

OS MONTES DE MARGUERITE DE NAVARRE. COMENTÁRIOS SOBRE A EPÍSTOLA DOS CAUTERETS (1549)

Luciana Villas Bôas¹

Resumo: Escrita por Marguerite de Navarre em 1549, a epístola dos Cauterets pertence à longa tradição de ascensões à montanha que culminam em formulações paradigmáticas de subjetividade. Este ensaio explora o nexos entre montanha, natureza e subjetividade, interpretando a epístola à luz de modelos anteriores articulados por Dante, Petrarca, bem como à luz dos salmos e das Escrituras. Ao mesmo tempo, revisita a tradição que liga a invenção da paisagem à descoberta do sujeito moderno e argumenta que a epístola dos Cauterets possibilita uma reconsideração crítica das premissas histórico-filosóficas do conceito de modernidade. (Inclui, ao final do artigo, original da “Epístola dos montes Cauterets” e tradução do poema por Luciana Villas Bôas e Sérgio Alcides).

Palavras-chave: Marguerite de Navarre; montanha; subjetividade.

Para Gilda, admirável monte

ASCENSÃO E DESCIDA

A epístola em versos de Marguerite de Navarre, escrita em 1549, pertence à longa tradição de ascensões à montanha que culminam em expressões paradigmáticas, ou mesmo epocais, de subjetividade. Compostos no cume dos montes Cauterets,² os versos de Marguerite

¹ Professora associada, Departamento de Letras Anglo-Germânicas, Faculdade de Letras, Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ): <l.villasboas@letras.ufrj.br>.

² Os montes Cauterets são uma célebre estação de cura, com águas termais. Situam-se na cordilheira dos Pireneus, em localidade hoje pertencente à França, junto à fronteira com a Espanha. Marguerite de Navarre (1492-1549), também conhecida como Marguerite d'Angoulême ou de Valois, poeta e prosadora, autora do *Heptameron*, foi irmã do rei Francisco I da França e rainha de Navarre, por seu segundo casamento, com Henrique II

perseguem os exemplos de Moisés, Santo Agostinho, Dante e Petrarca, cuja contemplação das alturas os lança ao conhecimento de si mesmos. A montanha transforma o observador do céu e de Deus em perscrutador de si e do pecado. A chegada ao cume redefine não apenas a visão, mas também a vontade do peregrino.

No topo do Mont Ventoux, Petrarca abre ao acaso um livrinho das *Confissões* de Santo Agostinho e nele acha uma passagem cuja leitura o faz condenar o que estava na origem da sua excursão montanhosa: o desejo de fruir a paisagem. Ao compreender a futilidade da sua vontade original, Petrarca encontra, nesse momento de súbita queda, a sua verdadeira ascensão espiritual. Sobressai aqui a distância entre Moisés e Petrarca, uma distância que se traduz na interiorização da verdade – e da vontade. Das tabuletas que exigem do profeta a obediência à lei ditada do céu, à leitura que redireciona a vontade do poeta do mundo exterior ao interior, da concupiscência dos olhos à investigação da própria alma.

Diferentemente da subida de Petrarca ao Mont Ventoux, a subida de Marguerite aos Cauterets não conduz à resolução de um conflito de vontade. Desde a sua abertura, o poema almeja na visão fruidora da paisagem a presentificação avassaladora de Deus e transforma a contemplação da natureza em movimento interior da alma. À semelhança da carta de Petrarca, os versos de Marguerite não oferecem mero conhecimento intelectual, mas uma experiência transformadora da vontade individual. E, no entanto, a contemplação dos Cauterets leva ao reconhecimento da inutilidade da vontade sem a concessão da graça: “E ao ver lá embaixo a sinuosa fundura/ Que flui do gave³ a enxergar a feiura/ do nosso inferno e do nosso pecado/ Que o coração nos têm tão abaixado/ que se a potência que a tudo dá forma/ Por sua mão não o acode e reforma/ Perde a esperança, indeleítável monte”.⁴ Se aqui se percebe, de forma bem clara, a adesão da poeta à doutrina da graça, nada evidente, e mesmo espantosa, é a sua identificação com a própria montanha. Se o poema entrelaça os desejos e os prazeres da montanha aos desejos e prazeres da peregrina,

de Albret. Na epístola a seguir, a autora se dirige a seu genro, Antoine de Bourbon, casado com sua filha Jeanne d’Albret – que serão os pais do rei Henrique IV da França.

