo:

E señor, a lo que agora mandades que vos demos por escripto todas las cosas que todo príncipe e regidor de reino deve aver en sí, e de cómo deve obrar en aquello que a él mesmo perteneçe. E otrosí de cómo deve regir, e castigar, e mandar, e conoçer a los del su reino, para que vós e los nobles señores infantes, vuestros fijos, tengades esta nuestra escriptura para la estudiar e mirar en ella como en espejo. E señor, por conplir vuestro serviçio e mandado fizose esta escriptura breve que vos agora dexamos.<sup>19</sup> (71)

La consecuencia es clara: un rey ha trasladado al interior de su corte a unos sabios, a unos «clérigos», para convertirlos en fundamento de la nueva organización social y moral que quiere formular. Don Juan Manuel es el último exponente de esa ideología clerical y cortesana, en la que se han formado su padre y su tío, además de su primo y de él mismo. De ahí que recuerde ese «libro que fabla de lo que pertenesçe al estado de cavallería» y ordene su *Libro del caballero y del escudero*, que configure esos modelos de corte (la del rey Morabán, la del conde Lucanor, la de los reyes de los «exemplos») en donde los sabios, los consejeros adquieren ese especial valor de iluminar, de guiar las conductas de los monarcas, de los nobles.

Toda la obra de don Juan Manuel reposa en la pretensión de restaurar un orden de conocimiento clerical, un saber nobiliario, surgido de la organización cortesana alfonsí, pero alumbrado por los valores del molinismo. El acuerdo con la producción letrada instigada por Alfonso X y por Sancho IV es absoluto: don Juan «fizo» también un *Libro de los sabios*, un *Libro de las cantigas*, compiló crónicas, ordenó tratados jurídicos, políticos, caballerescos, un libro de castigos para su hijo (como el promovido por Sancho IV), un tratado mariano, más «tres razones» con las que justificó, ya al final de su vida, su pensamiento. No es dable saber si don Juan hubiera sido el sobrino predilecto de Alfonso X, pero desde luego él se jactaba – en la correspondiente «razón» – de ser el primo más cercano a Sancho IV.

---

<sup>19</sup> Ver ed. J.K. Walsh. Madrid: RAE, 1975.



Y esa obra tan heterogénea se escribe en función de un aprendizaje asimilado, de unos esquemas de convivencia conocidos, de los que surgen esas representaciones que de sí crea don Juan para engastarlas al final de los «exemplos», como claves de acceso a la ideología de la que hablan los personajes de la ficción: ser oyente, «fazer libros», «fazer versos». El orden es el lógico: porque sabe entender, en cuanto receptor especial, puede ordenar la formación de esos libros<sup>20</sup>, creados para encerrar en ellos distintas imágenes de su ser, siendo la más compleja de todas la referida a la composición de los versos, pues apunta directamente a una de las figuras esenciales de ese modelo utópico de corte en que piensa don Juan Manuel: la del versificador.

### 3. Los versificadores: la «clerezía cortesana»

De ese cierre de los «exemplos», los versos han sido estudiados mediante valoraciones historiográficas o métricas<sup>21</sup>, pero nada se ha dicho de lo que significa «fazer versos» en función de ese contexto cortesano – de origen alfonsí, pero de cuño molinista – al que don Juan Manuel desciende, una y otra vez, en busca de los valores que el presente histórico le ha arrebatado.

De entrada, esta acción de «versificar» no se refiere a componer una poesía de carácter lírico, con un apoyo musical, de tono amoroso o satírico, un desarrollo al

---

<sup>20</sup> Esta condición letrada la defenderá, como es sabido, en el *Libro infinito*: «Et comoquier que yo sé que algunos profaçon de mí porque fago libros, dígovos que por eso non lo dexaré, ca quiero crer al exiemplo que vos pus en el *Libro* que yo fiz de *Patronio*, en que dize (...)», 176-177; cito por ed. de Carlos Mata. Madrid: Cátedra, 2003. Un planteamiento que merece un análisis más exhaustivo, pues don Juan Manuel «faze» y «ordena» libros también en sentido alfonsí, como por ejemplo se pone de manifiesto en el *Calila*, al asegurar el marco de verosimilitud, o de imitación, a que han de ajustarse los componentes narrativos de los capítulos.

<sup>21</sup> Gonzalo Argote de Molina, en 1575, como medio de complementar su edición del *Conde Lucanor*, utiliza estos materiales para proponer un fundamental *Discurso sobre la poesía castellana*, que viene a ser una suerte de historia de la métrica castellana desde los orígenes clericales hasta su tiempo; ver ed. facsimilar de Barcelona: Puvill, 1978 (con prólogo de Enrique Millares); el *Discurso* ha sido también editado por Elena Casas, en *La retórica en España*. Madrid: Editora Nacional, 1980, pp. 201-215. Argote de Molina, como es sabido, enuncia el deseo de publicar «el libro que don Juan Manuel escribió en coplas», algo que lamentablemente no cumple. De forma concreta, los componentes formales de esa versificación fueron estudiados por Federico Hanssen, «Notas a la versificación de Juan Manuel», en *Anales de la Universidad de Chile*, 109 (1901), pp. 539-563. Ver, también, D. Devoto, *Introducción al estudio de don Juan Manuel y en particular de «El Conde Lucanor»*. Una bibliografía. Madrid: Castalia, 1972, pp. 340-344.

que parece que don Juan prestó también atención, como lo confirman el aludido *Libro de las cantigas [o de los cantares]*<sup>22</sup> o el tratado *De las reglas cómo se deve trobar* que menciona en su «Prólogo general»<sup>23</sup>.

«Versificar» posee sentidos muy precisos, de carácter clerical, vinculados al *ars grammatica*<sup>24</sup>, para la composición, y al *ars rhetorica*, para la transmisión; estas nociones adquieren en los contextos de Alfonso X y de Sancho IV una extraordinaria importancia al acotar uno de los medios más seguros de transmisión del saber. «Fazer versos» presupone el aprovechamiento de unos conocimientos gramaticales (porque la *grammatica* acoge rudimentos del *ars poetica*) para crear «versos» en cuya tensa brevedad, en cuyo discurso rítmico ha de quedar encerrado todo un proceso de enseñanza, asegurado en la perfección de tales cauces formales, como señala B. Latini en el *Libro del tesoro*:

Et los poetas, que son los sabios versificadores, aman mucho los versos que fezieron.  
Et la razón por que los onbres aman naturalmente lo que fezieron es porque la postrimera perfección de lo que onbre faze es su obra.<sup>25</sup> (118b)

«Versificar» es acción que sólo adquiere sentido en el marco temporal del siglo XIII; en lengua vernácula, se define por primera vez en el *Libro de Alexandre* y alcanza

---

<sup>22</sup> Porque tales poemas se denominaban «cantigas» y su interpretación dependía del despliegue de las técnicas del *ars musica*, algo que se puede comprender con el cap. 172 de la *Estoria de España*, al describir el «sabor» de Nerón por estos usos considerados juglarescos: «et ivan ant'él grandes compañías de joglares cantando las cantigas et diziendo las fablas de que los él venciera...», 122b, 30-32; cito por la ed. de Ramón Menéndez Pidal [1906], *Primera crónica general de España*. Madrid: Gredos-Seminario Menéndez Pidal, 1977.

<sup>23</sup> De haberse conservado hubiera sido el primer tratado en castellano de teoría poética; el título orienta ya hacia la dimensión occitánica – por el aragonesismo hacia el que don Juan propendía – de sus ideas, en fechas en que la «gaya ciencia» comenzaba a ser conocida en Castilla, como lo demuestra Juan Ruiz en su prólogo en prosa; ver mi trabajo «El *Libro de buen amor*: las líneas de pensamiento poético», en «*El Libro de buen amor*» de Juan Ruiz, *Archiprêtre de Hita* (coord. de Carlos Heusch). París: Ellipses, 2005, pp. 159-174.

<sup>24</sup> Y ahí está el comentario que merecen los versos – epitafios – con que el rey Bamba renueva los muros de Toledo: «e puso sobre las puertas por noblezas piedras mármoles llanas en que fizo escribir viessos que son mucho apuestos et bien dictados en latín et en gramátiga», 294b, 1-5, con la misma secuencia que c. 40b del *Libro de Alexandre*, que luego se comentará. Iguales conceptos se formulan en esta valoración de Julio César: «E demás sabíe bien versificar et versificava muy fremoso et much aína (...)», 94b, 3-5.

<sup>25</sup> Cito por la ed. de Spurgeon Baldwin, *Libro del Tesoro. Versión castellana de «Li Livres dou Tresor»*. Madison: H.S.M.S., 1989.

sus últimas consecuencias, como se ha apuntado, en el *Libro del tesoro*, una miscelánea enciclopédica que sirve de gozne entre el reinado de Alfonso X y el de Sancho IV.

El «versificador» nace, por tanto, de ese esfuerzo clerical de servirse de las artes elocutivas para diseñar unos medios de transmisión del saber más perfectos. El primero que reconoce «versificar», en este sentido, es Alejandro cuando repasa, ante su maestro Aristóteles, todo el proceso de formación que de él ha recibido; así señala en la c. 40:

Entiendo bien gramática, sé bien toda natura,  
bien dicto e versifico, coñosco bien figura,  
de cor sé los actores, de libro non he cura.<sup>26</sup> (143)

Las tres operaciones fundamentales del *ars grammatica* están recogidas en estos tres versos: un primer grado lo representa la configuración de ese «entendimiento» basado en la distinción de la naturaleza (morfológica y sintáctica: *Verbiginale*) de las palabras; en un segundo momento, ese lenguaje es sometido a unas operaciones de transformación, de creación, que implican un conocimiento del *ars dictandi*, del *ars poetriae* (que es el que asume esas orientaciones especiales de la «versificación») y de los *schemata*, o procedimientos figurales básicos; en un tercer orden, se sitúa la labor del comentario textual, el despliegue de la memoria – «decorar» – para aprender esos «autores», para poder citar sus argumentos sin tener necesidad de consultar libro alguno. Por tanto, la acción de «versificar» se convierte, así, en el centro, en el núcleo esencial de todo un desarrollo gramatical de difícil asimilación como señala Mateo de Vendôme en el prólogo de su *Ars versificatoria* de 1175<sup>27</sup>; pocas décadas después, el «clérigo» que compone el *Libro de Alexandre* refleja el mismo proceso, definiendo la acción de «versificar» en virtud del esfuerzo de dominar un lenguaje, de convertirlo en cauce de ideas cuya asimilación depende, por completo, del trabajo formal, del oficio o «mester» realizado.

<sup>26</sup> Me sirvo de la ed. de Juan Casas Rigall. Madrid: Castalia, 2007.

<sup>27</sup> Con esta advertencia: «Cum enim multi vocati sunt versificatores, pauci vero electi, quidam soli innitentes vocabulo potius anhelant ad versuum numerum quam ad elegantiam numeratorum», 110; ver ed. de Edmond Faral, *Les Arts Poétiques du XII<sup>e</sup> et du XIII<sup>e</sup> siècle (Recherches et documents sur la technique littéraire du Moyen Âge)* [1924]. París: Librairie H. Champion, 1962.

El primer autor que se llama «versificador» no es otro que Berceo, como es lógico, pero lo hace sólo en el último de sus poemas hagiográficos, en la *Vida de Santa Oria*, tanto en el exordio – «de una santa virgen quiero versificar», 1*d* – como en el cierre de la obra:

Gonzalvo li dixieron al versificador  
que en su portalejo fizo esta lavor.<sup>28</sup> (184*cd*)

El que Berceo haya esperado a su «vejez» (2*a*) para llamarse «versificador» apunta a dos circunstancias: 1) Berceo esgrime esa acción de «versificar» en el libro que más la necesita<sup>29</sup> y 2) lo hace en el contexto – cultural e ideológico – en que esa dimensión de su autoría puede entenderse<sup>30</sup>, justo cuando Alfonso X se lleva al interior de su corte este mismo sistema de pensamiento clerical para apuntalar, con la arquitectura del «saber», su proyecto político. Ahí es donde encuentran asiento los «versificadores», junto a los maestros y a los sabios, surgidos de un proceso de «enseñamiento» que se define con claridad en los tratados sapienciales de la época<sup>31</sup>; véase la enumeración de estas *artes* en el cap. VII del *Libro de los buenos proverbios*:

Pues de aquesto, muestra la gramática y versificar; después el aresmética; después la geometría; después estrología; después física; después música; después dialética; después la filosofía.<sup>32</sup> (62)

El nexo entre la «gramática» y la acción de «versificar» se convierte en pórtico de acceso a una gradual forma de conocimiento que conduce, directamente, al ámbito

---

<sup>28</sup> Cito por la ed. de B. Dutton, *Obras completas V*. Londres: Támesis, 1981, pp. 94 y 123.

<sup>29</sup> Puesto que ese molde especial, rítmico y sintáctico, es el que va a permitir que un contenido muy difícil – las visiones, los raptos místicos que sufre la niña Oria – sea asimilado, creído por la audiencia.

<sup>30</sup> Redactada entre 1253-1256, en los compases iniciales del reinado de Alfonso X, cuando se forma el infante don Manuel; son los años que se evocan en el *Libro de los doze sabios* y en el *Setenario*. Nótese además que Berceo se llama «versificador» para distinguirse de Muño, el autor del «dictado» que él «romanza».

<sup>31</sup> Ver Denis Menjot, «Enseigner la sagesse. Remarques sur la littérature gnomique castillane du Moyen Âge», en *El discurso político en la Edad Media. Le discours politique au Moyen Âge* (coords. Nilda Guglielmi y Adeline Rucquoi). Buenos Aires: Primed – CNRS, 1995, pp. 217-231.

<sup>32</sup> Ver ed. de Harlan Sturm. Lexington: Univ. of Kentucky, 1970.

de la filosofía; como en el *Calila*, este tratado sapiencial describe una búsqueda del saber, cuyo dominio pertenece, precisamente, a un «versificador», Anchos el profeta; así se abre la obra:

Dixo Joaniço: «Fallé escripto en unos libros de los griegos que un rey fue en Greçia que avie nonbre Comedes, y embió sus cartas a Anchos, el versificador, que se viniessse pora él con sus libros de sapiencia y de sus enxiemplos buenos». (43)

Lo que ocurre en el interior de estas obras tiene que guardar relación, necesariamente, con la realidad exterior, con ese contexto en el que un monarca va a requerir la presencia de estos maestros, de estos «philósophos», para poder transmitir un saber que, de algún modo, se asocia a Aristóteles, como pone de manifiesto una curiosa escena del *Bocados de oro* en donde se describe la formación elocutiva del Estagirita de esta manera:

E cuando llegó a ocho años, llevólo su padre a tierra de Atenas, la que dizen la tierra de los sabios, e fízole y su padre llegar a los rectóricos e a los versificadores e a los gramáticos e apriso d'ellos nueve años. E ellos ponían nonbre al saber del lenguaje 'el circundador', por que es nescesario a todos los omes e por que es estrumente e escalera a toda sabencia.<sup>33</sup> (98)

Se mencionan las «artes triviales» en un orden muy curioso, que sitúa a los «versificadores» en el centro de ese proceso construido con ayuda de la «retórica» – que es siempre un arte de «dezir», un «fermoso fablar» (*Alexandre*, c. 42a)<sup>34</sup> – y de la «gramática» – el arte que asegura la construcción de un discurso rítmico para encerrar en el molde del verso un determinado contenido. El «versificador» es el que posee conocimientos gramaticales para componer versos y retóricos para «dezirlos» e influir, con ellos, en la formación de unas especiales pautas de comportamiento; por este motivo, esa «versificación», sin asemejarse a la disciplina de la «lógica», llega a ocupar

<sup>33</sup> Sigo la ed. de M. Crombach. Bonn: Romanischen Seminar der Universität Bonn, 1971.

<sup>34</sup> Son técnicas de recitación las que se enseñan en el exordio del *Libro de Alexandre*, tal y como he postulado en «El “fermoso fablar” de la “clerezia”: retórica y recitación en el siglo XIII», *Propuestas teórico-metodológicas para el estudio de la literatura hispánica medieval* (ed. de Lillian von der Walde Moheno). México: UAM-UNAM, 2003, pp. 229-282.

su lugar en este sistema en el que se construye el pensamiento de Aristóteles, esforzando en defender este método de acceso al saber:

28

E algunos de los sabios de aquel tiempo, assí como Pitágoras e Picoras, tovieron por nada el saber de los rectóricos e de los versificadores e de los gramáticos. E escarnescién a todos aquellos que se trabajavan d'estas sciencias, e dizían que non eran necesarias en ninguna sabiduría, ca los gramáticos non son si non por mostrar los moços, e los versificadores fablan de vanidades e de mentiras, e los rectóricos son falagadores de palabra. (98)

Los verbos – «mostrar», «fablar», «falagar» – con que se motejan estas disciplinas no son casuales y apuntan a su verdadera función; como se comprueba, el «versificador» «fabla» – lo que implica un «dezir» ante un público, ante una audiencia – mediante esa combinación de conocimientos gramaticales y técnicas retóricas; ahora bien, su contenido, desde la dimensión de la moral filosófica o religiosa, es considerado negativo, pernicioso: «fablan de vanidades e de mentiras», porque se trata de asegurar comportamientos éticos o juicios por los que se guía la conducta humana; sin embargo, Aristóteles protege y ampara esta formación elocutiva:

E quando Aristótilis esto sopo, ovo ende despecho, e anparó a los gramáticos e a los versificadores e a los rectóricos. E razonó por ellos, e dixo que ninguna otra sciencia non puede escusar las suyas d'estas. E mostrávalo de esta guisa, e dizíe que la razón es estrumento de las sciencias, e la mejoría de los omes sobre las bestias es la razón. E el más derecho ombre es el que es más conplido de razón, e el que mejor dize lo que tiene en su coraçón, e el que más lo dize en el lugar que le conviene, e el que lo dize más breve e más estraño. E porque la sabencia es más noble de todas las cosas ha de ser dicha con la mejor razón, que puede ser, e en las más apuestas palabras e las más breves e sin yerro e sin embargamiento. (98-99)

Aristóteles es maestro de los «razonadores», de aquellos que se sirven de la lógica o de la dialéctica para formular esas reglas morales que son las que Alfonso X quiere promover en su corte; tal es el valor de «dezir en su coraçón», pero empleando las técnicas que dominan los «versificadores» que son los que pueden formular «las más apuestas palabras e las más breves»; se traza una línea de ideas que ilumina el pensamiento

de don Juan Manuel y que sirve para explicar esa acción suya de «versificar», es decir de encerrar en esas «apuestas palabras» (el *ars grammatica* le presta el discurso rítmico para conseguirlo) las «más breves razones» (desde el dominio de la *logica*). Porque el proceso de formación cortesana que se construye en *Bocados de oro* coincide con el que tiene en mente don Juan Manuel; de ahí que sea tan importante señalar esa necesidad de oír, a que se refiere Aristóteles, apuntalando en la recepción el cauce de transmisión del saber:

Ca por non ser la razón bien conplida, piérdese la lumbre de la sabiduría, e faze dubdar al que la oye. (99)

Esta defensa de la gramática y de la retórica convierte estas *artes* en instrumentos idóneos para mantener la «lumbre de la sabiduría», que es el objetivo que guía la construcción de la obra tanto de Alfonso X como de don Juan Manuel. Por ello, estas disciplinas describen una verdadera escala de conocimiento, seguida y refrendada por el Filósofo:

E después que Aristóteles sopo las ciencias de los gramáticos e de los rectóricos e de los versificadores quiso saber otrosí las ciencias éticas e cuadrivales e las naturales e las teologales. (99)

Tales ciencias son meros mecanismos de acercamiento al «saber» y de transmisión del mismo. De ahí que se haya afirmado que, en este ámbito especial de los «versificadores», es donde la «clerezía cortesana» afirma sus principales sentidos.

#### 4. La función social de los «versificadores»

Ahora bien, si don Juan Manuel arroja bajo esta condición una de las funciones de su autoría es porque él está pensando en un contexto social en el que la presencia de tales «versificadores» era real y su oficio se ejercía de un modo efectivo; hay un pasaje muy curioso en la *Estoria de España* en que se describe la corte de Abenía, antes de que Valencia cayera en poder del Cid:

Et Abeniaf estava muy orgulloso et desdenava los omnes mucho; et cuando algunos se le vinien querellar o demandar algo, matraielos et denostávalos; et él estava apartado assí como rey; et estaban ant'él los trovadores et los versificadores et los maestros et los doctores, departiendo cuál dixiera mejor, et estando en grandes solazes. Et los de la villa estaban en grant lazeria. (II. 581*b*, 8-16)

Por un lado, se comprueba que el dominio de la poesía se divide en esos dos ámbitos: el gobernado por el *ars musica* – y encauzado por esos «trovadores» – y el ordenado por el *ars grammatica* – el correspondiente a los «versificadores»; por otra parte, la escena encierra un matiz crítico, puesto que explica la causa por la que ese rey árabe pierde Valencia: envuelto por los halagos del saber y de la filosofía se desprecupa de los males que aquejan a sus súbditos. Y es que se trata de alcanzar un difícil equilibrio que estará presente en todos los *specula* de esta centuria, entre el saber y la acción concreta de gobernar, mediante esas pautas de comportamiento adquiridas. Este rey une su «orgullo» al alejamiento de sus obligaciones como monarca, atento sólo a las alegrías cortesanas, a esas disputas sin fruto; por algo, en *Castigos de Sancho IV* se recomienda al rey extrema prudencia en el acercamiento a este dominio del «saber»:

E saber debes escojer cuáles son los omnes con que fables en seso, o con cuáles fables en juglería o en escarnio, o con cuáles ayas tu departimiento, o cuáles son de buena palabra, o cuáles son para hablar con ellos en trovar, o cuáles son para cantar, o cuáles son letrados para hablar con ellos en letradura, o cuáles son para fazer el ofiçio de Santa Eglesía, o cuáles son para bofardar e lançar, e cuáles son para tomar armas o para justar, o cuáles son para jugar tablas o axedrezes o otros juegos que ý ha, o cuáles son para çazar, que son sabidores de çaza, o cuáles son para correr monte, o cuáles son aquellos a que debes fazer honra, segund son sus estados e sus bondades, o de cuáles te has de reír o a fazer escarnio, o de cuáles lo non debes fazer.<sup>35</sup> (169)

Es un párrafo precioso para apreciar el modelo cultural del molinismo, instigado en el reinado de Sancho IV, afirmada la corte en el dominio de la «letradura», un

---

<sup>35</sup> Uso la ed. de Hugo O. Bizzarri. Vervuert: Iberoamericana, 2001.



término de raíz alfonsí pero que alcanza, en el cambio de siglos del XIII al XIV, su valor más peculiar<sup>36</sup>. Tal es el ámbito en el que se forma don Juan Manuel, heredero directo de todas estas valoraciones sobre el uso de la «palabra» para construir la «razón».

En el mismo *Bocados de oro* se muestran las dos facetas de los «versificadores» que confluyen en la actividad letrada que desarrolla don Juan en el cierre de los «exemplos»; así, cuando se presenta a «Omero el versificador» se afirma de él:

Omirus fue el más anciano versificador que ovo en los griegos, e el de más alto estado (...) E fizo muchas sapiencias e muy nobles versos. E todos los versificadores [de los griegos] que vinieron después d'él, siguieron a él, e aprisieron d'él e guiáronse por él. (21)

La asociación, en este caso, es la esperada: la transmisión de esa «sapiencia» requiere la «nobleza de los versos»; ahora bien, el propio Homero sirve para testimoniar la función social de estos «versificadores», puesto que, como remate de su semblanza, se apunta:

(...) e era de mucha palabra, denostador a los que fueron ante d'él e entremetedor e alabador a los señores. (íd.)