³ *Gave*: termo de origem occitânica que designa os rios e as corredeiras do Béarn e de outras partes dos Pireneus; no original de Marguerite, a palavra ocorre em suas variantes: *gueurre, gavre, guerre*.

⁴ O poema, tradução e original, está na íntegra ao final deste artigo, Anexos I e II, respectivamente. E, no Anexo III, cópias da capa de caderno e de folhas com manuscritos de Marguerite de Navarre.

é porque, no seu esforço de elevação, o eu escora, espelha a montanha. Para destrinçar o sujeito que se articula no poema de Marguerite é preciso restituí-lo à tradição de ascensões a montes e delinear o lugar ocupado pela epístola em relação a seus modelos passados. A vontade de entender como os montes de Marguerite arranham a tradição montanhosa de escritas do eu está na origem desta pesquisa sobre a epístola. Mas foi somente diante das escolhas e exigências inadiáveis da tradução que encaramos a tarefa de terminar uma leitura dos intransigentes versos da rainha.

CONTEXTO DE TRANSMISSÃO

Apesar dos estudos historicamente cada vez mais informados sobre a autora, a epístola dos Cauterets permaneceu praticamente ignorada até a sua recente transcrição e publicação em 2006. Devemos essa publicação moderna ao interesse que a carta despertou em Rosanna Gorris Camos (2006), grande entendedora da literatura moderna sobre a montanha, que se apurou em cuidar da transcrição da carta e da sua contextualização na literatura montanhosa. Antes disso, a carta de Marguerite foi erroneamente atribuída a Catharina de Médici e incluída numa coletânea oitocentista dedicada à rainha (FRÉMY, 1884). Serviu ainda, numa transcrição precária, de registro histórico, no livro que trata da última viagem de Marguerite aos montes Cauterets (FRANK, 1896).

Embora sejam incertas as razões que justificaram o esquecimento do manuscrito, vale a pena especular e dar plausibilidade a algumas delas. Em primeiro lugar, a leitura da carta depende largamente da sua referencialização. É preciso saber a identidade do destinatário da carta e dos acompanhantes da rainha para dar sentido à sintaxe e às alusões dos versos. Além do ensaio de Gorris Camos, foi preciso recorrer a obras biográficas sobre a rainha de Navarra, para tentar recuperar minimamente o contexto imediato da carta. A epístola de Marguerite é endereçada a seu genro, Antoine Bourbon, marido de Jeanne, a sua única filha, que a acompanhava na viagem aos Cauterets. Essa contextualização é indispensável para se compreender o teor das contemplações de Marguerite, que se estendem da presentificação de Deus na natureza à inexorabilidade da graça, da meditação sobre a própria morte e a sucessão dinástica, às considerações sobre o amor filial e conjugal. A atualização singular que Marguerite faz da tradição montanhosa de escritas do eu está entremeadada, mas também ofuscada, pela sua história pessoal. É possível que a invisibilidade de um ou ambos os contextos, seja o literário ou o

biográfico, tenha contribuído para o longo silêncio em torno da epístola dos Cauterets.

Há ainda um outro fator na história de transmissão da epístola que merece ser considerado e que diz respeito à imagem de Marguerite de Navarre, ao retrato da rainha, que foi pintando no âmbito da historiografia francesa. Se, por um lado, há muito se impôs o reconhecimento da rainha letrada como um personagem central do século XVI, é notável o desacordo em relação ao mérito de Marguerite que caberia destacar: se Jules Michelet (*apud* CHOLAKIAN, p. xiii) a celebrou como “mãe benevolente do Renascimento” [*mére aimable de la Renaissance*], Lucien Febvre (1944) entendeu que Marguerite expressa o sentimento religioso, personifica a irresolução (“anarquia”) religiosa anterior e refratária às ortodoxias confessionais, seja o catolicismo tridentino ou o protestantismo calvinista. A despeito de reconhecer as intervenções decisivas da Marguerite para as Letras e de ser um dos seus mais argutos leitores, Febvre a afasta de um contexto propriamente renascentista para situá-la entre as exigências da corte e da devoção religiosa, do amor profano e do amor sagrado. É recente o esforço de se reconstruir o modo como Marguerite liderou e buscou implementar reformas religiosas. Admite-se, finalmente, que o fato de não ter abdicado do catolicismo, ou abraçado uma das religiões reformadas, não a impediu de participar de controvérsias, pronunciar-se sobre a fé, a sua forma de expressão, e a ordem eclesiástica. O círculo de Marguerite, formado pelo poeta “evangélico”⁵ Clément Marot e o tradutor do Novo Testamento Jacques Lefèvre d’Étaples, entre muitos outros, pressupunha a aliança vigorosa do humanismo renascentista a impulsos protestantes. A partir desse viés interpretativo é possível trazer à tona o espectro das contemplações de Marguerite na epístola dos Cauterets e perceber, no nexos entre montanha, natureza e subjetividade, a leitora de Dante e Petrarca, dos salmos e das Escrituras.

NATUREZA DA CONTEMPLAÇÃO

Desde os versos de abertura do poema, o leitor é alçado ao topo da montanha, ao ponto de separação e comunicação entre o céu e a terra, ao lugar por excelência de revelação, “Tão altos montes alteiam desejos/

⁵ Emprego aqui o termo evangélico para designar reformistas protestantes empenhados em propagar o Evangelho antes da introdução do calvinismo na França. Sobre o uso do termo como autodesignação de reformistas, veja Cholakian (2006, p. 37).

De aqui vos ver, onde há tantos ensejos/ De contemplar esta máquina ingente/ E conhecer o quão Deus é potente/ Deveras e a obra ver admirável/ Do obrador que julgar-se-á admirável”. O caminho difícil e árduo de subir a montanha marca a experiência espiritual do *contemplator coeli* [contemplador do céu], em contraposição àqueles, cuja existência não se afasta das planícies. “Tão altos montes alteiam desejos [...] de contemplar esta máquina ingente”. O desejo filosófico de transcender a própria visão e contemplar a natureza como um todo dotado de uma ordem está na origem da palavra *teoria*. A paisagem nessa tradição – grega e cristã – é sempre tomada como presentificação da natureza e assimilada aos conceitos pelos quais a teoria a apreende como um todo. As palavras “obra” e “máquina” aludem aqui à totalidade da criação e à intenção do criador. Os versos seguintes explicam que todos os fenômenos dotados de sentido são abarcados pelo poder divino. Seria justamente por essa razão, segundo o filósofo Joachim Ritter (1974), que nessa tradição “teórica” a natureza era destituída de “virulência”. Antes da descoberta do indivíduo moderno e do sentimento estético, “[A natureza] já era conhecida e presentificada na teoria da filosofia, que tem seu lugar nas escolas, nas celas dos mosteiros, e no fundo da alma” (RITTER, 1974, p. 150). Com base no filósofo, a natureza dos Cauterets seria avassaladora (“A correnteza dessa água que esbroa/ A terra e a rocha e tão alto reboa”), mas não seria virulenta, na medida em que a interpretação teológica necessariamente a exaure: “Por ele, nele e com ele é que é feito/ Tudo, e em resumo esse Deus é perfeito”. No entanto, nessa natureza desponta uma divisão abissal, uma inexorável corrupção, e é das alturas da montanha que melhor se avista “lá embaixo a sinuosa fundura/ que flui do gave, a enxergar a feiura/ Do nosso inferno e do nosso pecado”. Essa visão da perfídia humana envolve inexoravelmente a doutrina do pecado original, cujas implicações antropológicas, na época de Marguerite, estão muito distantes do consenso. Pelo contrário, a corrupção da natureza humana, sua propensão para a virtude, ou inclinação ao pecado, levantam questões que se revelariam virulentas.

Passo a passo, o poema revela a sua fina carpintaria. Assim, é significativo que o reconhecimento “do nosso inferno e do nosso pecado/ que o coração nos têm tão abaixado”, anteceda a afirmação explícita da doutrina da graça. Somente a graça traz ao coração – aqui designação metonímica da natureza humana – a esperança de salvação: “Que, se a potência que a tudo dá forma/ Por sua mão não o acode e reforma/ Perde

a esperança, indeleítável monte”. Se é possível determinar que o sujeito do verbo “perder” é o coração, surpreende aqui o lugar ocupado pelo “indeleítável monte”, aposto no verso como se fosse um símile imaginário e virtual do fiel, em geral, e da peregrina, em particular. Apesar de possuir altos desejos e de abraçar elevadas jornadas, a montanha ou o fiel devem saber que sem a graça, não há nenhuma esperança. Não importa quão elevada a criatura, sem a graça ela se torna “indeleítável”.