El vituperio y la alabanza definen los dos polos de una conducta que es continuamente enjuiciada, que requiere de esas formulaciones éticas, vinculadas a la retórica y la gramática, para desarrollar unas determinadas pautas de comportamiento; hay un uso positivo de esos versos, creados y dichos por los «versificadores» como testimonia el caso de Solón:

E fizo versos, por que ganan los omes voluntad de usar lides e matarse con sus enemigos. (24)

---

<sup>36</sup> Las ocurrencias – como ésta de *Castigos* – de esta noción apuntan a la producción y recepción letradas de carácter cortesano, reguladas por la Iglesia y opuestas abiertamente a la concepción del «saber» alfonsí; «letradura» adquiere una dimensión de carácter histórico, debido a su inserción en el ámbito de la alegría cortesana y en el conjunto de actividades que regulan el ocio; ver mi estudio «La 'clerezía' cortesana de Alfonso X: la 'letradura' como sistema de saber», en *Alcanate. Revista de estudios alfonsíes*, 6 (2008-2009), pp. 53-79.

Pero hay también una valoración negativa por esa propensión a los halagos excesivos, a la simple adulación, tal y como se refleja en el retrato de Diógenes:

32

E vido Alixandre que estava ant'él un versificador que le alabava, e sacó su pan e començó de comer, e dixiéronle: «¿Qué es esto que fazes?» E dixo: «Fago lo que me es más provechoso que oír mentira». (42)

Una de las preocupaciones prioritarias de estos tratados sapienciales – con Albertano da Brescia de guía – consiste en avisar sobre el poder negativo de la palabra, cuando ésta es portadora del engaño o de la mentira. Y don Juan Manuel lo sabe muy bien; él ha sido apartado de una corte por la influencia que sobre el monarca han podido ejercer aduladores como Álvar Núñez o Garcilasso, mencionados en el Exemplo XLV; don Juan Manuel dedica, además, varios «exemplos» a reflexionar sobre los riesgos que entraña el uso de la palabra desde presupuestos molinistas, principalmente en las disquisiciones a que se entrega Patronio, ya en el cierre del libro, en el Exemplo L, cuando determina la necesidad de guiar esa palabra desde el entendimiento:

Otrosí para saber cuál ha buen entendimiento, ha mester muchas cosas, ca muchos dizen muy buenas palabras et grandes sesos, et non fazen sus faziendas tan bien commo les conplía. Mas otros traen muy bien sus faziendas et non saben o non quieren o non pueden dezir tres palabras a derechas. Otros fablan muy bien et fazen muy bien sus faziendas, mas son de malas entenciones, et commo quier que obran bien para sí, obran malas obras para las gentes. (206)

La acción de «versificar» será entonces la correcta si se realiza desde ese «buen entendimiento», como se pone de manifiesto, por ejemplo, en *General estoria. Parte cuarta* al asociar la bondad de la materia de Alejandro con la de su «versificador»:

Maestre Galter, natural de Francia, fue muy buen clérigo en gramátiga e en los otros saberes, e grand versificador, e veyendo cómo avie ý razones de Hércules en latín que se leyén en las escuelas, ca fabló Ovidio de Hércules en el so *Libro mayor*, e en el *de las dueñas*, e tanxó de él en otros lugares de sus libros muchos que fizo, e otros auctores que tanxieron otrossí d'él, e la estoria de Achilles versificada, otrossí de Omero e de Stacio, e libros fechos d'ella en griego e en latín, e otrossí la estoria de los reys de Thebas versificada de Stacio (...) e por bondad de sí quísosse meter

a trabajo por fazer ende obra que se leyessen en las escuelas e fizolo: e compuso ende un libro grande e bueno, e bien versificado por latín en que á diez libros en que fabla él de Alexandre cuando fue de doze años e de los fechos que fizo fasta que murió.<sup>37</sup> (238r)

El «veyendo» de este maestre Gualter es equivalente al «entendiendo» – o «fallando» – con que se arropa la acción de «versificar» de don Juan Manuel, mediante la ejecución de unas precisas técnicas gramaticales. En este sentido, y más si se trata de Alejandro, se comprueba cómo la «versificación» posibilita la creación de esos ambiciosos poemas narrativos que se «leýen en las escuelas», que son glosados por los *actoristas* y que sirven para los mismos fines: para transmitir una enseñanza que se apoya en los conocimientos del *ars grammatica*, porque cuando se habla de Sófocles, también en la *General estoria*, se fija idéntica valoración:

All otro llamavan Sófocles, e d' éste dize otrossí la estoria que era omne letrado, e gramático e versificador e que fazíe libros de la materia d'aquellas razones de que avemos departido a que llamavan tragedia. (180r)

Porque sin la presencia de estos maestros, sabios y versificadores no habría modo de comprender el entramado social que construye el Rey Sabio con la finalidad de extender y de propagar el saber.

## 5. La doble «versificación»: de la alegría al entendimiento

En el *Libro conplido en los iudizios de las estrellas* de Aly Aben Ragel es donde, a cuento de señalar la influencia de la conjunción de los astros en el carácter de los mortales, se exponen, con mayor precisión, las funciones sociales que desempeñarían estos «versificadores», amén de determinar la relación estrecha que mantenían con otros letrados – o «significadores» – como se indica en esta simple referencia:

---

<sup>37</sup> A la espera de que aparezca la ed. de Inés Fernández-Ordóñez en la Biblioteca Castro, cito por *Concordances and Texts of the Royal Scriptorium Manuscripts of Alfonso X, El Sabio* (ed. de Lloyd Kasten y John Nitti). Madison: H.S.M.S., 1978.

E si fuere el significador en Libra será buen dictador de cartas e versificador e dezir romanços e fabliellas, porque velan de noche, o entremeterse de las cosas que pertenecen a las mugieres o seer cantador, o tañedor de trompas, o de estrumetes, o lo que•l' semeja, e esto será segund el poder del catamiento de Venus que oviere.<sup>38</sup> (153*b*, 34-41)

Puede tratarse de una obra traducida del árabe<sup>39</sup>, pero sus componentes iluminan el contexto social – su funcionamiento – en que se verifica esa traslación. Por ello, aparecen de nuevo las mismas precisiones relacionadas con las «artes elocutivas», tanto los aspectos relacionados con las disciplinas auxiliares del *ars grammatica*<sup>40</sup>, como la acción concreta de «dezir romanços e fabliellas» sólo entendible desde la dimensión especial del *ars rhetorica*<sup>41</sup>; en todo caso, esta referencia testimonia, como núcleo preciso, el grupo social que distingue, en la corte, a estos maestros de la palabra, cuyas condiciones especiales, virtudes expresivas, vienen ya dictadas por ese curso de las estrellas:

E cuando Júpiter oviere conveniencia con Mercurio, e fueren en buen estado segund ante diximos, fazen el nacido estudiar mucho en los libros: ama dialéctica e geometría e todo cuadrivio, será versificador e predicador de leyes e de saberes, entendudo, manso, de buen consejo pora sí e pora otros, de buenas costumbres e seguidor de buenas carreras e fazedor de bien: mantien•se por seso e por buen pensamiento de presentes, amator de la yente e amado d'ella, de sutil entendimiento, bienaventurado en sus fechos, mañoso de buena ley. (185*b*, 24-36)

---

<sup>38</sup> Cito por la ed. de Gerold Hilty. Madrid: RAE, 1954.

<sup>39</sup> Que es lo que ocurría en el caso del *Bocados*, del *Libro de los buenos proverbios*, o en esa referencia a la corte de Abeniaf: son modelos de relación social en los que la presencia de la «versificación» formaba parte del cumplimiento de ritos palaciegos, de ceremonias políticas, reproducidas en las cortes castellanas medievales.

<sup>40</sup> Recuérdese que con «bien dicto e versífico» Alejandro encarecía, ante Aristóteles, el dominio alcanzado de la gramática; se trata de la misma unidad que aquí se determina: «buen dictador de cartas e versificador».

<sup>41</sup> Ver mi estudio «'Roman', 'romanz', 'romance': cuestión de géneros», en *Ex Libris. Homenaje al profesor José Fradejas Lebrero* (ed. de J. Romera, A. Llorente y A.Mª Freire). Madrid: U.N.E.D., 1993, vol. I, pp. 143-161, en concreto, pp. 152-154.

Importa, en este caso, verificar los atributos morales que distinguen al «versificador» en el cumplimiento de ese destino astral, que lo encamina también a la predicación de leyes y de saberes; estos aspectos adquieren especial relevancia si se vinculan a la obra de don Juan Manuel, puesto que él, con su *Libro del caballero* o con el mismo *Libro de los estados*, no persiguió otra cosa que ser «predicador de leyes e de saberes», actividad que no podría entenderse sin el conocimiento de esa «versificación» en la que se integran el «seso», el «buen pensamiento» y, sobre todo, el «sotil entendimiento», virtudes que garantizan una correcta utilización de estas artes elocutivas, de estos saberes mercuriales; ahora bien, ésta no es la única dimensión de los «versificadores», puesto que Mercurio es el planeta que guía la especial manera de conocer a través de los valores de la palabra, como se afirma en su presentación:

Mercurio es planeta de malfetrías e de forçamientos e de enseñamientos e de escrivanas e de cuentas e de ciencias. Es caliente e seco, convertible de forma e de natura, masculino con masculino e femenino con femenino, fortuna con fortuna e infortuna con infortuna, bien razonado e bien fablante, osado en hablar, de fermoso parecer e apuesta persona; mancebo, ama los libros e las cuentas; pagás' delas maestrías e de las cosas bien fechas e de las fermosas razones e de romanços e de versificar e de libros e de ciencias. (16b, 26-37)

Al igual que en el *Bocados*, asoma aquí esa dualidad – una actitud de prevención, otra de admiración – con que el saber era considerado en esta segunda mitad del siglo XIII, a través del dominio de la relación cortesana (con esa doble dimensión de «razonar» y de «hablar» como dos acciones diferentes) y de la formación intelectual, que implica un progresivo acercamiento a las «maestrías» (afirmadas, de nuevo, en los conocimientos gramaticales y retóricos); de este cauce, esas cuatro líneas de producción letrada – distintas entre sí por la voluntad receptiva con que se configurarían y demostradoras del grado de complejidad a que la corte alfonsí habría llegado en ese desarrollo de la «clereza cortesana»: «fermosas razones», «romanços», «versificar», «libros de ciencias» – conforman los cuatro planos esenciales de una ideología cultural, pendiente de construir claves de entendimiento, de valoración de una realidad social que quería ser analizada mediante estas consideraciones; no en vano, el *Libro conplido* comienza a traducirse el 12 de marzo de 1254 y pertenece, por tanto, a ese primer grupo de obras – *Calila*, *Setenario*, *Espéculo* – del que Alfonso confía obtener los aspectos esenciales para el

marco de convivencia que quiere promover en su corte. Ahí es donde ese «versificar» adquirirá pleno sentido; por ello, en esta misma obra, esta construcción de sentidos y de valores, a través de los versos, aparecerá en cuanto Mercurio asome por las distintas casas astrales, propiciando certeras imágenes de ese contexto de actividad literaria que, aun siendo árabe, interesa a un monarca castellano en el momento en que quiere promover un específico cuadro de relaciones humanas y literarias; tal es lo que ocurre en el caso de Venus:

E cuando esta planeta oviere conveniencia con Mercurio, e fuere en buen estado assí como dixiemos, faze el nacido amator de maestrías e de sotiles fechos, e ama sciencias, sabidor e entendudo, versificador, amator de música, e ama toda cosa fermosa e apuesta, de buenas mañas, e de buenas costumbres, vicioso, alegre, amator de sos amigos, de buena ley, entendudo, de sutil entendimiento, amator de bien, ama aprender e amostrar, e sotileza e entendimiento de aprender por sí. Sigue las carreras de los buenos, e de los justos, e quier' semejar a ellos, de buen hablar e de buen razonar, hablar desembargadamente; amado, comunal en sus fechos, justo (...). (186*b*, 40-55)

La disposición de los astros conforma un modelo de carácter muy preciso, acotado con idéntica enumeración de rasgos, y en donde la posición del «versificador» se refiere a la misma circunstancia: la transmisión del saber y del entendimiento. La «versificación» y la configuración musical (de sones o de cantigas) se asocian como si fueran dos actividades separadas, aunque complementarias<sup>42</sup>, puesto que conducen al desarrollo de una determinada voluntad de ser, de una forma de pensamiento cortesano que, acto seguido, se despliega de un modo perfecto y con una serie de atributos que vuelven a asomar en los apuntes con los que don Juan Manuel se refiere a sí mismo y define su universo intelectual en los prólogos de sus obras. Las actitudes que adopta la dimensión de la autoría de don Juan deben enmarcarse en

---

<sup>42</sup> O bien consecutivas, como ocurre en el caso de Tarsiana que en la c. 427 envuelve con los sones de su viola y canta viesos, para en la c. 428 «rezar un romance bien rimado», es decir, recitar, «hablar» unos versos que se apoyan en una estructura, en una tensión rítmica; se usa la ed. de C. Monedero. Madrid: Castalia, 1987.

estas precisiones terminológicas que nacen en el contexto alfonsí; véase otro caso, también del *Libro conplido de los iudizios*:

E cuando Mercurio fuere con Venus, significa que será amador de maestrías e de alegrías e de gozos e de joglerías, e avrá muchas mugieres, e querers'á afeitar, e será enseñado e bien fablado, versificador e cantador, dizedor de apuestos dichos, pero que perderá mucho d'esto por mucho usar de mugieres, que toda su femença metrá en ellas. (267a, 36-43)

Al margen de la prevención sobre los abusos amorosos, es importante constatar los cuatro planos de la cortesía asentados en el dominio del saber: «fablar», «versificar», «cantar» y «dezir dichos apuestos» designan acciones diferentes, referidas a modos distintos de actividad letrada, de servirse de una de las líneas de las «maestrías», tan cercana, en este caso, a esa imagen de la «alegría de la corte» que, como motivo, funciona en la literatura caballeresca.

Hay un doble desarrollo de la «versificación», por tanto, ya que en el entramado de la relación cortesana de esta segunda mitad del siglo XIII hay una dualidad receptiva que es la que permite distinguir esos dos modos de literariedad que han ido perfilándose en los anteriores casos y que explicita con claridad Brunetto Latini, en su *Libro del tesoro*, al distinguir dos modos de deleite:

Deleite es en dos maneras, la una es sensitiva e es por el alma que es sensitiva, e la otra es por el alma intelectual, que quiere dezir por que el onbre entiende. Deleite es do quier que anda entendimiento e sentimiento, ca entendimiento non es sin sentimiento. (120a)

«Versificar» – como todas esas acciones gobernadas por la «maestría» y la «clerezía (cortesana)» – sirve tanto al alma sensitiva como al alma intelectual. Esta clara distinción se marca de nuevo en *Iudizios*:

E cuando Mercurio fuere en casa de Venus o en su término, será alegre, e fará todos los fechos quejosamente e quiçá será sabio o versificador o cantador o sabidor de maestrías o será sabidor de jogar dados, e lo que'l semeja. E si Mercurio fuere en ángulo sallido delos rayos será versificador entendido, e sutil en ello, e ganará aver e amador de los omnes. (271b, 22-29)

Aquí sí que se percibe, con claridad, ese doble dominio que propicia la «versificación»: por una parte, «versificar» permite exhibir un saber, ejercer un control sobre esas «maestrías», que son gramaticales y que pueden relacionarse con la música, puesto que con ellas se formula esa nueva dimensión de la cortesía clerical; por otra parte, «versificar» se convierte en una acción ejercida desde el «entendimiento», con una clara demostración de este proceso intelectual y realizada por unos específicos profesionales, que podrán ganar el «aver» y el «amor» de los demás a través de la ejecución de este concreto oficio.

Es verdad que esta viñeta de relación cortesana, en la que se distingue con tanta claridad este doble proceso, se encuentra en una obra árabe que se traduce al castellano a partir de 1254, pero ello no significa que sea privativa de ese contexto oriental. Alfonso X tuvo que apoyarse en esa doble dimensión versificadora para la construcción del modelo de corte, «letrada y sabidora», en la que él pensaba, sobre todo si tenía que reposar en su «entendimiento» de monarca, como una y otra vez repite en el *Espéculo*; en sus *Cantigas*, el rey versifica apoyado en el *ars musica*<sup>43</sup> y, conforme al testimonio de la prosificación de las *Cantigas*, se le atribuyen los pareados rítmicos sobre los que se articula el poema<sup>44</sup>. Por ello, la acción de versificar, como ya se ha visto, aparece en la *General estoria* o en la *Estoria de España*, o en esos tratados sapienciales que exploran todas estas facetas con las que se tiene que articular el «saber» y de las que surge la conciencia intelectual de don Juan Manuel; precisamente, el noble castellano testimonia estos dos procedimientos de «versificar», esta doble posibilidad de «fazer versos», tan vinculados a la construcción de una ideología cortesana nobiliaria, de cuño molinista, de la que él es el máximo exponente. De la misma manera, entonces, que había mostrado interés por la historiografía, por «pre-dicar» leyes caballerescas, por recuperar el arte teórica de la caza, tiene que manifestar un cierto grado de dominio, de aprovechamiento de esta doble actividad versificatoria, envuelto como se halla en la pretensión de afirmar su linaje – y con ello, sus derechos – en esa conciencia letrada.

---

<sup>43</sup> Así lo señala en la cantiga 401: «Macar poucos cantares acabei e con son», ed. de W. Mettmann. Madrid: Castalia, 1989, p. 303.

<sup>44</sup> Así, por ejemplo, se cierra la segunda de las prosificaciones: «E porque ésta es una muy grant joya que Santa María dio en España, en esta cibdat de Toledo, el rey don Alfonso fizo a loor d'esta Señora una cantiga que diz así: 'Mucho devemos, varones, loar a Santa María / que da sus gracias e donas a quien por ella fía'», ed. cit., I, p. 315.



Don Juan Manuel «versifica» en esta doble dirección: demuestra un saber gramatical y manifiesta el especial «entendimiento» que le asiste. Hay una versificación relacionada con esa alegría de la corte y otra conectada con ese propósito de transmitir el saber. De la primera de estas facetas apenas se conservan las referencias que permiten asegurar el interés de don Juan Manuel por esa actividad, aunque sea con esa dimensión reguladora, legisladora que le mueve a construir ese tratado (de sabor provenzal) titulado *De las reglas cómo se deve trobar*, a componer ese *Libro de los cantares* o *de las cantigas*<sup>45</sup> o a proponer una morigerada participación en esa «alegría de la corte», conforme a las pautas que Julio marca, en el *Libro de los estados*, pensando en la figura del Emperador:

Et desque oviere comido et bebido lo que·l' cunpliere con tenprança et con mesura a la mesa, deve oír, si quisiere, juglares que·l' canten et tangan estormentes ante él, diziendo buenos cantares et buenas razones de cavallería o de buenos fechos, que mueban los talantes de los que los oyeren para fazer bien. (177)

Esta recomendación sigue, casi al pie de la letra, las prevenciones del Título V, ley XXI, de la *Partida segunda*:

Alegrías y á otras, sin las que deximos en las leyes ante d' ésta, que fueron falladas para tomar omne conorte en los cuidados e en los pesares cuando los oviesen: e éstas son oír cantares e sonos de estrumentos, jugar axedrezes o tablas, o otros juegos semejantes d' éstos: eso mesmo dezimos de las estorias e de los romançes, e de los otros libros que fablan de aquellas cosas de que los omnes reçiben alegría e plazer. E maguer que cada una d' éstas fuese fallada para bien, con todo eso non deve omne d' ellas usar sinon en el tienpo que conviene, de manera que aya ende pro e non daño. E más conviene esto a los Reyes que a los otros omnes (...).<sup>46</sup> (70-71)

---

<sup>45</sup> Revisense notas 21 y 22. En su momento, R. Ayerbe-Chaux apuntó la posibilidad de que el título de ese *Libro* pudiera referirse a las prosificaciones de las *Cantigas* de Alfonso X, ver «Las prosificaciones castellanas de las *Cantigas de Santa María*, ¿una obra perdida de don Juan Manuel?», en *Alfonsine Prose and Poetry: Papers from a Colloquium* (ed. A. Deyermond). Londres: Westfield, 1989 y *Cantigueiros*, 3 (1990), pp. 39-52.

<sup>46</sup> Cito por la ed. de A. Juárez y A. Rubio. Granada: Impredisur, 1991.

Don Juan Manuel sigue, en todo momento, el diseño cortesano alfonsí, debidamente encauzado hacia valores de ortodoxia religiosa y de definición moral en el período molinista; por consecuencia, se interesa por esa línea de versificación, con la que se arma el entramado de la convivencia palaciega<sup>47</sup>, sobre todo cuando colma sus ambiciones ejerciendo la función de tutor o creyendo que su hija será la reina de Castilla. Por ello, resulta tan importante constatar cómo el noble se ampara en ese segundo esquema de la «versificación» cuando las aguas bajan turbias y, expulsado de la corte, debe definir la suya propia, la que merece por su linaje, mucho más importante que la de ese «rey moço», porque él, don Juan, la afirma en ese entendimiento nobiliario que su abuelo Fernando III, su tío Alfonso X y su primo Sancho IV promovieron. Ahí es donde tiene cabida esa importante dimensión del «versificador entendido»; para exhibir esta condición de su conducta aristocrática construye la sorprendente y compleja estructura del *Libro del conde Lucanor*.

## 6. El «versificador entendido»

Las referencias del *Libro conplido de los iudizios* revelan ese doble proceso de «versificación» cortesana, con el cumplimiento de las artes elocutivas, que tanto sirve para el «gasañado» como para el «entendimiento». Un proceso de formación que se describe con pormenor en el mal llamado *Libro de los cien capítulos*, uno de esos tratados sapienciales, asociado al *Flores*, y cuya composición tuvo que ayudar a definir el entramado del «saber» que Alfonso X quería promover como soporte de la relación social de su corte<sup>48</sup>. De este modo, el cap. XIX se dedica a la «gramática» y el XX a la utilización de esos conocimientos, el cap. XXI a la «retórica» y el XXII al aprovechamiento de esas posibilidades, conectadas con la especial dimensión receptiva que se está promoviendo; este epígrafe de *Cien capítulos* – con este preciso título: «De los viersos,

---

<sup>47</sup> De nuevo *Partida II*: «E cuando es para fablar en manera de gasañado, así como para departir o para retraer, o para jugar de palabra, ninguna d'éstas non se deve fazer sinon como conviene», IX.XXIX, p. 101.

<sup>48</sup> Se trata de un singular doctrinal de cortesía y, por tanto, de un relevante tratado de moral política; tales son las pautas con las que lo examiné en mi *Historia de la prosa medieval castellana I*, ver pp. 425-440. Hay una clara línea de relaciones entre *Flores*, *Cien capítulos*, *Castigos del rey de Mentón* y el pensamiento juanmanuelino.

de versificar que es esfuerço en palabra»<sup>49</sup> –, resulta fundamental para comprender la imagen de «versificador entendido» con que don Juan Manuel aparece al final de los «exemplos», porque se ajusta, una a una, a todas las vicisitudes por las que atraviesa el noble en ese proceso en que resulta airado y apartado de la corte real y se queda con su solo «esfuerço de palabra»:

El esfuerço en palabra puede omne con él quedar la saña e amatar el fuego de la ira, e puede llegar ant'el rey e ante señores e ante omnes buenos, e puede ganar algo con él si pedir quisiere, e es buen presente para ante señor e para un omne bueno.<sup>50</sup> (118)

Don Juan Manuel esgrime su «palabra» como defensa ante la agresión de la «ira regia» y, por ella, sigue manteniendo la bondad de su especial linaje<sup>51</sup>. Por eso compone el *Libro del conde Lucanor*, para demostrar el «entendimiento» asociado a su «palabra» a través de esa concreta función que se halla implícita en el «versificar», tal y como en *Cien capítulos* se precisaba:

El versificar es apostura de la lengua e entendimiento de palabra; es partido sin yerro e ayuntado por seso; anlo los áraues por natura e los latinos por maestría. (118)

Asumidos los conocimientos de la gramática (caps. XIX-XX), se están explorando las posibilidades recitativas que propicia la retórica, esa arte que se vincula al «fermoso hablar» como se apuntaba en el *Libro de Alexandre* (42a) o en el *Setenario*:

Rectórica llaman a la terçera partida d'estas tres, que se entiende que enseña a hablar fermoso e apuesto, e esto en siete razones: color, fermosura, apostura, conveniente, amorosa, en buen son, en buen contenente.<sup>52</sup> (30)

<sup>49</sup> Cito por la ed. de A. Rey. Bloomington: Indiana, 1960, pp. 30-31.

<sup>50</sup> Cito por la ed. de Marta Haro. Vervuert: Iberoamericana, 1998.

<sup>51</sup> Su «palabra» presupone un conocimiento de la «clerezía cortesana», de unos procedimientos figurativos destacados por Guillermo Serés, ver «La *scala* de don Juan Manuel», en *Lucanor*, 4 (1989), pp. 115-133, y «La diversidad retórica de *El conde Lucanor*», en *Literatura medieval. Actas do IV Congresso da Associação Hispânica de Literatura Medieval*. Lisboa: Cosmos, 1993, III, pp. 55-61.

<sup>52</sup> Me sirvo de la ed. de Kenneth H. Vanderford. Buenos Aires: Instituto de Filología, 1945.

El «hablar feroso e apuesto» permite encauzar la acción de «versificar», actividad que comparten esos dos contextos culturales – el árabe y el latino – y que conjunta ese doble proceso de la composición («apostura de la lengua») y de la recitación («entendimiento de palabra»): versos que se «parten sin yerro» (porque su estructura formal carece de «pecado») y que se «ayuntan por seso», para encerrar en ellos un dominio del saber que es el que se quiere entregar a los receptores.

Don Juan Manuel no se siente orgulloso de haber compuesto el «exemplo», sino de haberlo oído y de haber sabido reducir, abreviadamente, toda su enseñanza a través de esa compleja operación de «versificar» que es la que entrega a sus receptores, a los oyentes que están más allá del texto, para que asuman el significado, la «sentencia» del «exemplo» tal y como figura en esos versos. En *Cien capítulos*, ahora en el XLI, es clara la función que desempeñarían estos «versificadores», con un apunte sobre el modelo – real o literario: poco importa – en que se tuvo que inspirar don Juan Manuel para concebir este complejo cierre:

Dixo un versificador unos buenos viesos en este lugar, e quieren dezir: avía un amigo en que metía mientes e era leal e obediente e camióseme d'esto e afrontélo e díxele que quería fazer fuerte cosa e consegél' que lo fiziese e cuando vi de todo en todo que quería seer desobediente, fizelo yo así, e fúmoslo amos. En el acuerdo á alegría e amor; el desacuerdo aduze enemistad e desamor. (148)

La similitud con don Juan Manuel es absoluta: los «versos» se «dizen» porque son portadores de una verdad, de unas pautas de comportamiento, de unas reglas de convivencia, que asumidas por el oyente pueden servirle para orientar sus acciones, para guiar su conducta. Nótese que en este pasaje no aparecen los «versos» pero sí los efectos que han causado, las transformaciones que han logrado provocar: al «e fizelo yo así» de *Cien capítulos*, don Juan Manuel añade «e fallóse ende bien», porque él no está en esa corte en la que piensa, en ese espacio que se ha desvinculado de su especial pensamiento cortesano; este «versificador» de *Cien capítulos* sí puede participar en ese «acuerdo» de la «alegría e amor» que surge de la «apostura de la lengua», del «entendimiento de palabra».

Y es que don Juan Manuel no podía ser más preciso a la hora de elegir una dimensión en la que envolver ese grado especial de su nobleza que un monarca está empeñado en destruir, ajeno a la que debería ser su verdadera obligación:

Amad el versificar que suelta la lengua presa e esfuerça el corazón medroso e muestra nobleza de maneras. (118)

Las tres ideas convergen en esa transmisión de la verdad, que implica soltar la «lengua» del «entendimiento de palabra», para esforzar el corazón y mostrar esa «nobleza de maneras»; por algo, los «exemplos» de don Juan Manuel se refieren a problemas relacionados también con tres planos: la «onra», el «estado», la «fazienda», que vendrían a corresponderse con esta calculada actuación.

Sin embargo, *Cien capítulos* no se conforma con enumerar la serie de operaciones formales – pero siempre retóricas – a que han de atenerse los «versificadores»; a este tratado sapiencial le preocupa, sobremanera, la actitud receptiva que se adopta ante estos especiales «componedores-recitadores»; de ahí que se indique con claridad:

Más val' qui entiende bien el versificar que el que versifica. (118)

Son dos grados de entendimiento diferente y, en ellos, se ampara don Juan Manuel, seguro de los especiales poderes, de las virtudes precisas que regula el «versificar»:

E el buen versificador es el que dize bien e aína, e sabe contar las maneras de quien quisiere, e sabe denostar vilmente, e loar altamente, e sabe fablar de guisa que ayan sabor de oír lo que dize. (118)

«Dezir» y «fablar» se refieren al cumplimiento de los rasgos formales de esos versos, a la ejecución recitativa de ese discurso rítmico que causa «sabor» en los oyentes, que atrae esa voluntad de recepción hacia un contenido que aquí se refiere al dominio de las costumbres morales – «contar las maneras» –, de donde la acción de «denostar» y la de «loar», en un doble proceso que quizá ilumine las razones que le llevaron a don Juan Manuel a exhibir ese poderoso instrumento de su versificación:

Los versificadores cuentan mal a quien quieren, fázenle heredar vergüença e mal precio e durable, así que el que non vieron nin saben quién es, dirán mal d'él; otrosí cuentan bien de quien quieren, danle buen prescio durable, así que siempre dirán bien d'él, maguer que nunca.l' vieron, nin conocieron, nin saben quién es. (118-119)

El acuerdo con las líneas argumentales de muchos de los «exemplos» es absoluto, por cuanto esa ideología nobiliaria debe escapar de ese «mal contar», de esa «vergüença», de ese «mal precio durable»; don Juan Manuel se defiende de los ataques que ha recibido en el interior de esa corte alzando la fuerza de su palabra, quizá comprometiendo la honra de ese rey que lo ha expulsado si se aplica esta sentencia de *Cien capítulos*:

Quien da algo a los versificadores ondra a sí e a sus parientes. (119)

Pero no honra a sí ni a su linaje quien aleja de su lado a los versificadores, porque en ellos se cifra la suma de la cortesía, los valores esenciales de la nobleza:

E el versificador es cabestro de las cosas que omne quiere ganar. E el que non quiere testimonios de buenos viesos, que fueron dichos en sus buenos fechos o en su bondat e en lo que contare en bondat de sus parientes, avrá muchos que refertar e muchos que no-l' querrán retraer. Aquélla es nobleza durable la que es contada por viesos rimados e pesados<sup>53</sup>. La nobleza que es callada e olvidada al tiempo, luego cámbias' e piérdes' luego. (119)

Don Juan Manuel ha sabido aprovechar estas ideas de manera magnífica; estos apuntes demuestran las verdaderas intenciones que lo animaron a construir esa especial dimensión de su autoría, para mostrarse como «cabestro de las cosas», capaz de desgranar, «exemplo» a «exemplo», esa «nobleza durable» mediante unos «viesos rimados e pesados». Y lo curioso es que Alfonso XI tenía que pensar lo mismo, pues no en vano él supo servirse también de estas peculiares propiedades de la versificación: no sólo compuso cantigas, sino que encargó a un «versificador», tan fiel de su pensamiento cortesano como Rodrigo Yáñez, que compilara los hechos de su vida en una crónica ajustada al esquema de los versos rimados y pesados conforme a otros módulos rítmicos.

Y es que la versificación forma parte de un proceso educativo que se cifra en esta recomendación, en la que además se pone de manifiesto la diferencia entre «cantar» – con el apoyo del *ars musica* – y «versificar», asentado en los conocimientos gramaticales y las técnicas de recitación de la retórica:

---

<sup>53</sup> Prefiero aquí la lectura de los códices CABNP, frente a «pensados»; con «peso» se alude a la intensidad rítmica del acento de posición.

Faredes bien en fazer usar vuestros fijos versificar. E el que non ama cantar e non lo entiende, aquél desama versificar. (119)

Las mismas ideas aparecen en dos «exemplos» que inciden en el temor a esa «versificación» por su poder de cambiar la imagen de la realidad:

E dixieron a un sabio: «¿Por qué sabes fazer viersos e non los fazes?» E él dixo: «Tanto los quiero escatimar e guardar d'ellos que los non oso fazer». Dixieron a otro: «¿Por qué sabes fazer viersos e non los fazes?». E dixo: «Porque me viene emiente lo que non me plaze». (119)

Con don Juan Manuel ocurre lo contrario: sabe «fazer versos» y los «faze» para guardarse con ellos, para amparar su conducta nobiliaria diciendo aquello que le viene «emiente» de quien le «plaze».

## 7. Conclusión

No se puede pasar por alto, entonces, el cierre de los «exemplos» del *Libro del conde Lucanor*. Si don Juan Manuel, en cincuenta o cincuenta y una ocasiones, «faze versos», después de ser «receptor» del «ejemplo» que ha construido, no es sólo para extractar de forma abreviada su «sentencia», sino para demostrar el saber elocutivo – gramática y retórica – y el entendimiento moral – de raíz molinista – que le permiten «fazer versos». Lejos de la corte del rey, don Juan Manuel construye su propia corte: en ella «oye exemplos», ordena la formación de libros y «versifica» como principal acción de ese poder que adquiere por la palabra y que emplea para construir un pensamiento cortesano, político, moral y religioso del que se siente el último representante.

(Página deixada propositadamente em branco)



Paulo Alexandre Pereira  
*Universidade de Aveiro*

*PUGNA VERBORUM: ALEGORIA E PARATEATRALIDADE  
NA CORTE ENPERIAL*

1.

A *Corte Enperial* é uma obra de autor desconhecido, provavelmente um clérigo ou monge<sup>1</sup>, transmitida por um único manuscrito apógrafo, conservado na Biblioteca Pública Municipal do Porto, datável de meados do século XV. Não dissentindo da proposta de Cruz Pontes, o autor que incontestavelmente mais rendosa atenção crítica tem dispensado ao texto, o seu mais recente editor, que, baseando-se em dados de natureza histórico-linguística, faz remontar a sua composição à centúria anterior<sup>2</sup>. Embora o *unicum* de que dispomos inclua a menção de haver pertencido a Afonso Vasco de Calvos, morador na cidade do Porto, ainda vivo em 1454, sabe-se que um exemplar constava do rol dos livros de D. Duarte e que, nos primeiros anos do século seguinte, um outro, hoje desaparecido, terá sido doado, por disposição testamentária da infanta D. Beatriz, aos monges franciscanos do Convento de Santo António em Beja.

Trata-se de um texto integrável na escassa tradição da literatura controversista medieval em língua portuguesa e terá sido a originalidade deste testemunho das relações inter-religiosas mantidas em solo peninsular, a par da invulgar erudição evidenciada pelo autor no domínio das fontes arabo-islâmicas, que, mais recentemente, levaram Adel Sidarius a formular a hipótese de tratar-se a obra de tradução portuguesa de um original catalão, provavelmente recolha de textos ou *thesaurus* de *testimonia* com

---

<sup>1</sup> Mário Martins, «Corte Imperial», in *Alegorias, Símbolos e Exemplos Morais da Literatura Medieval Portuguesa*. Lisboa: Edições Brotéria, 1980, p. 209. Cf. «E quem escreveu estas páginas conhecia a Bíblia por dentro e por fora. Devia ser clérigo ou monge».

<sup>2</sup> Adelino de Almeida Calado (ed.), *Corte Enperial*. Aveiro: Universidade de Aveiro, 2000, p. XI-XIII.

finalidades apostólicas de missão cristã, organizada nos meios dominicanos catalães próximos de Raimundo Marti<sup>3</sup>. Obra original ou tradução, o certo é que ela parece constituir «o primeiro importante texto filosófico e teológico redigido em português»<sup>4</sup> e se, como salienta Adelino de Almeida Calado, «nos lembrarmos de que um rei e um mercador se irmanaram no interesse por ela»<sup>5</sup>, certamente se justifica que à *Corte Enperial* regressemos com renovados pretextos de inquirição.

A questão da justa medida da originalidade do texto é explicitamente formulada pelo autor no prólogo, que, depois reivindicar a tradução «das autoridades da Santa Scriptura com declarações e exposições de doutores e per razões evidentes e neçesarias e dizeres de baroões sabedores declaradas de latim em linguagem portugues», adverte, logo na etapa de *praeparatio*, num gesto tópico de humildade auto-apresentativa corrente na prosa de feição doutrinária, que «eu, pecador, confiando começo este livro, nom como autor e achador das cousas em elle contheudas, mais como sinprez ajuntador dellas em hũu vellume<sup>6</sup>. Ora, o inventário sistemático das fontes da obra, levado a cabo a partir do esforço pioneiro do erudito jesuíta Abílio Martins, passando pelas posteriores investigações de Cruz Pontes e, sobretudo no tocante às fontes árabes, pelas recentes aduções de Adel Sidarius, vieram, com efeito, confirmar a relevância das tarefas de tradução e compilação na composição da obra. A colação das principais fontes aproveitadas pelo autor-compiler – Nicolau de Lyra, Raimundo Lúlio, Isidoro de Sevilha, o *De Vetula* pseudo-ovidiano, os textos corânicos, entre

---

<sup>3</sup> Adel Sidarius, «Le Livre da Corte Enperial entre l'apologétique lulienne et l'expansion catalane au XIV<sup>e</sup> siècle», in Horácio Santiago-Otero (ed.), *Diálogo Filosófico-Religioso entre Cristianismo, Judaísmo e Islamismo durante la Edad Media en la Península Ibérica*. Turnhout: Brepols, p. 147-148. Relativamente à questão da autoria, Cruz Pontes sugere, em função da proximidade das datas de composição, das afinidades doutrinárias e da comum inclinação alegórica, ser o autor da *Corte Enperial* o mesmo do *Boosco Deleitoso*. Cf. J. M. da Cruz Pontes, «Raimundo Lulo – na polémica medieval religiosa do “Livro da Corte Imperial”», in Ernildo Stein (org.), *A Cidade de Deus e a Cidade dos Homens de Agostinho a Vico. Festschrift para Luis Alberto de Boni*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004, p. 681-695. Comentando a hipótese avançada por A. Sidarius, nota que admiti-la implica «aceitar que o tradutor português teria alterado o original que utilizava e substituíra a expressão originária “traduzido do latim para o catalão” pela afirmação de que as suas argumentações eram “declaradas de latim em linguagem português”». Cf. *ibid.*, p. 695.

<sup>4</sup> J. M. da Cruz Pontes, «Corte Enperial (Livro da)», in *Biblos. Enciclopédia Verbo das Literaturas de Língua Portuguesa*. Vol. 1. Lisboa: Verbo, 1995, p. 1308.

<sup>5</sup> Adelino de Almeida Calado (ed.), *Corte Enperial*, p. V.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 11. Todas as referências à *Corte Enperial* remetem para a edição interpretativa de Adelino de Almeida Calado e serão, a partir deste momento, integradas no corpo do texto.

outras – com o texto da *Corte Enperial* permitiu a Cruz Pontes concluir que, nessa adição crítica de discursos, «o autor (...) não se prendeu servilmente aos textos que aproveitou, não só porque os seleccionou e ordenou a seu modo, como porque também alterou, ora comentando e alargando, ora resumindo e sintetizando, as exposições doutrinárias de que se serviu»<sup>7</sup>. Assim se explica a «incerta forma literária de alguns capítulos»<sup>8</sup>, em que a reflexão polémico-teológica em torno dos artigos da fé cristã ou o escrutínio de minúcias exegéticas aparecem coligados com o visualismo evocativo de uma «justa religiosa»<sup>9</sup> figurada sob espécie alegórica.

E, assim, se, por um lado, as apreciações críticas da *Corte Enperial* têm, sem excepção, reconhecido a sua débil originalidade teológico-doutrinária na tematização da «rivalidade dos monoteísmos»<sup>10</sup>, nem por isso deixam de resgatar o texto em função do que Cruz Pontes lapidarmente considerou ser a sua «arquitectura poética original»<sup>11</sup>, aludindo à moldura teatralizante que ameniza a segura apologética do texto e que parece, até prova que o desminta, poder atribuir-se à inventiva do autor.

## 2.

Às flutuantes classificações tipológicas apostas à *Corte Enperial* não é alheia a problemática reconstituição do público histórico visado pelo texto e, portanto, a dificuldade em determinar o seu ambíguo estatuto pragmático. Se, como parece inegável, se reproduz, em larga medida, o argumentário convencional e a estrutura dialogada que legitimamente o aparentam à literatura de controvérsia religiosa *adversus judaeus*, *adversus gentiles* e *adversus mauros*<sup>12</sup>, nele se rastreiam quer uma indeclinável intenção apologética, que se salda na exaltação exclusivista do cristianismo como *fides* única – assim dirimindo qualquer dilema ecuménico –, quer a elocução abstracta

<sup>7</sup> J. M. da Cruz Pontes, *Estudo para uma edição crítica da Corte Enperial*. Coimbra: Universidade de Coimbra, 1957, p. 185.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 185.

<sup>9</sup> Mário Martins, «A polémica religiosa nalguns códices de Alcobaça». *Brotéria*, nº 42 (1946), p. 241.

<sup>10</sup> Recupero a formulação de R. Fletcher, *The Barbarian Conversion. From Paganism to Christianity*. Berkeley: University of California Press, 1999, p. 285.

<sup>11</sup> J. M. da Cruz Pontes, «Originalidade literária da Corte Enperial». *Diário Ilustrado*, 2 de Março de 1957, s. p.

<sup>12</sup> Cf. Maria de Lourdes S. Ganho, «A perspectiva ética na obra anónima ‘Corte Enperial’», in Marcos Roberto N. Costa, Luis A. de Boni (orgs.), *A Ética Medieval Face aos Desafios da Contemporaneidade*. Porto Alegre: EPIPUCRS, 2004, p. 663.

lógico-demonstrativa próxima do tratado teológico, quer a orientação pastoral da *cura animarum* que parece transplantada de um catecismo prático<sup>13</sup>. Esta textualidade compósita permitirá justificar alguma vacilação classificativa, tendo a obra sido, alternadamente, descrita como «compêndio de teologia»<sup>14</sup>, «tratado de uma teologia prática, combativa, a exemplo da teologia de ação praticada por Raimundo Lúlio»<sup>15</sup>, «diálogo teológico-filosófico»<sup>16</sup>, «vasta disputa escolástica e de sabor ecuménico»<sup>17</sup> ou «manual para os homens ocupados com a conversão dos infiéis»<sup>18</sup>.

Compreende-se este embaraço taxonómico. Através do breve confronto com duas outras obras de polémica religiosa, em língua portuguesa, que apresentam indesmentíveis afinidades com a *Corte Enperial*, poder-se-á dar conta da heterogeneidade de modelos textuais convencionalmente integrados na categoria lábil da literatura controversista. Refiro-me ao *Tratado Theologico* ou *Livro da crença cristã*, versão portuguesa, realizada ainda durante o reinado de D. Dinis, do *Libro de las tres creencias*, atribuído a Alfonso de Valladolid (1270-1249), rabino da cidade de Burgos convertido ao cristianismo, e ao *Diálogo de Robim e do Teólogo*, texto anónimo derivado do *Livro das Confissões* de Martim Peres. O *Tratado Theologico*, à semelhança da *Corte Enperial*, e de modo estruturalmente mais rigoroso, obedece à ordem expositiva dos catorze artigos do Símbolo apostólico, no propósito de provar que «em na sinagoga e na mezquita se encobre a verdade e demostra a mentira, pois vos veedes destes dous caminhos qual he o melhor. Ca pello caminho da verdade, vay homem ao parayso e pello caminho

---

<sup>13</sup> Mário Santiago de Carvalho considera, aliás, a relevância da dimensão pastoral como um dos traços singulares do desenvolvimento da filosofia em Portugal, entre os séculos XIII e XV: «A aplicação dos conhecimentos tradicionais de interpretação escriturística à homilética para o grande público pode ser contada como um dos traços específicos da cultura portuguesa que assim progride num sentido demograficamente horizontal cada vez mais vasto». Cf. «Conspecto do desenvolvimento da filosofia em Portugal (séculos XIII-XV)». *Revista Española de Filosofía Medieval*, nº 4 (1997), p. 137.

<sup>14</sup> J. M. da Cruz Pontes, «Raimundo Lulo – na polémica medieval religiosa do “Livro da Corte Imperial”», p. 689.

<sup>15</sup> Michel Sleiman, «Fé, razão e diferenças na *Corte enperial*», in Ângela Vaz Leão, Vanda de Oliveira Bittencourt (orgs.), *Anais do IV Encontro Internacional de Estudos Medievais*. Belo Horizonte: PUC Minas, 2003, p. 670.

<sup>16</sup> Maria de Lourdes S. Ganho, «A perspectiva ética na obra anónima ‘Corte Enperial’», p. 665.

<sup>17</sup> Mário Martins, «O *Livro da Corte Imperial*», in *As Grandes Polémicas Portuguesas*. Lisboa: Verbo, 1964, p. 33.