Esse momento-chave do poema, em que se articulam observações soteriológicas, introduz uma mudança de perspectiva: não é mais a peregrina a conhecer a máquina do mundo, mas é o criador que bem conhece a natureza da sua criatura. Que a salvação não pode ser alcançada pelo fiel, mas apenas concedida pelo criador é uma verdade encenada no poema pela mudança sintática da perspectiva humana para a divina. “Devemos só por tal mão esperar,/ Na firme fé de que venha, acudindo-lhe,/ Ela que já bem conhece a sua índole.” Essa concepção da graça não como mérito humano, mas puro dom divino, constitui o eixo do mundo [*axis mundi*] e divide o poema ao meio. A declaração implacável do limite da elevação, seja da montanha ou da peregrina, faz a missivista exclamar, dirigindo-se ao seu destinatário: “Eis, filho meu, minha contemplação/ Dos Cauterets, no dia da ascensão”. Após esse comentário, que emoldura o ponto de fuga da própria ascensão, o eu retoma a posição de quem é capaz de ver e conhecer a natureza: “Quando observamos de Deus toda a alteza/E, de altos montes, a nossa baixeza”. A transição do incognoscível para o perceptível que esses versos efetuam é sublinhada pela sequência de verbos concernentes aos olhos: “voyer”, “regarder” e novamente “voyer”. O sujeito desse olhar, que opõe “alteza” e “baixeza”, retoma sua posição no cume da montanha e redireciona sua atenção para baixo – e, novamente, para dentro de si.

A mudança de perspectiva articulada no poema, da alteza divina à baixeza humana, do incognoscível ao visível, transparece na sua estrutura bipartida e se estende à metrificacão. Os versos decassílabos têm o acento tônico sempre na quarta sílaba, são eles também, como o poema, partidos ao meio. Estabelecem-se assim ricas relações internas, que emparelham a entonação e as palavras. O metro e a rima dados ao poema em português mantêm a mesma cesura do original. A tônica dos quatro primeiros versos é exemplar nesse sentido: coincidem neles os “montes” com os verbos “ver”, “contemplar” e “conhecer”. A divisão interna dos versos, além de replicar a divisão em duas partes do poema, funciona como a espinha

de um denso jogo de palavras, assonâncias e aliterações. É pela rigorosa artesanaria do poema, no original e na tradução para o português, que a espiritualidade se transforma em litania.

AMOR E DOM

Se o ponto culminante da primeira parte do poema é a distinção entre graça e mérito, divino e humano, a segunda parte, renovadora, é dedicada ao amor e à procriação. Se a primeira parte, entretecida de meditações sobre a criação e a escatologia cristãs é inequivocamente teológica, a segunda, aludindo ao futuro ameaçador da peregrina, à união amorosa da filha e do genro, e à esperança de um pequeno infante, ganha um tom claramente autobiográfico. Não se trata aqui de explicar a mudança de tom, mas, antes, de compreender a cisão e o elo entre as duas metades da epístola. Nas considerações sobre o amor filial e conjugal, sobre o amor lícito e virtuoso, e finalmente sobre a esperança de renovação e de “consolação”, o destino pessoal da peregrina é imbuído de sentido místico e religioso.

Encontram-se no notável poema de Marguerite, “O espelho da alma pecadora” [Le Mirroir de l’âme pécheresse], publicado anonimamente em 1531, subsídios para compreender melhor a ligadura das duas partes da epístola. Há nele uma tematização surpreendente dos sentimentos de distância e proximidade que a fiel experimenta diante da “graça o tão gracioso dom” [de grace le très gracieux don] (NAVARRE, 2008, p. 84). Tanto no “Mirroir” quanto na epístola dos Cauterets, em ambos os textos, o princípio da graça supõe a aceitação do limite da percepção humana, da impossibilidade de se saber a própria salvação. Mas é somente no fervoroso “Espelho”, escrito quase duas décadas antes da carta, que a indecifrabildade da salvação se associa explicitamente ao risco da alienação mútua entre Deus e sua criatura. O sujeito do poema parece insinuar que a alienação fundamental da própria salvação poderia implicar um deus abscondido que a tratasse como “estrangeira”. No entanto, embora fosse mais do que compreensível o afastamento de Deus que, de resto, espelha o afastamento da fiel, Deus, ao contrário, é dadivoso, concede-lhe a maior possível intimidade, tratando-a “como mãe, filha, irmã e esposa” (p. 84). A bela oposição traçada entre as condições de estrangeira e parente de Deus é superada ao longo do poema através do caráter íntimo e amoroso da fé individual: “Bien suffiroit, saillant de tel danger/ De me traictez ainsi

qu'ung estrangeir,/ Mais mon ame traictez (si dire l' ouze)/ Comme mere, fille, soeur, et espouse” (p. 84).⁶