<sup>18</sup> Michel Sleiman, «As reais cortes da Corte enperial», in Lênia Márcia de Medeiros Mongelli (coord.), *A Literatura Doutrinária na Corte de Avis*. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. 44.

da mentira, vay o homem ao inferno»<sup>19</sup>. Como na *Corte Enperial*, o autor socorre-se tanto da argumentação bíblica como das *similitudines* extraídas do universo natural, provavelmente por inspiração corânica, uma vez que, antecipando a pertinácia de judeus e mouros, considerar crucial a *probatio* exaustiva dos artigos da fé cristã «com muitas provas e boas da ley» e «pellas naturas todas»<sup>20</sup>. Embora pontualmente amparada por analogias, a árida exposição didáctico-apologética constitui, como aliás seria de esperar, a tonalidade retórica dominante do tratado. Nesse sentido, converte-se a especulação doutrinária em indissimulada coacção ideológica e repudia-se inapelavelmente a apostasia, numa clara demonstração de judeofobia de que apenas encontramos vestígios residuais nessa factícia «cultura de tolerância»<sup>21</sup> – já considerada «fruto da experiência portuguesa de irenismo e convivencialidade entre as três religiões do Livro»<sup>22</sup> – que subjaz à *Corte Enperial*. Embora prevaleça, portanto, uma dicção abstracta, monopólio exclusivo do tratadista catequizador, que propende para a dissolução da plurivocalidade dos contendores, nem por isso o autor deixa de revelar-se consciente de que a sua é uma enunciação com destinatário:

Faço vos pergunta judeus, quem foy a queste que assy foi ferido de taaes feridas por todallas partes do corpo. Se dizedes que foy este propheta Isayas, nom acharedes em nehũa scriptura que elle assy fosse ferido, nem estas pallavras nom lhas podedes apropriar nem a outro nem que suas sejam, senom ao Filho de Deus que segundo a humanidade quis seer ferido e chagado por nos seermos salvos (...).<sup>23</sup>

No *Diálogo de Robim e do Teólogo*, que Mário Martins certamente descreveu como um «catecismo liliputiano»<sup>24</sup>, a relação magisterial-discipular entre «hũu pphilosofo

<sup>19</sup> José Antunes, *A cultura erudita portuguesa nos séculos XIII e XIV (Juristas e Teólogos)*. Coimbra: Faculdade de Letras, 1995, pp. 702-703.

<sup>20</sup> *Ibid.*, pp. 684-685.

<sup>21</sup> María Rosa Menocal, *The Ornament of the World: How Muslims, Jews and Christians Created a Culture of Tolerance in Medieval Spain*. Boston: Little, Brown & Company, 2002.

<sup>22</sup> Maria Cândida Monteiro Pacheco, «Corte Imperial», in Giulia Lanciani, Giuseppe Tavani (orgs.), *Dicionário da Literatura Medieval Galega e Portuguesa*. Lisboa: Caminho, 1993, p. 170.

<sup>23</sup> José Antunes, *A cultura erudita portuguesa nos séculos XIII e XIV (Juristas e Teólogos)*, p. 724.

<sup>24</sup> Mário Martins, «O ‘Diálogo de Robim e do Teólogo’». *Brotéria*, nº 53 (1951), p. 272.

jentil que oue nome Robim e deseiaua mujto desser christaa» e «hũ grande meestre ẽ tooligia»<sup>25</sup> assenta na mimetização de um pouco convincente efeito de interlocução. Na realidade, a despeito da estrutura responsória de superfície, dificilmente se pode considerá-lo um verdadeiro diálogo, constituindo antes uma espécie de texto transicional, em que um catecismo se finge *altercatio* teológica. Os pedidos de esclarecimento endereçados ao mestre constituem meros pretextos para estadear doutrina formalizada e nunca ocasião de confronto inter-religioso, dando razão a Mário Martins quando observou que «o anónimo autor do *Diálogo de Robim e do Teólogo* tinha, diante de si, o *Livro das Confissões*, suprimia os comentários e passagens capazes de supressão, metendo em diálogo seco, de perguntas e respostas, a substância essencial da doutrina de Martin Pérez»<sup>26</sup>.

Na *Corte Enperial*, a transcontextualização que acompanha a metamorfose do tratado de apologética cristã em *disputatio* alegórica afectará medularmente os códigos técnico-compositivos e, em decorrência, a força ilocutória do texto. António José Saraiva sugeriu que «A *Corte Imperial* [se] apresenta (...) como um *compendium* dirigido a um público amplo, fora do grémio clerical, como o mostra o facto de estar escrito em língua portuguesa e o de recorrer a todos os processos literários capazes de aliciar e prender o leitor»<sup>27</sup>. A ser assim, a *intentio operis* – a missionação evangelizadora – é inseparável do trabalho retórico-literário por ela agenciado, o que, bem vistas as coisas, significa que, efectivamente, «a intenção apologética não matou o artista que era o autor português deste livro medieval»<sup>28</sup>. Cruz Pontes vai mais longe, adiantando que a obra «poderia (...) destinar-se a preparar os missionários que embarcavam com os marinheiros nas viagens iniciadas em Quatrocentos» e que, à semelhança do que se sabe ter ocorrido com exemplares da tradução portuguesa da *Vita Christi*, «talvez algum códice do *Livro da Corte Enperial* tivesse seguido nos navios»<sup>29</sup>.

---

<sup>25</sup> Henry Hare Carter (ed.), *Paleographical Edition and Study of the Language of a Portion of Codex Alcobacensis 200*. Philadelphia: University of Pennsylvania, 1938, p. 37.

<sup>26</sup> Mário Martins, «O “Diálogo de Robim e do Teólogo”», p. 274.

<sup>27</sup> António José Saraiva, *O crepúsculo da Idade Média em Portugal*. Lisboa: Gradiva, 1988, p. 143.

<sup>28</sup> J. M. da Cruz Pontes, «Teatralidade da Corte Enperial». *Diário Ilustrado*, 7 de Maio de 1957, s.p.

<sup>29</sup> J. M. da Cruz Pontes, «Raimundo Lulo, o Colégio de Miramar e Portugal». *Itinerarium*, nº 96-97 (1977), p. 209-210; idem, «Corte Enperial (Livro da)», in *Biblos. Enciclopédia Verbo das Literaturas de Língua Portuguesa*. Vol. 1. Lisboa: Verbo, p. 1310.

A proclamada originalidade literária da *Corte Enperial* parece, por conseguinte, aliar-se a uma retórica instrumental da conversão que explora as possibilidades da encenação alegórica como expediente didático. Na verdade, parece ser o efeito teatral de *doutrina dramatizada* que, com sintomática persistência, é convocado a propósito da valoração literária do texto. Descrevendo a obra como «teatro de grandiosidade helénica»<sup>30</sup>, «ópera (...) com o seu quê de pastoral»<sup>31</sup>, «teatralização de uma controvérsia religiosa»<sup>32</sup>, «dramatização de [uma] polémica»<sup>33</sup>, ou como «fantasia teatral»<sup>34</sup> de singular «aparato cénico»<sup>35</sup>, em «cujo palco os actores reagem, manifestam júbilo, cantam louvores e expressam alterações fisionómicas de arguto registo pelo relator»<sup>36</sup>, as aproximações críticas do texto têm reincidido, com entusiasmo porventura excessivo, no *leitmotiv* crítico da endoutrinação sob espécie dramática. O que, em todo o caso, parece certo é que uma ética da *disputatio* convive, no texto, com uma inequívoca vontade performativa, inscrevendo a sua prioritária vocação didáctico-catequética num espaço intermédio entre textualidade e teatralidade<sup>37</sup>.

### 3.

A *tauoada* inicial e as divisões capitulares presentes no manuscrito da *Corte Enperial*, eficazes processos remissivos, permitem supor o funcionamento do texto como uma espécie de *promptuarium* argumentativo, pelo arranjo lógico da doutrina teológico-especulativa seguramente ditado pela necessidade de localização expedita dos meios de prova. O programa de escrita consignado pelo autor-compiler no prólogo, uma

<sup>30</sup> J. M. da Cruz Pontes, *Estudo para uma edição crítica da Corte Enperial*, p. 188.

<sup>31</sup> Mário Martins, «A música religiosa na “Corte Imperial”», in *Estudos de Literatura Medieval*. Braga: Livraria Cruz, 1956, p. 417.

<sup>32</sup> Maria Cândida Monteiro Pacheco, «Corte Imperial», p. 169.

<sup>33</sup> Maria de Lourdes S. Ganho, «A perspectiva ética na obra anónima ‘Corte Enperial’», p. 672.

<sup>34</sup> J. M. da Cruz Pontes, «Raimundo Lulo – na polémica medieval religiosa do “Livro da Corte Imperial”», p. 691.

<sup>35</sup> J. M. da Cruz Pontes, «Corte Enperial (Livro da)», p. 1310.

<sup>36</sup> J. M. da Cruz Pontes, «Apostilas para a edição crítica do *Livro da Corte Enperial*». *Humanitas*, nº 58 (2006), p. 233.

<sup>37</sup> Rebeca Sanmartín Bastida, *Teatralidad y Textualidad en el Arcipreste de Talavera*. London: Queen Mary, University of London/Department of Hispanic Studies, 2003, p. 16.

vez dilucidado o alcance figurativo do título e a prevalência do regime alegórico substanciado nas cortes celestiais, insiste na pluralidade caucionadora das fontes:

54

(...) he composto este livro, que he chamado *Corte imperial*, e tal nome lhe he posto porque, asy como na corte do rey e do emperador ou doutro alto príncipe sooem a seer trautados os grandes negócios e os altos feitos e as árduas questões determinadas, asy este livro trauta de grandes cousas e de muy altas questões, asy como da essência de Deus e da Trindade e da encarnação divinal e doutras materias proveitosas pera conhecer e entender o Senhor Deus segundo o poder da franqueza humanal, provando todo per autoridades da Santa Scriptura com declarações e exposições de doutores e per razões evidentes e neçesarias e dizeres de baroões sabedores (...). (p. 9)

O quadro áulico, que pressupõe a curialização metafórica das matérias da fé, subserve o modelo hermenêutico da interpretação figural, instaurando a cenografia alegórica do *locus amoenus* onde decorrerão as cortes convocadas pelo Celestial Imperador, bem como a expressiva prosopografia crística<sup>38</sup> – que, como acontece com os litigantes gentios, judeus ou muçulmanos, redundará em inevitável etopeia –, apresentadas com notável minúcia descritiva em capítulo subsequente. Importa salientar que esta topografia simbólica é regulada por leis estritas de proximidade: o «real barom glorioso» é ladeado pelas duas rainhas da Igreja Triunfante e da Igreja Militante e, num plano significativamente afastado, permanecem as «companhas que estavam em aquellas reaes cortes» (p. 15), as «gentes de desvayradas seitas e de desvayradas creenças que estavam em aquelle grande canpo» (p. 16), delineando-se assim uma geografia simbólica da multiconfessionalidade. Trata-se, com efeito, de uma litigação entre diferentes, porquanto a disputa se trava entre a alegoria personificante da Igreja Militante, reificada na *sages* rainha católica, e diferentes tipos emblemáticos do paganismo (filósofos) e dos monoteísmos judaico (rabinos) e islâmico (alfaquis).

---

<sup>38</sup> Como informa Cruz Pontes, o retrato de Cristo segue a fonte latina da *Epistola Lentuli*: «Trata-se do aproveitamento de um retrato fantasiado da imagem física de Jesus, provavelmente de origem grega mas redigido em latim e divulgado pela Europa em fins do século XIII ou princípios do seguinte, inserido em um apócrifo posto a circular como sendo Carta de Léntulo, ou Públio Léntulo, dito ‘governador de Jerusalém’, endereçada ‘ao Senado e ao povo romano’, concluindo que Cristo era, como predizia o salmo XLV, 3, ‘speciosus inter filios hominum’». A mesma epístola foi inserida no prólogo da *Vita Christi*, de Ludolfo de Saxónia. Cf. J. M. da Cruz Pontes, «Apostilas para a edição crítica do *Livro da Corte Enperial*», pp. 243-244.



Contracenam, pois, sem que o facto gere qualquer perplexidade, personagens com desigual consistência ontológica. Aliás, a acumulação de traços distintivos de gentios, judeus e mouros – nomes próprios, pormenores fisionómicos, reacções mimo-gestuais e emotivas, sinais de acolhimento variável dos dogmas apresentados – terá que entender-se não tanto como *descriptio* individualizante ou estratégia de encarecimento de qualquer das confissões congregadas neste «vasto concílio ecuménico»<sup>39</sup>, mas antes como reenvio metonímico para os distintos sistemas doxológicos em confronto e notação intencional da oscilante receptividade dos seus sequazes à verdade cristã:

Quando a gloriosa reinha acabou as razões quy ditas som, logo o fillosopho gintill falou altamente, dizendo: “Senhora muy sabedor reinha, eu creo e entendo todo aquello quy vós dito avedes do Senhor Deus e da sua Trindade, e as vossas razões são neçesarias e verdaedeiras”. E, tanto quy ell esto dise, logo todos os gentiis quy aly estavam outorgaram com elle. Mais dos judeus muy poucos tiveram aquela razom nem creerom nem quiserom entender, mais ficaram em sua perfia. Ca o reby dos judeus confesou a Trindade, mas poucos tiveram com elle. Outrosy dos mouros muy mais poucos entenderom nem crerom as suas razões e achegaron.se a ella. (p. 117)

A *Corte Enperial* reedita, assim, compaginando-o com uma sintaxe dialógico-disputativa, o catálogo de *topoi* constantes da literatura de polémica religiosa, por meio da «ampliação escriturística e racional do *Credo*»<sup>40</sup> e da fundamentação dos dogmas católicos: a estrutura trina e una da essência de Deus, a Sua revelação à humanidade na figura de Cristo encarnado, a Paixão, a Ressurreição e o Juízo Final, a Eucaristia. Instigada por um infatigável *furor demonstrandi*, a Igreja Militante dá voz e corpo a um projecto argumentativo que, desde logo, se consuma em opções declaradas de *dispositio* que a levam a, em nome da conveniência de ordem demonstrativa, diferir ou reiterar argumentos. Estilemas de sentido catafórico, como «segundo se mostrará adiante mais claramente e mais conpridamente quando falarmus da Triindade de Deus» (p. 30), dizem tanto da premeditação retórica deste discurso, como da sua adaptação às circunstâncias particulares de um auditório heteróclito,

<sup>39</sup> A expressão é utilizada por Mário Martins em «A polémica religiosa nalguns códices de Alcobça». *Brotéria*, nº 42 (1946), p. 242.

<sup>40</sup> Mário Martins, «O *Livro da Corte Imperial*», in *As Grandes Polémicas Portuguesas*, p. 31.

insinuando uma rectificação *in fieri* da tática oratória. A interpretação dos sinais paralinguísticos recebidos do auditório, os parciais triunfos demonstrativos da oradora ou, inversamente, a inconciliadora obstinação do antagonista podem justificar um desvio estratégico do rumo retórico previsto:

Depois que a católica rainha dise estas razões, levantou-se hũu filosofo d.entre o povoo dos jentiis e dise em esta guisa: “Rainha senhor, praza.vos de me ouvirdes, ca eu nom quero falar contra vós em perfia nem com argumentos em contraio, senom por perguntar e saber tirar alghũas duvidas do meu coraçom, ca as vosas razões asaz me parecem boas e fremosas, mais muito me espanto que, pois Jhesu Christo foy aquele homem que era Deus, parece-me que nom devera Deus ssofrer per nẽhũa guisa que ele fose prove e despreçado e morto em este mundo, mais devera-o fazer rico e honrado e conhecido e amado de todolos homẽes”. Respondeu a católica rainha: “Filosofho amigo, a my praz de vos escuitar de melhor talento que estes judeus em que ha muita perfia. E porem daquy em diante nom entendo de provar minhas tenções pelas Escripturas, pois que as eles tam mal querem entender, pero, se me alghũas razões fezerem contra a verdade, responder.lhes.ey o melhor que eu poder. Ora, filosofho amigo, respondo aa vosa razom. (p. 187)

A *probatio* concretiza-se pela aliança reciprocamente esclarecedora de *fides* e *ratio*, traduzindo-se na convocação abonatória das *escripturas autenticas* e das *razoões neçesarias*. Estas últimas configuram provas racionais dos dogmas da fé com valor apodíctico, claramente tributárias do modelo polémico-racionalista das *rationes necessariae* de Raimundo Lúlio<sup>41</sup>. A dívida em relação ao *Doctor Illuminatus* estende-se ainda à referência às *dignitates* de Deus, à *recreaçom*<sup>42</sup>, ou aos chamados correlativos lulianos

---

<sup>41</sup> Refere Vincent Serverat que «dans les oeuvres qu’il adresse aux infidèles, Ramon Lull aura tendance à placer très haut le degré de nécessité pour ses preuves sur la Trinité, l’incarnation du Verbe, etc. Par contre, devant un public de théologiens et d’universitaires, non plus aux marges de la chrétienté mais à Paris, l’auteur devra mettre en valeur les droits de la foi et rabaisser d’autant la validité de ses *rationes necessariae*». Cf. Vincet Serverat, *L’Être et la Joie. La philosophie de Ramon Llull dans le «Le Libre d’amic e amat»*. Greifswald: Reineke-Verlag, 1993, p. 234.

<sup>42</sup> «Como ergo asy seya quy o homem, pello pecado, se desviou daquela fim e perfeiçom naturall pera que foy feito, ergo Deus pode reduzir o homem aaquela fim primeira, e a tall reduzimento chamamos recreaçom», p. 142.

que ecoam em grande parte da argumentação aduzida pela Igreja Militante<sup>43</sup>. Uma vez que a finalidade apologética da rainha católica esbarra quer com a incoincidência de cânones de textos sagrados, quer com insanáveis desacordos na interpretação de passos escriturísticos, as razões necessárias apresentam-se como modalidades de evidência, permitindo-lhe estatuir uma ordem argumentativa de força crescente. Deste modo, em bom magistério retórico, adequam-se os meios de prova ao auditório: «pera eu provar que Deus he, nom faz mester trager prova per a Santa Scriptura porque aquelles que neguam aver hy Deus nom recebem nem creem a Santa Scriptura e porem conpre outras provas per outras razoões neçesarias que entendo de trazer» (p. 17).

Embora a rainha católica detenha autoridade simbólica e ascendente elocutório incontestados sobre o público refractário à fé cristã – dilatando sem constrangimentos as suas intervenções, orquestrando o multilóquio dos contendores e não se abstendo de adoptar um tom assertivo ou mesmo admonitório<sup>44</sup> –, o seu ânimo erístico não prescinde de protocolos de cortesia que, por vezes, parecem já evocativos da *civilitas* dos colóquios humanistas, numa insinuação de abertura ecuménica que, de imediato, é contraditada pela intransigência exclusivista da argumentação e pela liminar indisponibilidade para firmar qualquer compromisso doutrinário com as fés minoritárias. Por outro lado, a ponderação dos acordos prévios que caracterizam o auditório, bem como a preocupação de o fazer admitir as premissas da argumentação, destinam-se a acautelar a veiculação eficaz do ensinamento dogmático<sup>45</sup>, mesmo se a *ensinança* nem sempre se vem a materializar na ambicionada conversão.

---

<sup>43</sup> Ricardo da Costa, «Muçulmanos e Cristãos no diálogo luliano», *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía (UCM)*, nº 19 (2002), pp. 67-96.

<sup>44</sup> «Muyto se maravilharom os filósofos e os rebis dos judeus e os alfaquis dos mouros das palavras da gloriosa reynha. E fallarom antre sy que maneyra terriam em razoar contra a crença da Trindade dos christãos e concordarom que falassem por todos os philosophos jentiis, ficando aguardado aos outros contradizer em aquello que lhe conprise. E a gloriosa reynha lhes dise que se sofresem, ca ainda ella queria mais razoar», p. 66.

<sup>45</sup> «Rainha senhor’, dise o philosopho gentil, ‘bem avedes provada vosa teençom per aqueles que crêem os artigos da fe que ditos avedes. Ora vos praza de falardes em outras cousas de vosa fe, se ainda som por dizer’. ‘Filosopho amigo’, dise a rainha católica, ‘ainda hy ha outros artiigoos da fe christãa de cousas que ainda som por viir, e o primeiro he que Jhesu Christo, Deus e homem verdadeiro, ha.de julgar os vivos e os mortos em a fim do mundo. Mais, pera nós esto provarmos, queremos ante provar duas cousas: a primeira he que a geeraçom dos homens avera fim, a segunda he que todolos homês am.de resurgir com seus corpos. Estas duas cousas provadas, entom provaremos que o Senhor Jhesu Christo ha.de julgar os homens’», pp. 202-203.

A *ars disputandi* da Igreja Militante assenta, em larga medida, na exploração de argumentos quase lógicos, isto é, dotados de uma força demonstrativa remanescente da dos raciocínios lógico-formais. Terá sido este peculiar uso retórico, mais do *logos* que do *pathos*, que levou Mário Martins a afirmar que «através das páginas da *Corte Imperial*, transparece, sobretudo, um raciocinador de formação escolástica»<sup>46</sup>. A infrequência dos argumentos *ad hominem* revela que são as crenças falaciosas hipostasiadas nos interlocutores o verdadeiro móbil da disputa. Como observa Ch. Perelman, a argumentação filosófica – com a qual teologia polémica e especulativa apresenta indistigíveis afinidades – visa um auditório universal e deve, portanto, evitar o uso de argumentos apenas válidos para grupos particulares e dirigir-se, pelo contrário, *ad humanitatem*<sup>47</sup>. A *confutatio* desenvolvida pela rainha implica, não obstante, jogar habilmente no terreno do adversário, prognosticando os seus contra-argumentos ou, por exemplo, minando a sua credibilidade por meio da técnica argumentativa da retorsão que consiste em «retomar o argumento do adversário mostrando que na verdade este é aplicável contra ele mesmo»<sup>48</sup>, de modo que, na expressiva imagem da rainha católica, «hũu clavo seja revitado e abatido com outro clavo»:

E porem se vós, dom reby, arguides que Jhesu de Nazaret nom foy verdadeiro Misias per razom dos pecados daquelas molheres de que ele deçende, per esa mesma razom e per mais forte aquele Misias que vós atendedes, que ha.de deçender de David, nom sera verdadeiro Misias porque David, de que ele ha.de deçender, foy envolto em tantos pecados e tam graves. (p. 183)

O profuso arsenal argumentativo patenteado nas extensas réplicas da rainha – que inclui a definição e a enumeração, a ilustração, a *similitudo* e a metáfora, a analogia e o *exemplum* – testemunha tanto a sua perícia dialéctica, como um indefectível zelo de instrução pastoral dos disputantes, sobretudo no que respeita à inteligibilidade dos mistérios da fé junto de um auditório com uma assimétrica preparação teológica.

<sup>46</sup> Mário Martins, «A polémica religiosa nalguns códices de Alcobaça», p. 248.

<sup>47</sup> Chaïm Perelman, Lucie Olbrechts-Tyteca, *Tratado da Argumentação*. Lisboa: Instituto Piaget, 2006, p. 123.

<sup>48</sup> Olivier Reboul, *Introdução à Retórica*. São Paulo: Martins Fontes, 1998, p. 169.

Trata-se, pois, de impor uma «polissemia controlada»<sup>49</sup> em face da polifonia de escrituras e do impasse exegético. Investe-se, assim, numa pedagogia associativa que privilegia o esclarecimento dogmático através da comparação das verdades da fé com *palpabilia* concretizantes, como acontece na dilatada analogia entre a eternidade da alma e a arte do ferreiro:

E, se Deus nom fose, a alma do homem, que he a primeira e principal enteçom, nom acalçaria sua fim nem sua perfeiçom pera que foy feita, ca morreria o homem asy como hũa cam. E, depois sua morte, nom seria nêhũa cousa, bem asy das outras cousas arteficiaes, asy como na arte do ferreiro, em que o martello he pera seer o cravo. E o cravo, pera aver o ferreiro dinheiros e os dinheiros som pera aver per elles o pam e o pam he pera viver o ferreiro. E asy a vida do ferreiro he a fim e a primeira entençom pera que som todas estas cousas e cada hũa dellas acalça sua fim pera que foy feita ca o martello acalça sua fim em no cravo e o cravo em no dinheiro e o dinheiro em ho pam e o pam em a vida do ferreiro. (p. 25)

Pregadora sagaz, não é de estranhar que a rainha católica manifeste uma constante preocupação em adaptar as técnicas argumentativas aos distintos núcleos confessionais que intenta persuadir: se o gentio sem fé é *tabula rasa* permeável a qualquer demonstração de autoridade, apenas o uso concertado desta com a prova por razões necessárias parece poder abalar a contumácia dos rabinos entrincheirados na sua inexpugnável cultura teológica<sup>50</sup>. Os filhos de Mafoma, por seu turno, parecem particularmente seduzidos pela persuasão pelo *exemplum* e, no seu caso, a rainha não hesita em recorrer o argumento do terceiro excluído: “Ainda mais quero provar”, disse a rainha católica,

---

<sup>49</sup> Rita de Cássia Boeira Campos, *O próximo como o “outro”: Cristianismo e Judaísmo na Corte Imperial (Portugal, Século XV)*. Porto Alegre: UFRGS, 2005, p. 33.

<sup>50</sup> Como sublinha Maria José Ferro Tavares, «Santo Agostinho opunha à “ingenuidade dos Gentios” a “perversidade dos Judeus”, mas não os excluía da salvação nem da eleição de Deus, pois constituíam o primeiro povo eleito. Segundo este doutor da Igreja, os judeus faziam parte da salvação definida por Deus para a humanidade, sendo uma das paredes da pedra angular que é Cristo, ou seja uma parede era constituída pelos Judeus, a outra pelos Gentios que iriam formar a comunidade cristã. Eles permaneceriam afastados, até se reunirem na pedra angular». Cf. Maria José Ferro Tavares, «A construção de um estereótipo: o judeu no Mediterrâneo ocidental e o seu reflexo na arte (séculos XII a XVI)», in Maria Filomena Lopes de Barros, José Hinojosa Montalvo (eds.), *Minorias étnico-religiosas na Península Ibérica. Períodos medieval e moderno*. Lisboa: Colibri-CIDEHUS, p. 21.

“que a ley de Mafomede he falsa e a ley dos christãos he verdadeira” (p. 227). Por outro lado, o seu discurso não consegue escamotear a falácia lógica que consiste «em querer provar a verdade da lei de Cristo com o Alcorão e simultaneamente demonstrar a falsidade da lei de Maomé»<sup>51</sup>.

O *ethos* da oradora católica defluiu, por conseguinte, tanto da sua superior tarefa de envangelização, reivindicando-se porta-voz dos dogmas da única fé verdadeira, como da enunciação de uma ética da *ciencia de desputar* sobre as *cousas spirituaaes e divinaaes* fundada na superioridade da *doxa* em relação à *episteme*. Assim parece poder entender-se a advertência que serve de antelóquio ao debate:

Porem, se vós queredes aparelhar morada em vossos corações da ciencia spritual, compre.vos que vos desenbarguedes da coydaçom de todollos pecados e dos coydados deste presente segre. Ca nom pode seer que a alma ocupada em nos cuydados mundanaaes mereça o dom e graça da verdadeira sabedoria nem seja geerador dos sentidos sprituaaes. Outrosy seer nom pode que aquelle que, com propósito de gaançar louvor dos hom es, aprende ou estuda ou lee, que mereça o dom e graça da verdadeira çiençia. E nom pode seer que o homem guaanhe çiençia nem inteligençia das cousas sprituaaes e divinaaes se ouver a sua alma cuja, nem pode aver çiençia de desputar e de muito razoaz avondosamenre e fermosamente. Mais outra cousa he aver muitas palavras e apostas, e outra cousa he entrar em nas veas e em nos meolos dos dizeres çelestriaes e contenplar com ho olho mui puro do coração os sacramentos e os segredos profundos, altos e escondidos, a qual cousa homem nom pode guaanhar per doutrina humanal nem per ensinança sagral, mais per alumiamiento do Spritu Santo, tam solamente per linpeza da mente. (p. 16-17)

Nesta «afirmação dos valores da simplicidade e da humildade da razão, perante os dogmas da fé»<sup>52</sup> confluem reflexão teológica e consciência metalinguística. Com efeito, é na lúcida percepção da falência do entendimento e da linguagem humanos na revelação dos «segredos profundos, altos e escondidos» do Verbo divino – «ca as palavras do homem não são perfeitas pera falar propriamente de Deus porque os

<sup>51</sup> Maria Celeste Sousa Silva, *Corte Enperial*. Porto: Faculdade de Letras, 2005, p. 81.

<sup>52</sup> Pedro Calafate (ed.), «O Livro da Corte Imperial», in *História do Pensamento Filosófico Português*. Lisboa: Caminho, 1999, p. 535.

homens nom som perfeitos pera entender nem pera recontar as cousas que som en Deus» (p. 11) – que se faz entroncar a dupla defesa do *contemptus mundi* e do *contemptus sui*. Prerrogativa indeclinável de penetração na profundidade mistérica, a limpeza do coração impõe uma «destemporalização perceptiva»<sup>53</sup>, que postula o primado da vidência e da audição espirituais, exortando o fiel a ver com «ho olho mui puro do coração» e a escutar «com o coração e com as orelhas pera ouvir as cousas da phe christã» (p. 42). A propósito das provas da Trindade, a rainha advoga, glossando o *credo ut intelligam* anselmiano, a filosofia fundada na crença, tornando, portanto, a inteligibilidade da transcendência irredutível a um estreito naturalismo racionalista:

Porque vós, filosopho gentil, sodes em hũu acordo contra a crença da Triindade com os alfaquis dos mouros e com o reby dos judeus, porem eu a todos quero responder per hũuas razões a esto que me perguntades, como quer que vos declarey já esto que me ora demandades. Mais ainda vos quero mais provar esto que me perguntades, pero que nom queredes creer. E porem nom o podedes entender. E asy diz o profeta Isayas: ‘Se non creredes non entenderedes’. (p. 91)

A flagrante improficuidade da arte da eloquência na decifração do verdadeiro sentido espiritual terá como corolário a condenação da fatuidade da *disputatio* escolástica quando entendida como um fim em si própria, loquacidade pedante e inconsequente ou mero duelo verbal. A expressão *pugna verborum*, fórmula de S. Paulo, presente na Primeira Epístola a Timóteo<sup>54</sup>, retomada por S. Bernardo e outros autores monásticos, traduzia, como refere J. Leclercq, a desqualificação teológica da compulsão disputativa e do prazer colhido nas subtilezas da arguição. Os que a ela se

---

<sup>53</sup> Mário Martins, *Introdução histórica à vidência do tempo e da morte*. Braga: Livraria Cruz, 1969, p. 25. Cf. as seguintes palavras do autor: «Livres da visão das sombras, os cegos levantam-se com mais facilidade à contemplação do que não é deste mundo. Os surdos escutam melhor a palavra interior, com a *orelha do coração*, elevados em êxtase Os que têm o olfacto pouco apurado procuram os odores sobrenaturais, com que o Senhor chama as almas», p. 28.

<sup>54</sup> *I Tim.*, VI, 3-6: «Se alguém ensinar uma outra doutrina e não concorda com as sãs palavras de nosso Senhor Jesus Cristo e com a doutrina conforme a piedade, é porque é soberbo, nada entende, é um doente à procura de controvérsias e discussões de palavras. Daí nascem inveja, brigas, blasfêmias, más suposições, altercações intermináveis entre homens de espírito corrupto e desprovidos de verdade, supondo que a piedade é fonte de lucro».

entregavam incorriam em intemperança intelectual, desrespeitando a palavra de Deus e despromovendo-a ao estatuto de uma qualquer arte liberal ou mecânica<sup>55</sup>. Se a *disputatio*, como desporto dialéctico, podia representar um antídoto seguro contra a acédia nascida na solitária ruminação especulativa, o seu abuso com propósitos frutivos podia instigar à soberba e alienar o crente da transcendência.

A sumária teoria hermenêutica reconstituível a partir das palavras da rainha católica, em sintonia com a qual «toda a doutrina he declarada e provada per hũa de duas guisas» – por «princípios evidentes e manifestos» ou «per testemunho devinal» (p. 168) –, torna imperativa a interpretação *per figuram*, esperando-se, por seu intermédio, compensar as limitações da elocução humana na nomeação das coisas de Deus. Falar «em feitura e em semelhança» (p. 175) constitui, pois, uma apologia da obliquidade metafórica que permite designar o que, de outro modo, seria inapreensível:

E porem, como quer que as nosas pallavras nom sejam perfeitas, nom he de ter mentres ao desfaliçimento das palavras, mais aaquello que per ellas entendemus significar e demostrar, ca nós teemos que nom pode nêhũu falar propriamente de Deus porque os homês nom som perfeitos pera entender aquellas cousas que som em Deus nem as pallavras dos homens som perfeitas pera as recontar nem dizer. (p. 107-108)

Por isso, tão frequentemente o debate entre a gloriosa rainha e os contendores, sobretudo os judeus, se centra no *modus recipiendi* das escrituras e, em particular, na ditologia letra-espírito. Na realidade, estas aporias interpretativas implicam que de parte a parte sejam esgrimidos intermináveis argumentos filológicos que, em regra, expõem as insuficiências do rigorismo literal e estéril da exegese judaica. Em

---

<sup>55</sup> Jean Leclercq, *Initiation aux auteurs monastiques du Moyen Âge. L'amour des lettres & le désir de Dieu*. Paris: Les Éditions du Cerf, 1956, p. 192. Acrescenta ainda o autor: «Or la doctrine sacrée doit rester aute chose et plus qu'une discipline libérale. A plus forte raison ne peut-on la réduire à n'être qu'un métier. Pourtant, au témoignage d'un scolastique tel que Pierre le Chantre, il arrivait qu'on fit de la théologie une technique parmie les autres. Et contre cette sorte de dégradation, de profanation des mystères de Dieu, réagissaient les moines: ils craignaient que l'on ne s'arrêtât aux procédés de la dispute, qui risquait de devenir intéressante pour elle-même, où chacun pouvait mettre en valeur sa personnalité, à force d'apporter des arguments nouveaux», p. 193.



consequência, o debate fixa-se em minúcias tradutológicas, abundantemente ilustradas pela dissensão a propósito da unidade e da pluralidade da divindade que se faz entroncar na polinomásia veterotestamentária de Deus (nome tetragramático, Elohim, Adonai). Este meticuloso exame do traslado da *sacra pagina* demonstra que, na realidade, a controvérsia judaico-cristã radica num conflito de interpretações fundado em inconciliáveis divergências de tradução e de exegese. Mesmo sustentando que «hũu paso escuro da Santa Escripura nom se deve expoer senom per outro paso mais claro desa mesma Escripura» (p. 129), a rainha católica será forçada, em face da cegueira hermenêutica dos judeus<sup>56</sup>, a abdicar da via que se prova infecunda da demonstração através da *auctoritas* dos textos sagrados e a enveredar por argumentos filosóficos necessários e evidentes.

#### 4.

A encenação da palavra doutrinária conduz-nos, outra vez ainda, à qualificação metafórica da *Corte Enperial* como teatro e do seu autor como «dramaturgo ao divino»<sup>57</sup>. Num notável estudo onde reflecte sobre as fronteiras da teatralidade na Idade Média, Alan Deyermond salienta a existência de diferenças indiscutíveis entre manifestações parateatrais e obras de teatro *stricto sensu*, elencando aqueles que julga constituírem

---

<sup>56</sup> Como refere Daniel J. Lasker, «Christians criticized Jewish interpretations of the Hebrew Bible and rabbinic literature, insisting that this literature provided proof of the truth of their own religion if understood correctly; Jews, on their part, regarded the Hebrew Bible and the New Testament as sources for the invalidation, not the justification, of the majority religion. Although exegesis generally followed theology rather than shaping it, nevertheless, the bulk of the debate, as measured by the extant literature, ostensibly was devoted to matters of hermeneutics». Cf. Daniel J. Lasker, «Imagination and Intellect in the Medieval Jewish Philosophical Polemics against Christianity», in Maria Cândida Pacheco, José F. Meirinhos (eds.), *Intellect et Imagination dans la Philosophie Mé'diévale*. Turnhout: Brepols, 2006, p. 616. Esta mesma acusação de desinteligência hermenêutica judaica encontra-se expressa no *Tratado Theologico* ou *O Livro das tres creencias*: «(...) vos avedes scripto na vossa ley todallas cousas que foram compridas em Jhesu Christo e que vossos prophetas del prophetizarom e o nom entendestes nem ainda entendedes, nem queredes entender, por esso vos diz esto vosso propheta e chama vos poboo sandeu porque nom entendedes a sancta Scriptura e toma della pelo revés e appropriando as sanctas pallavras aas pessoas cujas nom som e que as nom merecem nem comproram em ellas». Cf. José Antunes, *A cultura erudita portuguesa nos séculos XIII e XIV (Juristas e Teólogos)*, p. 730.

<sup>57</sup> Mário Martins, «Teatro e Gestas Sagradas», *Brotéria*, nº 44 (1947), p. 553.

os elementos definidores do teatro medieval<sup>58</sup>. Não deixa, todavia, de admitir o diálogo fecundante que o teatro mantém com as representações parateatrais, a palavra falada com o texto, o teatro religioso com o profano ou o teatro com outros géneros, porque, como bem lembra, «no hay calles de sentido único en la cultura medieval»<sup>59</sup>.

Ora, é inquestionável o efeito dramático que procede da apresentação do litígio sob forma dialogal<sup>60</sup>. Consciente do estatuto performativo que detém e da força perlocutória da sua palavra, a alegoria da Igreja Militante impõe-se no tablado como corpo e voz e é ela que verdadeiramente dinamiza a acção falada de que, na célebre formulação pirandelliana, se faz o teatro. O diálogo na *Corte Enperial* situa-se, assim, a meio caminho entre a modalidade didáctico-moralizante, pretexto para a contraposição de ideias, e a variante circunstancial-teatral, destinada a atenuar a monorritmia expositiva por meio da apresentação dramática<sup>61</sup>. Assim, se por um lado, são recorrentes marcadores expressivos típicos do dialogismo teatral (como fórmulas de sentido fático – vocativos de coloração afectiva, modalidades de tratamento, indicações deícticas, estratégias de interpelação –, estilemas oralizantes ou procedimentos de cortesia verbal), por outro, parece-me indiscutível que o verdadeiro torneio dialéctico não opõe *dramatis personae*, mas antes doutrinas corporizadas.

O molde dialogal parece, portanto, uma conveniente máscara retórica para um programa oratório de manifesta vocação injuntiva. A propósito do diálogo castelhano *Disputa entre un Judío y un Cristiano*, de princípios do século XIII, nota José Miguel

---

<sup>58</sup> Deyermond distingue seis elementos obrigatórios: a mimese, o diálogo, a tensão dramática, o argumento e o texto. Cf. Alan Deyermond, «Teatro, Dramatismo, Literatura: Criterios y Casos Discutibles», in Evangelina Rodríguez Cuadros (coord.), *Cultura y representación en la edad media: actas del seminario celebrado con motivo del II Festival de Teatre i Música Medieval d'Elx, octubre-noviembre de 1992*. Alicante: Instituto Alicantino Juan Gil-Albert, 1994, pp. 44-45.

<sup>59</sup> Alan Deyermond, «Teatro, Dramatismo, Literatura: Criterios y Casos Discutibles», p. 50.

<sup>60</sup> Ana Vian Herrero salienta a estreita relação entre esta componente dramática do diálogo e a sua natureza argumentativa: «Como encuentro mimetizado, realizado en presencia, [o diálogo] añade a menudo otros signos literarios (marco, circunstancias de espacio y tiempo, dramatización de la situación argumentativa, acotaciones implícitas en boca de los interlocutores o en 3ª persona del narrador, entradas e salidas de personajes, gestos, tono de las intervenciones, silencios, etc.); todos ellos tienen efecto argumentativo automático, y no pueden ignorarse sin empobrecer, o no interpretar, el sentido cabal del diálogo». Cf. Ana Vian Herrero, «Interlocución y estructura de la argumentación en el diálogo: algunos caminos para una poética del género», *Criticón*, nº 81-82 (2001), p. 148.

<sup>61</sup> Elena Leal Abad, *Configuraciones sintácticas y tradiciones textuales. Los diálogos medievales*. Sevilla: Universidad de Sevilla, 2008, pp. 252-55.

Torrejón que «el sermón se disfraza, timidamente, de disputa»<sup>62</sup>. Creio que estas palavras poderiam, sem alterações significativas, ser aplicadas à *Corte Enperial*. Concedo que os antagonistas são, em última análise, funcionalmente indispensáveis neste diálogo a solo: por um lado, as suas questões ecoam aquelas que seriam as putativas perplexidades de um adversário real; por outro, catalisam o débito explicativo da rainha católica. Numa espécie de jogo de replicação especular, a disputa textualizada reenvia para um contexto real de missionação. A conversão dos gentios *in praesentia* destinar-se-ia, neste sentido, tanto a ilustrar os poderes e limites da palavra evangelizadora, como a referendar os resultados desta retórica psicagógica.

No entanto, os encómios estranhamente deslocados que são dirigidos à Igreja Militante permitem suspeitar que se trata, no fim de contas, de um artificioso estratagem de manipulação vocal, que parece às vezes próximo de um verdadeiro exercício de ventriloquismo:

«Raynha senhor, que Deus fez comprida de muito saber», dyse o filosofo gentill, «ora vejo eu que senpre gaanho convosco em vos preguntar, que, posto que as minhas preguntas nom sejam tam neçesarias, senpre as vosas respostas som muy avondosas em grande proveito. E porem ainda quero preguntar se ouvera Deus poder tomar e ajuntar em sy muitas humanidades». (p. 151)

Ora, quando a rainha prescinde das questões dos interlocutores, não restam dúvidas de que o que realmente se pretende é criar um efeito de mimese conversacional, mais do que reproduzir um efectivo diálogo:

Philosofo amigo, muito sodes trigoso e ainda vos falece muito daquello que vos compre a saber da muit.alta obra da encarnaçom, hu vos ficou preguntar a maneira como foy feita a encarnaçom. Per ventura pensades que foy naturalmente, asy como som conçibidos e nados outros homêes, e porem nom curedes mais preguntar, mais eu em toda a guisa vo.llo quero dizer pera o saberdes vós e as gentes que som aqui nestas reaes cortes que esto ainda nom sabem. (p. 153)

---

<sup>62</sup> José Miguel Martínez Torrejón, «Debate y disputa en los siglos XIII y XIV castellanos», in Juan Paredes (ed.), *Medioevo y Literatura. Actas del V Congreso de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval*. Vol. III. Granada: Universidad de Granada, 1995, p. 277.

De certa maneira, como já foi observado, «os outros grupos presentes são apenas convidados a participar num acto religioso cristão»<sup>63</sup>.

66

O dispositivo cenográfico onde têm lugar as cortes celestiais indicia o primado da *opsis* teatral, ao instituir uma dinâmica de ostensão simbolizante que claramente preside à configuração de um espaço cénico hierarquizado em função de um critério sociorreligioso. À semelhança de anotações didascálicas, o discurso com função reificante pode assumir um sentido déictico, sinalizando a entrada de personagens em cena<sup>64</sup>. Contudo, é aos interlúdios corais que, mais insistentemente, se tem atribuído a exuberante espectacularidade e o «dramatismo lírico»<sup>65</sup> do texto. Pontuando enfaticamente o triunfo argumentativo da razão cristã ou o júbilo da conversão, os entreactos musicais – constituídos por cânticos entoados pelos membros da corte celestial, sobretudo os anjos e os santos, e, excepcionalmente, pela própria rainha, com acompanhamento instrumental – assinalam um verdadeiro *continuum* coral, prolongando o árido recitativo da doutrinação. Por outro lado, à semelhança de entremezes, as pausas líricas funcionam como instrumentos de regulação da sintaxe dramática, dividindo os quadros em que pontificam os representantes de cada um dos credos representados. A estes *impromptus* segue-se, invariavelmente, o silêncio suspensivo e aquiescente de toda a assembleia, precedendo novo contraditório de judeus, mouros e gentios:

Despois que a reynha catolica ouve acabadas suas provas, foy feita grande alegria per toda a real corte. E os angeos começaram a cantar e a tanger muy docemente em seus estormentos, dizendo grandes louvores ao alto Príncipe celestial porque lhe prouguera de se fazer conhecer aos homens em algũa maneira. E que, como quer que de todo se nom demostrasse a elles, pero de todo nom se quis encobrir a elles, mais prougue.lhes dar.lhes conhocimento de ssua Triindade. E cantaron logo este cantar: “Gloria à Triindade, hũa igual deviindade ante que todos os segles e agora e

---

<sup>63</sup> Maria Celeste Sousa Silva, *Corte Enperial*, p. 45.

<sup>64</sup> Cf. por exemplo: «E, cando entrou pello grande canpo hu estava o Celestial Enperador, começou a dizer a outra reinha: “Quem he esta que vem como a manhã, que se levanta bem fremosa asy como a Lũa, escolheita asy como o Sol, spantosa aos maaos, asy como aaz de ostes bem ordenada?”. A esto respondeo ho Enperador Çelestial: “Esta he a raynha oriental que pasou per o deserto asy como vara muy delguada de fumo d.especies, de mirra e de ençenso e de totalas outras cousas de bõ hodor». (p. 14)

<sup>65</sup> Mário Martins, «A música religiosa na ‘Corte Imperial’», p. 420.

pera senpre, ámen”. E logo os santos que aly estavam responderom, dizendo: “Louvor perduravil e gloria seja a Deus Padre e ao Filho e ao Spiritu Santo per todollos segles dos segres, amen”. E desy calarom.se. (p 98)

67

Não valerá a pena insistir no modo como o recurso à alegoria, tropo estruturante da obra, se articula, enquanto procedimento substantivante, com este didactismo teatralizado. Angus Fletcher acentua precisamente o facto de a alegoria se inscrever no domínio da retórica epidíctica, onde predominam o elogio e o cerimonial, ajustando-se aos formatos agonísticos da psicomauia e do debate ideológico<sup>66</sup>. Talvez por isso tenha intuído Mário Martins que «a alegoria das cortes imperiais tem o seu quê duma “moralidade” a que não faltam algumas personificações abstractas»<sup>67</sup>, como, aliás, acontecia com os múltiplas disputas alegóricas medievais que opunham a Igreja e a Sinagoga, indecisas também entre ser literatura polémica ou prefigurar o teatro<sup>68</sup>.

Moralidade sem remate triunfalista ou disputa sem *determinatio*, a imagem do livro infinito, glosada no *explicit* da *Corte Enperial*, pode bem dever-se ao cansaço do copista, como alvitra Cruz Pontes. Mas não deixa de ser tentador ver neste gesto suspensivo a involuntária figura de um ministério evangelizador perpetuamente inacabado, quando se trata dos «grandes negócios e os altos feitos e as arduas questões determinadas» por Deus.

---

<sup>66</sup> Angus Fletcher, *Alegoria. Teoría de un modo simbólico*. Madrid: Akal., 2002, pp. 122, 156.

<sup>67</sup> Mário Martins, «Corte Imperial», in *Alegorias, Símbolos e Exemplos Morais da Literatura Medieval Portuguesa*, p. 211.