Marguerite desenvolve ao longo do “*Mirroir*” uma metaforologia dos laços de família, que se contrapõe ao risco de alienação de Deus: “Mais, Monseigneur, si vous estes mon pere,/ puis je penser que je suis votre mere?” (NAVARRE, 2008, p. 88),⁷ ou; mais adiante, “O mon frere, pere, enfant et epoux” (p. 94) ou “mon doux enfant, mon filz, ma nourriture” (p. 100); “O vray epoux, mari inestimable” (p. 110).⁸ O “espelho da alma pecadora” é uma conversa da fiel com o autor do texto sagrado, fora do domínio ministerial ou eclesiástico, empenhada numa reflexão sobre princípios teológicos, os *solae* (*sola fide, sola gratia, sola scriptura, solus Christus*), inspirada por reformadores (Jacques Lefèvre, Guillaume Briçonnet, Martinho Lutero), mas de cunho radicalmente individual. Os diversos laços familiares e amorosos, evocados simultaneamente, são imaginados sempre a partir da leitura do texto bíblico, sobretudo de passagens do Novo Testamento, e expressam um desejo de intensidade máxima de associação da fiel com o seu Deus. A natureza a um só tempo filial, parental e conjugal desse amor permite à fiel imiscuir-se na esfera do sagrado e nos meandros da Criação.

É preciso sublinhar que é justamente a consciência da distância abissal provocada pela incerteza do dom da graça que nutre o desejo de uma união visceral com Deus. No “*Mirroir*”, esses sentimentos díspares desembocam numa linguagem amorosa que estabelece laços de parentesco. Na epístola dos Caeterets, definem a divisão, a arquitetura mais saliente do poema.

Às contemplações sobre a Criação e a salvação, e à separação ontológica entre alteza e baixeza, seguem, na segunda metade da epístola, ponderações sobre o amor filial e conjugal, e sobre a própria descendência. Se as correntes do *gave* antes espelharam a fundura do pecado, agora prometem a cura aos doentes, a fecundidade às mulheres, e fazem a missivista antecipar a chegada da (própria) morte. Numa das passagens mais difíceis do poema, atrelada igualmente ao contexto imediato e ao sentido transcendente da carta, lemos: “Os banhos vemos aonde a saúde/ Enfermos vão procurar amiúde,/ Enquanto esperam que

6 “Seria compreensível se, diante desse perigo,/ vós me tratásseis como estrangeira,/ Mas, se me permite dizer, a minha alma vós tratais/ Como mãe, filha, irmã e esposa.”

7 “Mas senhor, se sois meu pai,/ posso eu pensar que sou a sua mãe?”

8 “[...] minha doce criança, meu filho, meu nutrimento”; “Ó verdadeiro esposo, marido inestimável”.

logo a extremada/ Como se fosse mulher adoentada/ Venha, ou melhor, que ela a muitos a dor/ Inflija do olhar seu, trespassador”. Se a “extremada” alude à morte, alude também ao fim iminente (“bien tost”) e provável da montanhista que esperava restabelecer-se nas estações de banho. Em uma volta inesperada do poema, a palavra “extremada” que, segundo Gorris Camos (2006, p. 167), é de origem espanhola, evoca múltiplos sentidos, “excesso de bem ou de mal, alcançar e aperfeiçoar, separar e distanciar, mas também, em gascão, *l'estremat*, o distanciado”. “Extremada” no poema também remete à partida, ao desaparecimento de quem morre. A iminência da morte, da separação extrema, enseja então aspirações e desejos que reúnem os diferentes sujeitos do poema: dos montes em sua mais alta elevação (“deste lugar”), da filha (cujo único prazer é falar e escrever sobre o marido), da mãe/ sogra e do genro/ marido. Cumpre-se assim, finalmente, a união de desejos anunciada nos primeiros versos: “tão altos montes alteiam nossos desejos/ De aqui vos ver, onde há tantos ensejos”.