<sup>68</sup> Michel Sleiman, certamente reconhecendo na *Corte Enperial* uma moralidade rudimentar, acentua que «a descrição dos debatentes e o registo de suas reações psicológicas, o recurso cenográfico dos coros, o uso que eles fazem da palavra cantada e acompanhada por instrumentos musicais, a falta de um juiz a proferir a palavra última, são todos elementos retóricos que se encontrarão ora nos autos de um Gil Vicente, ora nas representações singelas que promoveriam, anos depois, os missionários jesuítas, não sem retomar os pressupostos da prosódia e da métrica vicentinas». Cf. Michel Sleiman, «As reais cortes da Corte enperial», p. 48.

## BIBLIOGRAFIA

68

- Abad, Elena Leal, *Configuraciones sintácticas y tradiciones textuales. Los diálogos medievales*. Sevilla: Universidad de Sevilla, 2008.
- Antunes, José, *A cultura erudita portuguesa nos séculos XIII e XIV (Juristas e Teólogos)*. Coimbra: Faculdade de Letras, 1995 (dissertação de doutoramento).
- Calado, Adelino de Almeida (ed.), *Corte Enperial*. Aveiro: Universidade de Aveiro, 2000.
- Calafate, Pedro (ed.), «O Livro da Corte Imperial», in *História do Pensamento Filosófico Português*. Lisboa: Caminho, 1999, pp. 533-539.
- Campos, Rita de Cássia Boeira, *O próximo como o “outro”: Cristianismo e Judaísmo na Corte Imperial (Portugal, Século XV)*. Porto Alegre: UFRGS, 2005 (dissertação de mestrado).
- Carter, Henry Hare (ed), *Paleographical Edition and Study of the Language of a Portion of Codex Alcobacensis 200*. Philadelphia: University of Pennsylvania, 1938.
- Carvalho, Mário Santiago de, «Conspecto do desenvolvimento da filosofia em Portugal (séculos XIII-XV)», *Revista Española de Filosofía Medieval*, nº 4 (1997), pp. 131-155.
- Costa, Ricardo, «Muçulmanos e Cristãos no diálogo luliano», *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía (UCM)*, nº 19 (2002), pp. 67-96.
- Deyermont, Alan, «Teatro, Dramatismo, Literatura: Criterios y Casos Discutibles», in Evangelina Rodríguez Cuadros (coord.), *Cultura y representación en la edad media : actas del seminario celebrado con motivo del II Festival de Teatre i Música Medieval d’Elx, octubre-noviembre de 1992*. Alicante: Instituto Alicantino Juan Gil-Albert, 1994, pp. 39-56.
- Fletcher, Angus, *Alegoría. Teoría de un modo simbólico*. Madrid: Akal, 2002.
- Fletcher, R., *The Barbarian Conversion. From Paganism to Christianity*. Berkeley: University of California Press, 1999.
- Ganho, Maria de Lourdes S., «A perspectiva ética na obra anónima ‘Corte Enperial’», in Marcos Roberto N. Costa e Luis A. de Boni (orgs.), *A Ética Medieval Face aos Desafios da Contemporaneidade*. Porto Alegre: EPIPUCRS, 2004, pp. 663-678.
- Lasker, Daniel J., «Imagination and Intellect in the Medieval Jewish Philosophical Polemics against Christianity», in Maria Cândida Pacheco e José F. Meirinhos (eds.), *Intellect et Imagination dans la Philosophie Mé’diévale*. Turnhout: Brepols, 2006, pp. 616-624.
- Leclercq, Jean, *Initiation aux auteurs monastiques du Moyen Âge. L’amour des lettres & le désir de Dieu*. Paris: Les Éditions du Cerf, 1956.
- Martínez Torrejón, José Miguel, «Debate y disputa en los siglos XIII y XIV castellanos», in Juan Paredes (ed.), *Medioevo y Literatura. Actas del V Congreso de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval*. Vol. III. Granada: Universidad de Granada, 1995, pp. 275-286.
- Martins, Mário, «A polémica religiosa nalguns códices de Alcobça», *Brotéria*, nº 42 (1946), pp. 241-250.
- «Teatro e Gestas Sagradas», *Brotéria*, nº 44 (1947), pp. 543-53.

- «Visionarismo literário de quatrocentos», *Brotéria*, nº 47 (1948), pp. 19-35.
- «O ‘Diálogo de Robim e do Teólogo’», *Brotéria*, nº 53 (1951), pp. 271-276.
- «A música religiosa na ‘Corte Imperial’», in *Estudos de Literatura Medieval*. Braga: Livraria Cruz, 1956, pp. 417-421.
- «Sabiúda, a ‘Corte Imperial’ e o racionalismo naturalista», in *Estudos de Literatura Medieval*. Braga: Livraria Cruz, 1956, pp. 395-415.
- «O Livro da Corte Imperial», in *As Grandes Polémicas Portuguesas*. Lisboa: Verbo, 1964, pp. 29-49.
- *Introdução histórica à vidência do tempo e da morte*. Braga: Livraria Cruz., 1969.
- «Corte Imperial», in *Alegorias, Símbolos e Exemplos Morais da Literatura Medieval Portuguesa*. Lisboa: Edições Brotéria, 1980, pp. 207-212.
- Menocal, María Rosa, *The Ornament of the World: How Muslims, Jews and Christians Created a Culture of Tolerance in Medieval Spain*. Boston: Little, Brown & Company, 2002.
- Pacheco, Maria Cândida Monteiro, «Corte Imperial», in Giulia Lanciani e Giuseppe Tavani (orgs.), *Dicionário da Literatura Medieval Galega e Portuguesa*. Lisboa: Caminho, 1993, pp. 169-70.
- Perelman, Chaïm e Olbrechts-Tyteca, Lucie, *Tratado da Argumentação*. Lisboa: Instituto Piaget, 2006.
- Pontes, J. M. da Cruz, «Originalidade literária da Corte Enperial», *Diário Ilustrado*, 2 de Março de 1957.
- «Teatralidade da Corte Enperial», *Diário Ilustrado*, 7 de Maio de 1957.
- *Estudo para uma edição crítica da Corte Enperial*. Coimbra: Universidade de Coimbra, 1957.
- «Raimundo Lulo, o Colégio de Miramar e Portugal», *Itinerarium*, nº 96-97 (1977), pp. 195-211.
- «Corte Enperial (Livro da)», in *Biblos. Enciclopédia Verbo das Literaturas de Língua Portuguesa*. Vol. 1. Lisboa: Verbo, 1995, pp. 1307-1310.
- «Raimundo Lulo – na polémica medieval religiosa do ‘Livro da Corte Imperial’», in Ernildo Stein (org.), *A Cidade de Deus e a Cidade dos Homens de Agostinho a Vico. Festschrift para Luis Alberto de Boni*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004, pp. 681-695.
- «Apostilas para a edição crítica do Livro da Corte Enperial», *Humanitas*, nº 58 (2006), pp. 229-252.
- Reboul, Olivier, *Introdução à Retórica*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- Sanmartín Bastida, Rebeca, *Teatralidad y Textualidad en el Arcipreste de Talavera*. London: Queen Mary, University of London/Department of Hispanic Studies (Papers of the Medieval Hispanic Research Seminar), 2003.
- Saraiva, António José, *O crepúsculo da Idade Média em Portugal*. Lisboa: Gradiva, 1998.

- Serverat, Vincet, *L'Être et la Joie. La philosophie de Ramon Llull dans le «Le Libre d'amic e amat»*. Greifswald: Reineke-Verlag, 1993.
- Sidarius, Adel, «Le *Livro da Corte Enperial* entre l'apologétique lulienne et l'expansion catalane au XIV<sup>e</sup> siècle», in Horacio Santiago-Otero (ed.), *Diálogo Filosófico-Religioso entre Cristianismo, Judaísmo e Islamismo durante la Edad Media en la Península Ibérica*. Turnhout: Brepols, 1994, pp. 131-172.
- Silva, Maria Celeste Sousa, *Corte Enperial*. Porto: Faculdade de Letras, 2005 (dissertação de mestrado).
- Sleiman, Michel, «As reais cortes da Corte enperial», in Lênia Márcia de Medeiros Mongelli (coord.), *A Literatura Doutrinária na Corte de Avis*. São Paulo: Martins Fontes, 2001, pp. 3-49.
- «Fé, razão e diferenças na *Corte enperial*», in Ângela Vaz Leão e Vanda de Oliveira Bittencourt (orgs.), *Anais do IV Encontro Internacional de Estudos Medievais*. Belo Horizonte: PUC Minas, 2003, pp. 667-673.
- Tavares, Maria José Ferro, «A construção de um estereótipo: o judeu no Mediterrâneo ocidental e o seu reflexo na arte (séculos XII a XVI)», in Maria Filomena Lopes de Barros e José Hinojosa Montalvo (eds.), *Minorias étnico-religiosas na Península Ibérica. Períodos medieval e moderno. Actas: I Encontro Minorias no Mediterrâneo, Évora, 21-23 de Setembro de 2006*. Lisboa: Colibri-CIDEHUS, 2008, pp. 17-78.
- Vian Herrero, Ana, «Interlocución y estructura de la argumentación en el diálogo: algunos caminos para una poética del género», *Criticón*, nº 81-82 (2001), pp. 157-190.
- «Voces áureas. La prosa. Problemas terminológicos y cuestiones de concepto», *Criticón*, nº 81-82 (2001), pp. 143-155.



Margarida Madureira

*Centro de Estudos Comparatistas*  
*Universidade de Lisboa*

A ESPIRITUALIDADE MONÁSTICA  
NUM TESTEMUNHO PORTUGUÊS DO FINAL  
DA IDADE MÉDIA: O *ORTO DO ESPOSO*

O ensinamento transmitido pelo *Orto do Esposo* organiza-se, como viu Mário Martins<sup>1</sup>, em três temas que fornecem ao texto a sua estrutura mais imediata, constituída por quatro livros: o primeiro incide sobre o nome de Jesus, a quem a obra é dedicada e que lhe dá o seu título; os livros seguintes referem-se à *lectio divina*, mas com uma diferença significativa entre ambos: o livro II, como o primeiro esclarecedor em relação ao título da obra, expõe num longo desenvolvimento a analogia entre o «orto» do Paraíso terrestre e as Sagradas Escrituras, horto deleitoso de Cristo, enquanto o livro III, de carácter mais pragmático, define um cânone de leituras pedagógicas e dá orientações sobre o modo como as realizar por forma a delas tirar um proveito salutar<sup>2</sup>; enfim, o livro IV, o mais extenso e corpo central da obra, explora largamente o tema do *contemptus mundi*, insistindo no exercício da ascese pelo qual o ser humano, libertando-se do peso da carne, retorna espiritualmente ao Paraíso perdido. Consequência do pecado original que afastou o homem das realidades celestiais e o

---

<sup>1</sup> «Experiência religiosa e analogia sensorial», in *Estudos de Cultura Medieval*. Lisboa: Brotéria, 1969, pp. 65-77 (em particular, pp. 65-66).

<sup>2</sup> Para uma análise dos preceitos aconselhados neste livro, veja-se o artigo de Ana Maria Machado, «O *Orto do Esposo* e as teorias interpretativas medievais», in J. M. Lucía Megías (ed.), *Actas del VI Congreso internacional de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval (Alcalá de Henares, 12-16 de septiembre de 1995)*. Alcalá de Henares: Universidad de Alcalá, vol. II (1997), pp. 925-935. Utilizo a edição realizada por Bertil Maler, *Orto do Esposo. Texto inédito do fim do século XIV ou do começo do século XV*. Rio de Janeiro: Ministério da Educação e Cultura – Instituto Nacional do Livro, 1956 (vol. I, Texto crítico; vol. II, Comentário), da qual indico, para facilitar a consulta, as páginas e as linhas.

amarrou à terra, a ascese apresenta uma dupla vertente correlata, negativa e positiva: é liberto das preocupações materiais, no interior de si e através da meditação da Palavra de Deus, que o monge atinge, ainda que de forma efémera, imperfeita, aquele que é o objectivo de toda a sua vida, a visão do Céu<sup>3</sup>. Compreende-se, neste contexto, a completa rejeição do mundo da experiência sensorial, que o monge alcobacense vê como raiz de todos os riscos e de todos os males, para a vida presente como para a vida futura. Consagra assim largos capítulos do livro IV a demonstrar os terríveis perigos que envolvem os cinco sentidos corporais, a que o ser humano deverá renunciar a favor dos sentidos espirituais<sup>4</sup>. O elogio da deficiência física (a cegueira, a surdez, etc.) explica-se, neste quadro, por se tratar de uma condição que favorece a contínua meditação interior, silenciosa e solitária, das coisas divinas, pois é entrando dentro de si que a alma descobre Deus.

Como explicar então a presença no *Orto do Esposo* de largos trechos que relevam da filosofia natural e da cosmologia? Como revela o seu autor no prólogo, ela resulta, antes de mais e de forma imediata, da solicitação a que a obra responde: o «liuro dos factos [ant]ygos e das façanhas dos no[bres barõees] e das cousas marauilh[osas] do mûdo e das propiedades das [animal]ias» (pp. 1, 14-16) que a irmã, religiosa também ela num mosteiro cisterciense, lhe pediu e a que ele acedeu, não sem, contudo, reformular o projecto por forma a submeter a «sciencia segral» à «sciencia de Deus»; ou, por outras palavras, a filosofia natural à teologia. Esta constitui a segunda razão: humano ou divino, todo o conhecimento emana do «uerbo de Deus, que he Jh[esu Christo]» (pp. 3, 4-5). Todo o conhecimento, incluindo o saber das coisas profanas, é assim à partida positivo, desde que utilizado como um meio de conhecimento de Deus. Os escritos de S. Tomás representam um bom exemplo do que o monge cisterciense considera uma boa aplicação das ciências seculares:

O Doutor Sam Thomas entrou ãno orto das sciencias seglaaes e tyrou dellas muytas flores dantre as spinhas e outrosy tomou dos liuros das Sanctas

---

<sup>3</sup> A obra de referência para toda a reflexão sobre a teologia monástica medieval é o belíssimo estudo de D. Jean Leclercq, *L'Amour des lettres et le désir de Dieu. Initiation aux auteurs monastiques du Moyen Âge*. Paris: Cerf, 1990 (3ª ed. corr.). A ele se deve o principal impulso para a difusão desta noção. Expresso aqui a minha dívida para com este autor no que à compreensão do ideal que alimenta a vida monástica na Idade Média diz respeito.

<sup>4</sup> Cf. M. Martins, «Experiência religiosa», pp. 65-77.

Scripturas e dos sanctos doutores muytas cousas proueytosas e de grande fruyto pera ssy e pera todolos fies de Jhesu Christo. (pp. 25, 30-34)

O autor do *Orto do Esposo* utiliza no seu tratado os feitos notáveis dos heróis e santos do passado e as numerosas descrições do mundo físico numa intenção em tudo idêntica à de S. Tomás: tirar «flores dantre as spinhas», ascendendo assim do conhecimento do mundo ao conhecimento espiritual.

Analisemos com um pouco mais de atenção o segundo tipo de exemplos. A principal fonte do monge alcobacense no que respeita às características biológicas das plantas e dos animais é, como mostrou B. Maler no volume II da sua edição, o *De proprietatibus rerum* de Bartolomeu Ânglico. Terminada sem dúvida na década de 40 do século XIII, em Magdeburg, esta é, como se sabe, a enciclopédia que maior sucesso conheceu no final da Idade Média, dela subsistindo mais de 300 manuscritos latinos e vários incunábulo, para além de numerosas reescritas e traduções, nas mais diversas línguas<sup>5</sup>. Resta-nos ainda hoje o exemplar desta enciclopédia existente à época na biblioteca do Mosteiro de Santa Maria de Alcobaça. Obra facilmente acessível ao autor do *Orto do Esposo*, o *De proprietatibus rerum* punha à sua disposição, numa perspectiva simultaneamente científica e vulgarizadora, todo o conhecimento contemporâneo no domínio da filosofia natural.

O recurso a uma enciclopédia científica num tratado que propugna um tão completo desprendimento do mundo é menos surpreendente do que se poderia pensar. A ciência não exclui, no século XIII – não exclui, talvez, bem mais tarde, nos séculos XVI-XVII – a dimensão religiosa e moral do saber. A enciclopédia de Bartolomeu Ânglico desenvolve um conhecimento estruturado sobre o mundo criado, ocupando-se do que o autor do *Orto do Esposo* classifica como «sciencias segraaes» ou «sciencias mūdanaes». Mas, como o monge cisterciense, o frade inglês não pensa que a explicação racional e completa dos fenómenos naturais seja incompatível com a ciência de Deus, a teologia<sup>6</sup>. Bem pelo contrário: não sendo a racionalidade da natureza mais

---

<sup>5</sup> Para o estudo da concepção e recepção da enciclopédia do frade franciscano, incluindo o recenseamento e análise dos textos que dela derivam, consulte-se H. Meyer, *Die Enzyklopädie des Bartholomäus Anglicus. Untersuchungen zur Rezeptionsgeschichte von De proprietatibus rerum*. München: Wilhelm Fink Verlag, 2000.

<sup>6</sup> Para um debate sobre esta questão, veja-se a acesa polémica que opôs A. Cunningham e E. Grant, em particular após a publicação, em 1996, da monografia que o primeiro assinou

do que um reflexo da própria racionalidade divina, o seu conhecimento constitui um meio de aceder ao conhecimento de Deus. Não é sem dúvida por acaso que as enciclopédias moralizadas destinadas à pregação derivam, sem excepção, quer desta obra de Bartolomeu Ânglico, quer da de Tomás de Cantimpré<sup>7</sup>.

Esta utilização é favorecida pelas notas marginais que acompanham a edição do *De proprietatibus rerum* na maior parte dos manuscritos latinos (incluindo no alc. 383).

---

com R. French, *Before Science. The Invention of the Friars' Natural Philosophy*. Aldershot: Scolar Press. Para a bibliografia desta controvérsia, cf. S. D. Snobelen, «To discourse of God: Isaac Newton's heterodox theology and his natural philosophy», in P. B. Wood (ed.), *Science and Dissent in England, 1688-1945*. Aldershot: Ashgate, 2004, pp. 39-65 (em particular, pp. 20-21, nº 27). A oposição entre estes dois investigadores decorre da perspectiva, diacrónica ou sincrónica, que cada um adopta em relação ao estudo da ciência na Idade Média. Não se pode excluir a legitimidade de procurar as raízes do presente no passado, como faz E. Grant. Forçoso se torna porém admitir que esta visão hegeliana, teleológica, da história da ciência pode ser útil ao conhecimento do presente, mas, não acautelando a necessária reconstituição dos modelos do pensamento de cada momento sincrónico da história, em nada contribui para o conhecimento do passado. Pelo contrário, ela tende a obscurecer as estruturas próprias de cada época. Num mundo que desconhece a noção de «laicidade», a ideia de uma autonomia da ciência em relação à teologia não tem sentido, como creio, aliás, um outro estudo do próprio E. Grant, *God and Reason in de Middle Ages* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), deixa claro. A ciência medieval tem por objecto um mundo criado por Deus (já que não se concebe outra possibilidade) e este postulado de princípio, subjacente a toda e qualquer reflexão sobre o mundo físico, faz toda a diferença. A ideia de «libertar» a cosmologia ou a física natural de Deus pareceria a um clérigo medieval absurda, o que não significa que as realidades do mundo físico não possuam as suas regras próprias, passíveis de serem descritas por si. A questão da relação entre teologia e filosofia natural, menos simples do que os termos da polémica Cunningham-Grant podem fazer crer (como o próprio E. Grant se mostra consciente em *God and Reason*), é ainda pertinente nos séculos XVI-XVII: cf. a noção de «teologia secular» de Amos Funkenstein, *Théologie et imagination scientifique: du Moyen Âge au XVIII<sup>e</sup> siècle*. Paris: PUF, 1995 (ed. orig.: 1986). Não queria deixar de acrescentar que, se no que respeita à ideia de que a filosofia natural, na Idade Média, descreve e explica um universo criado por Deus, e a sua relação com Deus — muito pertinente para Bartolomeu Ânglico —, as críticas de E. Grant às teses de A. Cunningham me parecem infundadas; pelo contrário, creio ser justa a acusação que o mesmo investigador faz ao carácter por vezes parcial da interpretação dos textos na monografia de French e Cunningham referida no início desta nota, analisados exclusivamente em função da tese que os seus autores se propõem demonstrar: leia-se, nomeadamente, «God, science, and natural philosophy in the late Middle Ages», in L. Nauta e A. Vanderjagt (eds.), *Between Demonstration and Imagination. Essays in the History of Science and Philosophy Presented to John D. North*. Leiden: Brill, 1999, pp. 243-267.

<sup>7</sup> Cf. C. Meier, «Organisation of knowledge and encyclopaedic *ordo*: functions and purposes of a universal literary genre», in *Pre-Modern Encyclopaedic Texts. Proceedings of the second COMERS Congress, Groningen, 1-4 July 1996*. Leiden: Brill, 1997, p. 103-126 (em particular, p. 118-119); e L. Thorndike, «The Properties of Things of Nature Adapted to Sermons», *Mediaevalia et Humanistica*, vol. 12 (1958), pp. 78-83.

De forma assaz surpreendente para quem vê nas enciclopédias do século XIII um processo de secularização das «ciências» naturais que se manifestaria na emancipação das descrições físicas em relação ao simbolismo tipológico a que se acham intrinsecamente ligadas nos bestiários e lapidários moralizados, diversos livros do *De proprietatibus rerum* contêm um largo número de notas à margem que expõem ao leitor os sentidos alegórico e moral das realidades descritas no corpo do texto. Este facto foi ignorado durante muito tempo. Na ausência de uma edição crítica desta obra, que apenas agora se acha em curso de publicação<sup>8</sup>, os investigadores recorreram à impressão de 1601 (ou à respectiva reprodução anastática de 1964<sup>9</sup>). Ora, esta, para além de diversas lições defeituosas, elimina, como todas as outras edições impressas, as rubricas marginais<sup>10</sup>, muito ricas nos livros consagrados às aves e aos animais, a

---

<sup>8</sup> A edição do *De proprietatibus rerum*, assegurada pela editora belga Brepols, acha-se a cargo de uma equipa internacional coordenada por H. Meyer, B. Ribémont e B. van den Abele. Saíram até ao momento dois volumes, ambos com data de 2007: o vol. I, que inclui o prólogo e os livros I a IV (B. van den Abele, H. Meyer, M. W. Twomey, B. Roling e R. J. Long, eds.) e o vol. VI, contendo o livro XVII (I. Ventura, ed.). Esta edição prevê a publicação de todas as notas marginais. Incluirá ainda a tradução francesa realizada por Jean Corbechon para Carlos V e terminada em 1372.

<sup>9</sup> Cf. *De genuinis rerum coelestium, terrestrium et inferarum proprietatibus. Liber de proprietatibus rerum*. Frankfurt: W. Richterum, 1601; e para o fac-símile desta edição: Frankfurt: Minerva, 1964.

<sup>10</sup> Os coordenadores da edição referida na nota 8 abordaram em vários artigos a questão das anotações marginais: cf. «Éditer l'encyclopédie de Barthélemy l'Anglais: vers une édition bilingue du *De proprietatibus rerum*». *Cahiers de Recherches Médiévales*. Vol. 6 (1999), pp. 7-18; de H. Meyer e B. van den Abele, «État de l'édition du *De proprietatibus rerum*», in B. van den Abele e H. Meyer (eds.), *Bartholomaeus Anglicus, De proprietatibus rerum. Texte latin et réception vernaculaire/Lateinischer Text und volkssprachige Rezeption. Actes du colloque international/Akten des Internationalen Kolloquiums*. Turnhout: Brepols, 2005, pp. 1-12; e, de B. Van den Abele, a introdução geral ao volume I da edição, pp. 3-33. Dos livros editados até agora, apenas a segunda metade do livro IV (vol. I) e o livro XVII, referente às plantas (vol. VI), são acompanhados de notas, comentadas nas respectivas introduções de R. James Long (vol. I, pp. 198-199) e I. Ventura (vol. VI, pp. XXXIV-XXXVIII). As anotações que acompanham o livro XII, sobre as aves, foram publicadas, sem o texto que glosam, por B. van den Abele, «Simbolismo sui margini. Le moralizzazioni del *De Proprietatibus Rerum* di Bartolomeu Anglico», in D. Faraci (ed.), *Simbolismo animale e letteratura*. Manziana: Vecchiarelli, 2003, pp. 159-183. Para um estudo recente da dívida do monge alcobacense em relação a esta enciclopédia, veja-se de A. Deyermont, «The Bestiary tradition in the *Orto do Esposo*», in M. E. Schaffer e A. Cortijo Ocaña (eds.), *Medieval and Renaissance Spain and Portugal. Studies in honor of Arthur L-F. Askins*. London: Tamesis, 2006, pp. 92-103, bem como duas comunicações apresentadas no VI colóquio sobre as Formas narrativas breves na Idade Média: A. P. Morais, «L'animal comme exemple dans l'*Orto do Esposo*: de l'*exemplum* à l'insertion exemplaire»; e M. Madureira, «Les oiseaux dans les *exempla* de l'*Orto do Esposo*», in B. Darbord e C. García de Lucas (eds.), *Typologie des formes brèves au*

que principalmente recorre o autor do *Orto do Esposo*. A atribuição da autoria destas notas ao próprio Bartolomeu Ânglico é uma questão que divide os críticos contemporâneos. G. Dahan mostra-se convicto de que elas serão da responsabilidade do frade franciscano<sup>11</sup>. É bem possível que tenha razão. Qualquer que seja o caso, como mostram as investigações de H. Meyer, elas estão longe de constituir um acidente na tradição manuscrita da obra: acham-se presentes desde os manuscritos mais antigos que nos chegaram, persistindo de forma sistemática ao longo dos séculos XIII e XIV.

Subjacente a esta hierarquização do saber, reconhece-se a imagem tópica do duplo livro de Deus – o *liber scripturae* e o *liber naturae* –, sobre cuja exacta similitude é construído o livro II do *Orto do Esposo*. Na entrada «Nature et vie spirituelle» que assina no *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, o Padre Solignac insiste com particular ênfase na dimensão espiritual da ideia de natureza – «la nature comme chemin de contemplation, comme voie d'accès à une connaissance spirituelle de Dieu»<sup>12</sup> –, que informa os diversos tratados do tipo *De rerum natura*, entre os quais se inclui a enciclopédia de Bartolomeu Ânglico. Mais recentemente, R. French e A. Cunningham puseram em evidência a abordagem mística da natureza que orienta os tratados franciscanos de filosofia natural<sup>13</sup>. O estudo da natureza constitui assim uma etapa num percurso que visa a contemplação mística e o louvor de Deus, pela obra prodigiosa da Criação. Percebe-se, nesta perspectiva, que a significação espiritual e moral dos fenómenos naturais que as anotações marginais, qualquer que seja o seu autor, expõem ao leitor, ao invés de constituir um plano segundo, acrescentado por quem pretendia facilitar a utilização da obra na pregação, é, pelo contrário, consubstancial à teologia espiritual que, sem dúvida, motivou a redacção do *De proprietatibus rerum*. Na verdade, estas notas são o único momento do texto em que se cumpre o desígnio expresso pelo seu autor no prólogo: ajudar à compreensão dos enigmas da Bíblia, que o Espírito Santo inscreveu sob o véu de símbolos e figuras nas propriedades das coisas

---

*Moyen Âge (domaine roman). Colloque international tenu les 14 et 15 mars 2008, Université Paris X-Nanterre et Fondation Calouste Gulbenkian-Paris.* Paris: Presses de l'Université de Paris X-Nanterre (no prelo).

<sup>11</sup> *Lire la Bible au Moyen Âge. Essais d'herméneutique médiévale.* Genève: Droz, 2009, pp. 123-124.

<sup>12</sup> *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique. Doctrine et histoire.* Paris: Beauchesne. Vol. XI (1982), col. 44-55; cf., para a citação, col. 45.

<sup>13</sup> *Before Science, passim.*

naturais e artificiais<sup>14</sup>. Note-se que são os livros que já dizem directamente respeito às realidades espirituais, cujo estudo pertence (também) à teologia (Deus, os anjos, a alma, etc.), que são desprovidos de rubricas marginais.

Como nos textos de Roberto Grosseteste e Rogério Bacon analisados por R. French e A. Cunningham, a referência para este movimento de ascensão contemplativa é o Pseudo-Dionísio Areopagita, apoiado no versículo 1, 20 da *Epístola aos Romanos* de S. Paulo: «Invisibilia enim Dei per ea que facta sunt intellecta cognoscuntur». Na verdade, o Pseudo-Dionísio não faz parte do *corpus* de leituras monásticas. O anónimo autor do *Orto do Esposo* narra porém um *exemplum* a seu respeito (III, 11), retirado sem dúvida da biografia que dele oferece a *Legenda Aurea* onde, de acordo com a tradição, o filósofo grego é identificado com o santo mártir de Paris. Sábio pagão de Atenas, Dionísio/Dinis ascende, através do estudo da filosofia, ao conhecimento do Deus verdadeiro. A observação dos fenómenos do mundo físico, e em particular do eclipse que ocorreu durante três horas no momento da morte de Cristo, inexplicável pelas regras que regem a natureza, levam-no a penetrar a luz espiritual que nesse momento brilha intensa sob as trevas provocadas pelo «scuricimêto do sol»: «Esta nocte noua, de que nos marauilhamos, significa que hũa luz uerdadeyra ha de viir ao mûdo» (pp. 68, 22-23). A citação que Bartolomeu Ânglico transcreve do Pseudo-Dionísio recorre, também ela, à luz como imagem da revelação dos mistérios de Deus inscritos no mundo criado:

Non est nobis aliter possibile *lucere diuinum radium*, nisi varietate sacrorum velaminum anagogice circumvelatum. Quoniam neque possibile est nostro animo ad immaterialem illam celestium hierarchiarum ascendere contemplationem, nisi ea, que secundum ipsum est, materiali manuductione utatur visibiles formas invisibilis pulcritudinis imagines arbitrans, etc. (I, pp. 51, 11-18).

Ora, como afirmam ainda R. French e A. Cunningham, para os franciscanos, estudar a luz é estudar Deus. Subjacente ao *exemplum* de Dinis/Dionísio acha-se o mesmo postulado da dimensão teológica do mundo.

---

<sup>14</sup> «(...) ad intelligenda enigmata Scripturarum, que sub symbolis et figuris proprietatum rerum naturalium et artificialium a Spiritu sSancto sunt tradite et velate (...)» (I, pp. 51, 7-10).

O mesmo capítulo contém outros *exempla* que ilustram o modo como o estudo da filosofia natural pode abrir caminho à fé teológica: caso de um «doutor», convertido através da leitura do astrólogo Albumasar (pp. 67-68). Todos eles são convergentes com a narrativa sobre Tomás de Aquino: o importante é retirar da inquirição do mundo natural o conhecimento da revelação de Deus. A subalternização do mundo material domina, como seria expectável, o pensamento do *Orto do Esposo*. Não é assim demais insistir na pequena abertura à experiência directa da realidade sensível que, no *exemplum* de S. Dinis, substitui o saber livresco como meio de aceder aos *invisibilia Dei*.

Desconhecendo o Pseudo-Areopagita, o monge alcobacense não teve, no entanto, qualquer dificuldade em interpretar o prólogo do *De proprietatibus rerum* à luz do neoplatonismo cristão de Agostinho, autoridade de referência da teologia monástica, para quem remete no final do capítulo:

E asy parece que a sciencia da filosofia ajuda algũas uezes algũs pera se tornarem aa uerdade, e nõ he marauilha, ca de Jhesu Christo saae[m] e nacam totalas sabedorias, nõ tam solamête as sciencias sanctas e diuynaaes mas ajnda as sciencias dos filosofos gentiis, ca elle he fonte de totalas sciencias, segũdo diz Sancto Agostinho (...). (pp. 69, 16-21).

O *Orto do Esposo* não recorre ao *De proprietatibus rerum* apenas como um repositório particularmente rico de descrições detalhadas dos animais e das plantas, incluindo pistas para a sua glosa moral. Retira desta obra também todo o primeiro capítulo do livro II, no qual descreve o Paraíso terrestre e o lugar que nele ocupava o homem, eleito para o habitar, bem como dois trechos muito significativos do livro IV: no início do capítulo 3, a explicação sobre a finalidade dos animais, destinados ao proveito do homem; e, no começo do capítulo 10, uma cosmografia cujo dualismo deriva no *topos*, frequente no tratado alcobacense, do desterro que o ser humano vive neste mundo. Na verdade, os primeiros capítulos do livro IV que se seguem aos dois prólogos assentam na combinação destas e doutras descrições físicas das realidades do mundo natural, extraídas do *De proprietatibus rerum*, com passos de um dos tratados mais representativos da corrente do *contemptus mundi*, o *De miseria humanae conditionis* de Lotário de Segni, futuro papa Inocente III<sup>15</sup>, sem que o monge alcobacense pareça identificar qualquer contradição entre estes dois textos.

<sup>15</sup> Cf. *Lotharii cardinalis (Innocentii III), De Miseria humane conditionis*. Lugano: Thesaurus Mundi, 1955; ou *Patrologia Latina*. Vol. 217, col. 701-746. É sobre a miséria da condição



Os excertos traduzidos nos capítulos II, 1 e IV, 10 correspondem, na obra de Bartolomeu Ânglico, a representações de natureza geográfica e cosmológica, respectivamente. A exposição sobre o Paraíso terrestre – cuja existência geográfica real a Idade Média não punha em dúvida – surge aí no contexto de uma longa exposição sobre várias regiões da terra, que ocupa todo o livro XV. Quanto à cosmografia de IV, 10, ela adapta o capítulo inicial do livro VIII do *De proprietatibus rerum*, o qual trata «do céu, do mundo e dos planetas». Qual a função e a significação que os trechos que acabo de referir adquirem no texto alcobacense? Pese embora a dimensão ética e cristã que a cosmologia descrita na enciclopédia do frade inglês possui, basta a simples transposição do contexto científico original para o novo contexto de moral ascética do *Orto do Esposo* para que o seu sentido se altere. A selecção operada pelo monge cisterciense na obra de Bartolomeu Ânglico e a articulação que realiza entre as descrições do mundo físico que dela retira e largos passos, não apenas do *De miseria humanae conditionis*, mas também de outras autoridades doutrinárias (Hugo de S. Victor, Isidoro de Sevilha, Santo Agostinho, Gregório Magno, etc), para não falar das numerosas citações bíblicas, nos capítulos iniciais do livro IV, dão conta da intenção de proceder à profunda integração teológica dos elementos de filosofia natural, pois, como diz Boécio, «a nossa fé he tirada das cousas mais dedentro da filosofia» (pp. 67, 30-31).

Sublinhe-se, antes de mais, que a inserção e adaptação a este novo contexto não retira aos trechos que o monge alcobacense utiliza do *De proprietatibus rerum* o seu carácter de descrição objectiva do mundo criado. Na expressão «sciencias mūdanaes» (pp. 67, 6), o adjectivo deve ser antes de mais compreendido na sua acepção cosmológica: o mundo como universo, obra da criação divina<sup>16</sup>. Podemos considerar sinónimas as

---

humana que o futuro papa se propõe escrever, como afirma no prólogo, pelo que este título é mais adequado do que o de *Liber de contemptu mundi*. Posterior, este último resulta de uma recepção que integra, com justeza, o tratado nesta corrente. Redigido pelo cardeal Lotário em 1196, a obra conheceu uma difusão imensa. A prová-lo, estão os mais de 700 manuscritos que dele subsistem. Do século XVII, conhecem-se ainda 50 reimpressões. Sobre a doutrina do *contemptus mundi* nesta obra, veja-se R. Bultot, «Mépris du monde, misère et dignité de l'homme dans la pensée d'Innocent III», *Cahiers de civilisation médiévale*, vol. IV (1961), pp. 441-456. Para as fontes do *Orto do Esposo*, cf., para além das notas incluídas no vol. II da edição de B. Maler, já antes mencionado, o vol. III, do mesmo autor, publicado mais tardiamente: *Orto do Esposo*, vol. III. *Correcções dos vols. I e II, estudo das fontes e do estado da lingua, glossário, lista dos livros citados e índice geral*. Stockholm: Almqvist & Wiksell, 1964, pp. 18-22.

<sup>16</sup> Para os diversos sentidos de «mundo», veja-se o artigo de P. Daubercies a ele dedicado na enciclopédia *Catholicisme: hier, aujourd'hui, demain*. Paris: Letouzey et Ané. Vol. IX (1982), col. 547-563.

expressões «sciencias naturaes» (pp. 67, 9) e «sciencia da filosofia» (pp. 69, 16), utilizadas umas linhas adiante. O mundo interessa o autor do *Orto do Esposo* na medida em que é nele que tem lugar a história salvífica do homem. Trata-se, pois, de conferir à sua vida terrestre, como à vida de cada ser humano, uma dimensão cosmológica.

De forma mais imediata, como mostrou R. Bultot, o desprezo do mundo encontra importantes argumentos no dualismo cosmológico herdado da Antiguidade, que Bartolomeu Ânglico retoma e de que faz eco o nosso autor, entre outros, no longo passo que traduz no capítulo IV, 10<sup>17</sup>. Esta representação cosmográfica assenta em dois princípios fundamentais: o geocentrismo e a teoria dos quatro elementos, cuja pureza é inversamente proporcional à sua materialidade. É na medida em que a terra constitui o mais pesado e o mais vil dos elementos que o globo terrestre ocupa o centro do universo. Ora, ao contrário dos peixes e das aves, feitos da água, o homem foi, do mesmo modo que os animais terrestres, elaborado a partir daquele elemento espesso, opaco e grosseiro. A teoria dos quatro elementos explica assim a inferioridade ontológica do homem em relação a outros animais no que respeita ao seu corpo<sup>18</sup>. Não decorre daqui à partida qualquer juízo ético ou moral, mas apenas um juízo de valor sobre a condição terrestre do homem, que precede aquele<sup>19</sup>.

O que faz então da carne e do mundo, que em si não são maus, os principais aliados do diabo e a condição primeira do pecado? No Paraíso original, a carne achava-se submetida ao espírito. Ora, é a alma, concebida à imagem e semelhança de Deus, que faz a superioridade do homem face aos outros animais: «Tal alma criou Deus ao homẽ, que ella fosse millhor per razõ e per jntelligencia que totalas animalias da terra e do mar e do aar, que nõ am tal mête como a do homẽ» (pp. 82, 26-29), afirma o autor do *Orto do Esposo* por intermédio de uma citação de S. Agostinho. A condição desprezível do «homẽ animal» (pp. 48, 14) explica-se pela sua sujeição histórica ao

---

<sup>17</sup> «Cosmologie et *contemptus mundi*», in «*Sapientiae doctrina*». *Mélanges de théologie et de littérature médiévales offerts à Dom Hildebrand Bascour O. S. B. Recherches de théologie ancienne et médiévale*. Numéro spécial (1980), pp. 1-23 (*passim*); para Bartolomeu Ânglico, cf. p. 15.

<sup>18</sup> Numerosos passos do *Orto do Esposo* evidenciam esta situação. Cito, a título de exemplo, o passo inicial de IV, 2, que o autor alcobacense traduz do *De miseria humanae conditionis*: «Consiirando o homẽ todas as cousas, deue-sse teer por mais uil que ellas, quanto pertẽce a sua carne. Porque o Senhor Deus formou o homẽ da terra, s. do limo della, que he mais uil que todos os elemẽtos, e elle fez as planetas e as strellas do elemẽto do fogo e fez os uẽtos do aar e fez os pexes e as aues da agua e fez os homẽes e as bestas da terra» (pp. 94, 7-12).

<sup>19</sup> Cf. R. Bultot, «Cosmologie et *contemptus mundi*», p. 4.

pecado, que rebaixou o ser humano ao nível dos animais ctonianos<sup>20</sup>. Perdida a graça divina, o homem fica entregue aos desejos da carne, corpo de pecado. A harmonia entre o corpo e o espírito converteu-se numa violenta oposição, a ponto que o primeiro se converteu no cárcere da alma e a vida na terra num exílio doloroso. Aspirando à visão do Céu, o espírito é permanentemente cerceado nos seus intentos pela carne: «(...) ho homẽ he diuiso e partido ẽ si meesimo, ẽ guisa que a uõtade da sensualidade da carne he contra a uõtade da alma (...)» (pp. 82, 15-16). A ascese impõe-se assim como forma de arrancar o ser humano ao que o desnatura. O *Orto do Esposo* explora longamente este tema no segundo prólogo do livro que tenho vindo a analisar, bem como nos seus capítulos iniciais.

Não cabe aqui analisar a densa trama doutrinal que, sobretudo através da combinação de material discursivo em segunda-mão, o monge cisterciense desenvolve nos dois prólogos e nos capítulos iniciais do livro IV. Retenho, para o que me interessa, que em consequência do pecado original, o ser humano perdeu a inteligência espiritual que lhe permitia interpretar a mensagem que Deus lhe transmite através da natureza: expulsa do Paraíso, a alma «perdeo a luz das cousas que nõ podem seer uistas, toda se espage[o] ãno amor das cousas terreaes, retornou-se de ueer as cousas perdurauis e foy feyta muy ffeas» (pp. 84, 8-11). Descurou, assim, os «bêes uerdadeiros, que som os celestriaaes», para se fixar nessa «sõõbra (...) ou jmagem que parece emno espelho», que o diabo roubou «das uirtudes e das boas obras» com o único propósito de a conduzir à morte eterna, vulnerável que se acha já pelo primeiro pecado (cf. pp. 95, ll. 24-29).

Obra da criação divina, o mundo encerra uma mensagem susceptível de conduzir o homem para Deus: no livro II, a descrição da natureza maravilhosa do Paraíso, com a qual «he comparada e semelhãte a Sancta Escripura», não nos diz outra coisa. Ele é, no entanto, simultaneamente, após a queda, lugar de pecado, de transgressão dos mandamentos de Deus e de morte e, nesta perspectiva, é necessariamente encarado como uma realidade negativa, susceptível de levar o homem à perdição. Note-se, a este respeito, uma dupla abordagem do Paraíso, respectivamente no livro II e no início do livro IV. Cosmografia (II, 1) e alegoria da verdade divina (II, 2-14), o primeiro corresponde à descrição eufórica de um espaço em que o tempo não se faz

---

<sup>20</sup> «Cõparado he aas bestas e fecto semelhante a ellas» (pp. 83, 32-33).

sentir<sup>21</sup>, no Paraíso terrestre original, concebido para o homem «feyto per mão de Deus» e à sua imagem e do qual se acha excluída a «animalia bruta» (pp. 15, 23-25), isto é, os animais terrestres, feitos como o homem do elemento mais vil, mas destituídos de alma. A bondade da natureza manifesta-se no mundo anterior ao pecado original, quando o homem a conhecia e através dela acedia ao conhecimento de Deus. Veja-se a menção à nomeação dos animais no Paraíso, através de uma citação de Hugo de S. Victor, a qual, na perspectiva de uma motivação da linguagem original em relação às coisas, só pode significar o conhecimento dessa realidade – e da própria Realidade, como mostra a alegoria espiritual da natureza do Paraíso original do livro II. É ao conhecimento desta Realidade que se acha destinado o homem; e, por isso, ao contrário, dos outros animais, que «ham suas faces eclinadas e abayxadas contra terra», o «homẽ ha a sua face leuãtada pera o ceo pera teer mentes e olhar o seu Creador» (pp. 96, 33-35).

O monge alcobacense não tem dificuldade em articular esta perspectiva extremamente sombria sobre o mundo e o homem, claramente devedora em relação às epístolas de S. Paulo, com a cosmografia que transcreve do *De proprietatibus rerum*. A mesma realidade do mundo criado, longamente exaltada em virtude da natureza fecunda e exuberante com que Deus, no seu poder e na sua bondade, a beneficiou<sup>22</sup>, é simultaneamente, sem que nisso o Bartolomeu Ânglico veja qualquer contradição, depreciada e condenada. Como referi acima, existe uma razão ontológica para esta desvalorização. A negatividade do mundo é, no entanto, deste ponto de vista, apenas relativa. Ela explica-se à luz do neoplatonismo cristão que o frade franciscano combina com elementos de proveniência aristotélica: as qualidades positivas do mundo natural não são mais do que o reflexo que nele têm as realidades superiores<sup>23</sup>. A segunda razão é histórica: o pecado fez do mundo

---

<sup>21</sup> Sintoma desta atemporalidade, a preceder a intemporalidade do eterno, é a ausência de morte: «(...) onde diz Sancto Agostinho êno liuro da Cidade de Deus que, sse o homẽ fora obediente a Deus e guardara o seu precepto, passara do parayso terreal pera a companha dos angeos sem morte nehũa e uiuera pera senpre uida bemauëturada nõ mortal» (pp. 83, 19-23).

<sup>22</sup> Cito a partir da selecção e tradução que deste louvor da Criação dá o *Orto do Esposo*: «(...) Outrossy, a parte do mudo mais baixa quanto parece que perdeo da claridade e da fremusura, tão cobrou ã graça e ã uirtude de auõdança, ca nõ he meos marauilhosa a uirtuosa auõdança da terra ã lançar de sy heruas e aruores e flores e fruytos e muytas animalias de desuayradas maneyras e muytos metaaes e pedras preciosas ca a claridade do ceo cõ suas strelas» (pp. 118, 26-31).

<sup>23</sup> Santo Agostinho, *apud* Bartolomeu Ânglico, na tradução do monge alcobacense: «(...) ã tanto he per todo mais fremoso o mudo ã canto a parte do mudo mais fea e mais bayxa he

(...) carcer dos spiritus e das almas e esterramêto muy duro e loguar de mezquin-  
dades e de penas, ca o mûdo he luguar de culpa e de trespasamêto dos mādados  
de Deus e loguar de esterro e de peregrinaçõ e de door e de choro e de trabalho e  
de fadigamento e de cansaço e de espanto e de cõfusom e de escorregamento e de  
tresmudamêto e de passamêto e de corrupçõ e de toruaçom e de força e de prema  
e de êgano<sup>24</sup>. (pp. 119, 2-9)

Sem os anular completamente, o autor do *Orto do Esposo* restringe severamente os louvores prodigalizados na sua fonte à Criação divina. Não que não partilhe a mesma admiração, como prova o livro II. Não se tratando, porém, de uma exposição de filosofia natural, mas de um tratado de edificação doutrinária e, sobretudo, moral, são o homem e a salvação da alma humana que interessam o monge cisterciense. Daí a prevalência da referência histórica sobre a referência cosmológica e o sentido pejorativo atribuído ao mundo, confundido numa mesma área semântica com termos conotados muito negativamente: carne, diabo, pecado, morte<sup>25</sup>.

Surge de novo a interrogação: uma vez que a opacidade que o mundo adquiriu para a alma maculada pelo pecado fez dele uma realidade perigosa, «sõobra» ou «jma-gem» na qual ela deixou de reconhecer as «uirtudes», o que permite o recurso aos elementos e aos fenómenos do mundo natural como meio de edificação? O *Orto do Esposo* é a este respeito muito claro. Do mesmo modo que o pecado original obscurece a imagem e semelhança de Deus no ser humano, a Encarnação, o Verbo feito carne, redime-a: Deus, feito à imagem e semelhança do homem, corpo espiritual sem mácula de pecado, redime a matéria e torna de novo acessível a sabedoria de que Adão e os seus descendentes foram privados por sua culpa, ao desobedecerem à ordem de Deus. Com esta proclamação se inicia o livro IV:

Jhesu Christo, que he sabedoria e uerbo de Deus Padre, perdurauel cõ elle per todo e en todo, nõ podia seer conhecido da creatura do mûdo, que he o 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 homêes (...). (pp. 81, 4-9)

---

apostada cõ gloria e cõ fremusura da parte decima, ca hũa perfeyçõ de claridade e de uirtude, que he ênas partes decima sempre sse esparge cõtinuadamêto sobre as partes mais baixas do mûdo pera as fazer fremosas e apostadas e perfectas» (pp. 118, 20-26).

<sup>24</sup> Cito, mais uma vez, o *De proprietatibus rerum* segundo a tradução do *Orto do Esposo*.

<sup>25</sup> Cf. P. Daubercies, «Monde», in *Catholicisme...*, col. 548-549.

Num outro passo, um pouco adiante, diz ainda o monge alcobacense:

84

Beendo o Senhor Deus, Padre das misericórdias e Deus de toda cōsalaçõ, como o homẽ era cego e dessenparado de toda graça, reuellou e demonstrou-lhe o seu uerbo proprio segredo<sup>26</sup>, que he o seu Filho, que he fonte de sabedoria deuinal (...). (pp.87, 6-9)

É assim pela carne – carne de Cristo, Deus feito à imagem e semelhança da criatura, que por seu intermédio lhe desvela os seus segredos inscritos no mundo composto, como o homem/como Cristo dos elementos – que de novo o ser humano ascenderá ao espiritual e à visão do Paraíso. Por ela, o homem readquire o poder sobre o mundo natural que tinha no tempo original, quando foi chamado a dar nome aos animais. Não se pode deixar de aproximar (mais uma vez, recordemos o livro II) a abertura ao verdadeiro conhecimento do mundo da hermenêutica do livro das Santas Escrituras, que Cristo veio também abrir<sup>27</sup>.

Não sendo original, o autor do *Orto do Esposo* desenvolve com consistência os fundamentos teológicos em que assenta a sua doutrina do desprezo do mundo, a qual não pode ser reduzida a um conjunto de preceitos ascéticos. É neste contexto que devemos compreender a utilização feita do *De proprietatibus rerum*. Se é verdade que o discurso monástico de edificação, bem como a própria pregação, desde há muito recorre a exemplos do mundo animal interpretados alegoricamente, eles constituem, pelo número e amplitude que aí têm, um traço particular deste tratado edificante, indissociável da sua antropologia cristã. Revelam, para além disso, que, se o *corpus* de leituras a que o autor alcobacense teve acesso directamente não ultrapassa em geral as referências habituais da cultura monástica, algumas inovações vão sendo apesar de tudo introduzidas, alargando os seus horizontes ao universo da ciência medieval.

---

<sup>26</sup> O passo citado na nota anterior fundamenta, no plano semântico, a correcção introduzida por B. Maler em relação ao manuscrito que lhe serve de base (A), de «segundo» para «segredo» (ms. B).

<sup>27</sup> A finalizar o livro III, a partir da interpretação do leão, longamente descrito com base em Bartolomeu Inglês, como figura de Cristo: «E este leõ Jhesu Christo vëceo pera abrir o liuro, conprindo a desposiçom de Deus de saluar a geeraçõ humanal, e pera vëcer a mort[e] e pera declarar os segredos da Sancta Scriptura» (pp. 80, 26-29).

João Dionísio

*Centro de Linguística da Universidade de Lisboa*  
*Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa*

UMA EDIÇÃO DIGITAL DO *LEAL CONSELHEIRO*  
DE D. DUARTE

A nova edição do *Leal Conselheiro*, de D. Duarte, que apresento de seguida, resulta de uma parceria entre a Biblioteca da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, o Centro de Linguística da Universidade de Lisboa e a Universidade de Wisconsin – Madison (General Library System, UW Digital Collections e o Department of Spanish and Portuguese). Os trabalhos começaram formalmente depois da assinatura de um memorando de entendimento em Outubro de 2008.

O objecto de trabalho é o tratado moral que D. Duarte (1391-1438) procurou compilar no final do seu reinado. Neste tratado foram reunidos textos avulsos que existiam previamente à ideia de fazer um livro e para ele foram encaminhados outros textos redigidos de propósito para fazerem parte do *Leal Conselheiro*. Desta obra conserva-se um único testemunho dotado do texto integral, guardado na Biblioteca Nacional de França com a cota Português 5, e que também contém a única cópia sobrevivente de outra obra de D. Duarte, o manual de equitação com o título *Livro da Ensinança de Bem Cavalgar Toda Sela*<sup>1</sup>. O *Leal Conselheiro* é dedicado à mulher de D. Duarte, D. Leonor de Aragão, a comitente e dedicatária da obra (como diz o *incipit*: «trautado [...] o qual fez Dom Eduarte [...] a rrequerimento da muyto excellente Reynha dona Leonor, sua molher»<sup>2</sup>). Sendo seguro que o único códice subsistente entrou em território francês no início do século XVI, senão mesmo já no final do século anterior, a explicação mais completa para o percurso do manuscrito desde que

---

<sup>1</sup> <http://sunsite.berkeley.edu/Philobiblon/BITAGAP/1154.html>.

<sup>2</sup> Todas as citações são retiradas da edição preparada por Joseph M. Piel, 1942, na qual foram introduzidas correcções quando necessário.

terá saído de Portugal até chegar a França não é isenta de incertezas (cf. Castro, 1995 e Castro, 1998). Valerá a pena, em especial, reavaliar a cota que se encontra sob a coluna exterior do último fólio, 128r<sup>3</sup>:



Seja qual for a interpretação dada a esta cota, o manuscrito permaneceu aparentemente sem leitores durante séculos na Biblioteca Régia de França até ser descoberto pelo Abade José Correia da Serra (Bourdon, 1979). As duas primeiras edições, sensivelmente contemporâneas, vieram a lume em meados do séc. XIX: a de José Inácio Roquette e do Visconde de Santarém, saída em Paris, J. P. Aillaud, com data de 1842 (embora deva ter começado a circular em 1843), e a conhecida como da «*Typographia Rollandiana*», de Lisboa, publicada em 1843. Como assinala Piel, a edição Rollandiana tem por fito uma reprodução muito próxima do que se encontra no manuscrito, embora apresente várias lições que não são fiáveis, ao passo que a edição de Roquette contém «arbitrariedades na transcrição e modernizações intoleráveis», além de «numerosíssimos erros de leitura» e faltas de períodos (Piel, 1942: XXI-XXII). Aliás, as faltas chegam ao ponto de um capítulo inteiro ter sido omitido, lacuna que contribuiu para o aparecimento de nova edição de Roquette em 1854, com o acrescento do texto em falta em paginação autónoma<sup>4</sup>. A primeira edição

<sup>3</sup> Maria Helena Lopes de Castro dá por seguro que este sinal corresponde a uma cota utilizada na biblioteca de Afonso V de Aragão e Nápoles. Segundo informação pessoal transmitida por Gennaro Toscano (11.3.2007), a cota poderia ter sido feita depois da conquista de Nápoles em 1495 por Carlos VIII de França ou pode ser já uma cota da biblioteca de Blois, onde o códice permaneceu antes de ir para a biblioteca régia francesa.

<sup>4</sup> O capítulo LV vem impresso na edição de 1854 nas páginas 310a, 310b, 310c e 310d, entre as páginas 310 e 311.



crítica sai quase um século mais tarde e é devida a Joseph M. Piel, o qual, contudo, não pôde trabalhar directamente sobre o manuscrito, só tendo contado com uma cópia fotográfica de qualidade bastante insatisfatória para os padrões actuais. Trabalho que ainda hoje, apesar de algumas falhas, é um marco de qualidade na transmissão do texto eduardino, a edição Piel está na base da chamada edição Manuel Lopes de Almeida (na realidade, um *descriptus* indiferente da edição Piel) e da edição com modernização ortográfica feita por João Morais Barbosa (que actualiza com critérios discutíveis e fornece anotação maioritariamente dependente das observações de Piel). Finalmente, em 1998 é publicada uma nova edição crítica, da responsabilidade de Maria Helena Lopes de Castro, que teve a possibilidade de consultar directamente o manuscrito e pôde assim corrigir alguns lapsos cometidos pelo filólogo alemão. Trabalho abonado com notas relevantes acerca das características materiais do códice, a edição Lopes de Castro não retomou, contudo, as muito úteis anotações acerca das fontes que constam da edição Piel (Dionísio, 2001b).

Feito de maneira brevíssima o historial das edições do *Leal Conselheiro*, há um tipo editorial que ainda não foi experimentado, faltando por isso no campo bibliográfico do texto de D. Duarte: a edição digital. Os objectivos estabelecidos para esta edição digital são ultrapassar os limites impostos pelo formato «livro» usando três planos de representação do texto: 1) o plano da imagem através da representação digital de grande qualidade do manuscrito; 2) o plano documental através de uma transcrição diplomática muito conservadora; 3) o plano «normalizado» por meio de uma edição crítica. Ficam algumas notas sobre cada um destes aspectos.

Quanto ao plano da imagem, os primeiros antecedentes são os que serviram para o trabalho de Joseph Piel. Em 15 de Junho de 1934, a Comissão Executiva da Junta da Educação Nacional autorizou que fosse utilizada uma verba de 876.60 francos franceses para a compra das «foto-cópias» do *Leal Conselheiro* (Campos: V). O preço acabou por ser aliviado devido à decisão tomada pelo Professor Le Gentil, que achou oportuno ordenar a reprodução de duas páginas, no lugar de uma, por cada chapa fotográfica. Como apontou Agostinho de Campos, «baixava assim o preço da reprodução, mas com prejuízo da leitura» (Campos: VI), o que afectou o estabelecimento crítico da obra proposto por Joseph Piel. O primeiro microfilme, a preto e branco, disponível para consulta pública em Portugal veio a ser feito pela Biblioteca Nacional de Lisboa por ocasião da exposição realizada em 1999, *A Iluminura em Portugal*.

*Identidade e Influências*, de que foi comissária Adelaide Miranda<sup>5</sup>. Por fim, a parceria que tem em curso a presente edição electrónica obteve autorização em Dezembro de 2008, graças à diligência e amabilidade de Arnaud Beaufort (Directeur général adjoint e Directeur des services et des réseaux da Biblioteca Nacional de França), para usar uma cópia digital de alta qualidade, que espera poder integrar no resultado consultável do projecto. Esta cópia foi oferecida antes da disponibilização de uma outra cópia de resolução mais baixa para o portal Gallica<sup>6</sup>.

No que diz respeito ao plano da transcrição diplomática, o objectivo é representar o texto de acordo com o seguinte procedimento geral explicado pelo *Menota Handbook. Guidelines for the electronic encoding of Medieval Nordic primary sources*: «the text is transcribed character for character, line for line. Allographic variation is to a great extent reflected in the transcription and abbreviation marks are copied without any expansion»<sup>7</sup>. Apesar de a edição Rollandiana procurar obedecer a um programa de transcrição muito conservador, o antecedente mais nítido, com diferenças que não interessa assinalar nesta ocasião, encontra-se, no que se refere ao *Leal Conselheiro*, no álbum de paleografia preparado por John M. Burnam, *Palaeographia Iberica*.

Em relação ao plano da edição crítica, as interlocutoras principais do presente projecto são evidentemente a edição realizada por Joseph Piel e a de Maria Helena Lopes de Castro.

Podemos, assim, dizer que o projecto assenta numa base tripartida:



<sup>5</sup> De acordo com consulta aos sistemas BNP em 31.1.2010, o microfilme, que pertence ao Fundo Geral Monografias, tem a cota em processamento.

<sup>6</sup> <http://gallica.bnf.fr>.

<sup>7</sup> [http://www.menota.org/guidelines/ch3/levels\\_1-1.html](http://www.menota.org/guidelines/ch3/levels_1-1.html).

Estas três zonas da edição não serão estanques, antes comunicando umas com as outras através da possibilidade oferecida ao utilizador de navegar entre elas. Portanto, fará talvez mais sentido representar a base do projecto assim:

89



Apresentados os fundamentos desta edição digital, importa agora mostrar como o projecto se ramifica por territórios adjacentes e complementares. Observe-se o esquema seguinte no qual a base do projecto está representada no meio, encontrando-se a ela subordinadas as outras secções da edição.



Versões parciais: embora o manuscrito Português 5 seja o único testemunho sobrevivente com o texto integral do *Leal Conselheiro*, existem alguns códices medievais e posteriores que transmitem versões de capítulos ou de partes de capítulos incluídos no tratado de D. Duarte. Estas versões corresponderão em vários casos às reflexões esparsas a que D. Leonor terá tido acesso antes de animar D. Duarte a fazer a compilação do que é o *Leal Conselheiro*. Os fólios de códices localizados com estas versões serão reproduzidos e o seu texto será transcrito e editado nesta nova edição (para o elenco destes testemunhos, cf. Dionísio, 2000; Dionísio, 2001a).

Fontes literárias: quando estava a escrever as reflexões esparsas e, depois, quando redigiu capítulos concebidos de propósito para figurarem no seu tratado moral, D. Duarte serviu-se de um número considerável de fontes literárias, que são citadas de forma mais ou menos extensa, mais ou menos reconhecível. Em função disto, o *Leal Conselheiro* ganha em ser lido à luz das fontes que para ele foram convocadas, condição para se perceber o grau de inovação e reelaboração da escrita do autor em relação aos seus materiais de partida. Por isso, o projecto de edição digital incorporará transcrições de todos os trechos identificados como tendo sido lidos e utilizados por D. Duarte na redacção da sua obra (Dionísio, 2000).

Textos influenciados pelo *Leal Conselheiro*: apesar de dispormos de vários sinais que dão a entender que este tratado foi lido raramente até o códice da Biblioteca Nacional de França ter sido encontrado no início do séc. XIX, existem uns poucos vestígios da influência que exerceu nalguma cronística medieval portuguesa, designadamente na *Crónica de D. João I*, escrita por Fernão Lopes, e na *Crónica da Conquista de Ceuta*, redigida por Gomes Eanes de Zurara. Também estes textos que exibem marcas da leitura do *Leal Conselheiro* serão reproduzidos na edição digital.

O gráfico seguinte procura mostrar como as diferentes zonas do arquivo se relacionam umas com as outras, indicando-se os níveis de representação que serão considerados em cada uma delas. Note-se que, tanto no campo das fontes literárias como no campo dos textos influenciados pelo *Leal Conselheiro*, será disponibilizada uma transcrição na maior parte dos casos normalizada, extraída sobretudo das edições de referência. Já no campo do texto e no das versões parciais serão oferecidas, sempre que possível, reproduções das imagens dos manuscritos pertinentes, uma transcrição diplomática e uma fixação crítica:



Para a concretização deste projecto foram constituídos dois grupos de trabalho: um em Madison, coordenado por Paloma Celis-Carbajal, que inclui Jason Doroga e, numa fase inicial, Laura Schmidli, depois substituída por William Straub; outro em Lisboa, coordenado por Pedro Estácio (chefe de divisão da Biblioteca da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa) e por mim próprio, que inclui três colaboradoras seleccionadas através do programa de voluntariado da Biblioteca da FLUL: Ana Filipa Neves, Marta Grachat e Sílvia Pedro.

Os dois grupos procederam até agora à etiquetagem estrutural do texto através da linguagem de marcação mais expandida na área das Humanidades, a TEI, tendo sido usada a versão P4<sup>8</sup>. Significa isto, por exemplo, que todo o *Leal Conselheiro* foi segmentado em cláusulas de modo a que possam ser estabelecidas conexões entre troços precisos dos textos disponibilizados nas diferentes secções da edição digital. Esta é apenas uma das medidas que visam contribuir para ultrapassar os três grandes desafios que a presente edição enfrenta: 1. Dificuldade de acesso ao texto; 2. Preconceito proprietário no estabelecimento crítico; 3. Cristalização do estabelecimento crítico.

<sup>8</sup> <http://www.tei-c.org/Guidelines/P4/>.

1. Além das dificuldades de leitura e compreensão colocadas por uma obra escrita num português típico do dealbar da prosa conceptual da Literatura de Avis, há dificuldades de acesso ao *Leal Conselheiro* resultantes de a única edição integral actualmente ainda disponível no mercado ter uma distribuição insuficiente. Com esta proposta de uma edição digital, tanto o texto como a marcação sobre ele aplicada serão disponibilizados em acesso inteiramente livre.

2. O que costuma acontecer na história das edições de uma obra é que o editor seguinte selecciona o melhor do trabalho de quem o antecedeu, actualizando-o com aperfeiçoamentos no estabelecimento crítico. Na edição electrónica não só será possível o reconhecimento individual de cada editor, desde Roquette até à actualidade, pelo contributo dado para o conhecimento do texto, como serão bem-vindos contributos de utilizadores da edição electrónica. Aliás, todas as sugestões de alteração consideradas pertinentes serão devidamente registadas e atribuídas nominalmente.

3. Finalmente, ao contrário do que sucede no formato «livro», a fixação crítica resistirá facilmente à cristalização, estando prevista no memorando de entendimento assinado pelas partes envolvidas neste projecto uma actualização semestral da edição electrónica.

Gostaria de terminar, dizendo que os resultados do projecto serão alojados na colecção Ibero-American Electronic Text Series, no âmbito das colecções digitais da Universidade de Wisconsin<sup>9</sup>, e, em Portugal, no Portal da Universidade de Lisboa<sup>10</sup> e na Biblioteca Digital da Faculdade de Letras<sup>11</sup>.

---

<sup>9</sup> <http://digicoll.library.wisc.edu/IbrAmerTxt/>.

<sup>10</sup> [http://www.ul.pt/portal/page?\\_pageid=173,1&\\_dad=portal&\\_schema=PORTAL](http://www.ul.pt/portal/page?_pageid=173,1&_dad=portal&_schema=PORTAL).

<sup>11</sup> [http://www.fl.ul.pt/biblioteca/biblioteca\\_digital/index.htm](http://www.fl.ul.pt/biblioteca/biblioteca_digital/index.htm).

## BIBLIOGRAFIA

93

### Edições integrais do *Leal Conselheiro*

- Almeida, M. Lopes de (Introd. e rev.), *Obras dos príncipes de Avis: Livro da montaria, Leal conselheiro, Livro da ensinaça de bem cavalgar toda sela, Livro da virtuosa benfeitoria, Livro dos ofícios*. Porto: Lello & Irmão, 1981.
- Barbosa, João Morais (Ed.), D. Duarte, *Leal Conselheiro* Biblioteca de Autores Portugueses. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda.
- Castro, Maria Helena Lopes de (Ed.), D. Duarte, *Leal Conselheiro*. Edição crítica, introdução e notas. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1998.
- Leal Conselheiro e Livro da Ensinança de bem cavalgar toda sela, escritos pelo Senhor D. Duarte*. Lisboa: Typographia Rollandiana, 1843.
- Piel, Joseph Maria (Ed.), *Leal Conselheiro o qual fez Dom Eduarte*. Edição crítica e anotada. Lisboa: Livraria Bertrand, 1942.
- Santarém, Visconde de (Pref.); Roquette, J.-I. (Ed.), *Leal Conselheiro, o qual fez D. Duarte (...)* seguido do *Livro da Ensinança de bem cavalgar toda sella*. Paris: J.P. Aillaud, 1842.
- Santarém, Visconde de (Pref.); Roquette, J.-I. (Ed.), *Leal Conselheiro, o qual fez Dom Duarte*. Paris: V<sup>a</sup> J.-P. Aillaud, Monlon e C<sup>a</sup>, 1854.

### Estudos, instrumentos, portais

- Askins, Arthur L-F; Sharrer, Harvey L.; Dias, Aida Fernanda; Schaffer, Martha E., *Bibliografia de Textos Antigos Galegos e Portugueses*.
- <http://sunsite.berkeley.edu/PhiloBiblon/phhmbp.html>.
- Biblioteca Digital da Faculdade de Letras, Universidade de Lisboa: [http://www.fl.ul.pt/biblioteca/biblioteca\\_digital/index.htm](http://www.fl.ul.pt/biblioteca/biblioteca_digital/index.htm).
- Bourdon, Léon, Question de priorité autour de la découverte du manuscrit du *Leal Conselheiro*. Arquivos do Centro Cultural Português, 1979, 14, 3-26.
- Burnam, John M., *Palaeographia Iberica. Fac-similes de manuscrits espagnols et portugais IX<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècles avec notices et transcriptions*. Paris: Librairie Ancienne Honoré Champion, 1912-1925.
- Campos, Agostinho de, “Origem e motivos desta edição”, in D. Duarte, *Leal Conselheiro*, edição crítica e anotada por J. M. Piel. Lisboa: Livraria Bertrand, 1942, V-VIII.
- Castro, Maria Helena Lopes de, “*Leal Conselheiro*: Itinerário do manuscrito”, *Penélope*, 1995, 16, 109-24.
- Castro, Maria Helena Lopes de, “Introdução”, in D. Duarte. *Leal Conselheiro*, edição crítica, introdução e notas por M. H. L. de Castro. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1998, XV-XXVI.

Dionísio, João, *D. Duarte, leitor de João Cassiano*. Lisboa: Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa (dissertação de Doutoramento). Lisboa, 2000.

Dionísio, João, “Duas notas sobre o Códice 35 da Casa Forte do ANTT”, *Românica*, 2001, 10, 181-89.

Dionísio, João, “Recensão a Dom Duarte. *Leal Conselheiro*”. Edição crítica, introdução e notas de Maria Helena Lopes de Castro, prefácio de Afonso Botelho. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1998”, *Revue critique de philologie romane*. Publiée par Jacqueline Cerquiglioni-Toulet, Luciano Rossi, Michel Zink, 2001, 2, 38-42.

Gallica. Bibliothèque numérique: <http://gallica.bnf.fr>.

*Menota (The) Handbook. v.1.1 Guidelines for the electronic encoding of Medieval Nordic primary sources.*

[http://www.menota.org/guidelines/contents/contents\\_1-1.html](http://www.menota.org/guidelines/contents/contents_1-1.html).

Piel, Joseph M., “Prefácio”, in D. Duarte. *Leal Conselheiro*, edição crítica e anotada por J. M. Piel. Lisboa: Livraria Bertrand, 1942, IX-XXXVI.

Portal da Universidade de Lisboa. [http://www.ul.pt/portal/page?\\_pageid=173,1&\\_dad=portal&\\_schema=PORTAL](http://www.ul.pt/portal/page?_pageid=173,1&_dad=portal&_schema=PORTAL).

TEI: Text Encoding Initiative: <http://www.tei-c.org/index.xml>.



(Página deixada propositadamente em branco)

Série  
Documentos

•

Imprensa da Universidade de Coimbra  
Coimbra University Press

2011