Na segunda parte do poema, elevação dos desejos é elevação do amor. O elogio do amor, não tanto do sentimento espiritualizado, que transcende, quanto do amor que une destinos e pessoas em “um só querer, num pensar tal e qual,/ num só partido, sem separação”. É reiteradamente “desse lugar”, de “tão altos montes” que a rainha fala, dirigindo-se ao genro: “Posso dizer-vos que é deste lugar/ Isso que aspira por vós sem cessar”.⁹ Ao chamar o cume de “lugar”, repetidamente (ou “estância”, na tradução para o português), o poema não apenas reflete, mas também se posiciona em relação à separação e à junção do céu e da terra. Se a primeira parte é de natureza contemplativa e meditativa, a segunda, conversacional e devocional, dá voz à esperança: se o amor triunfar, “com o doce fruto de um pequeno infante”, a montanha será o lugar de união e de transformação: “Levai comigo ao bom Deus uma instância/ Que grande mãe eu possa ser nesta estância”. O lugar, de onde se fala e se escreve, individual e concreto, transforma-se, assim, ao longo do poema: em lugar de onde se contemplou a divisão entre alteza e baixeza, da concessão incerta da graça divina, ao lugar de consolação e fecundação. A expressão dessa mudança culmina nas palavras que, rimando, convergem no último dístico: “dieu” e “lieu”. Neste enlace entre Deus e a montanha, espelha-se o sujeito do poema diante do seu fim.

9 [C'est de [ce] lieu ce que je vou puy dire,/ Oû sans cesser vous souhaitte et desire].

VISÕES DA MONTANHA

O final do poema nos traz de volta à questão inicial do sujeito e ao lugar da epístola de Marguerite na tradição montanhosa, em particular em relação a Petrarca e, portanto, Santo Agostinho. Mesmo uma brevíssima revisão da literatura secundária dedicada ao moderno nexos entre montanha, natureza e sujeito mostra que a inclusão dos versos de Marguerite seria problemática. A maior dificuldade reside nas premissas histórico-filosóficas dessa ainda poderosa tradição interpretativa.

A fortuna crítica moderna da carta de Petrarca é inaugurada pela interpretação de Jacob Burckhardt (1860) na sua obra, a *Cultura do Renascimento na Itália*. Para ele a subida ao Monte Ventoso marcaria uma nova relação entre o ser humano e o mundo. Nela o poeta atestaria a sua intenção de contemplar a natureza por ela mesma; ao invés de “simplesmente repetir o que os antigos haviam dito, deixa-se tocar diretamente pela paisagem” (BURCKHARDT, 1961, p. 147). A carta seria um marco da emancipação da visão – seja dos exemplos da tradição literária ou das prescrições teológicas – que conduziria à “descoberta” inédita da paisagem. Pela primeira vez, o ser humano se interessaria pela natureza como paisagem, pois, finalmente, ao invés de *ler* seria capaz de *olhar* o mundo. Esta nova relação com a natureza pressupõe uma nova relação do ser humano consigo mesmo, que passa a ver-se na natureza, à medida em que esta, liberada de sentido prévio, torna-se o espelho da sua “alma excitável” [erregbare Seele] (BURCKHARDT, 1961, p. 147). A descoberta do olhar e do indivíduo coincidiriam no sentimento estético do espectador, na visibilidade e na tematização inauditas da sua subjetividade através da natureza.

A tradição que liga a invenção da paisagem à descoberta do sujeito moderno seria revista por Joachim Ritter, no célebre ensaio intitulado “Subjetividade”. Vale a pena notar que o filósofo retoma a interpretação de Burckhardt, justamente a partir do momento em que o historiador a interrompe: quando Petrarca lê as *Confissões* de Santo Agostinho. À semelhança de Burckhardt, o desejo de subir o Mont Ventoux para usufruir a vista marca para Ritter o momento de articulação do sentimento estético e da liberdade do sujeito que se entrega à paisagem. Mas, para Ritter, a paisagem de Petrarca e, em geral, a paisagem enquanto presentificação da natureza, portanto de um todo, é intrinsecamente um “descendente” [Abkömmling] da antiga tradição da teoria filosófica. Na modernidade, caberia à poesia e à pintura, e não mais à teoria filosófica, a apreensão e a

presentificação estética da natureza. Com a invenção das ciências modernas e da objetividade, a natureza se desligaria da existência humana, e a estética passaria a responder à “necessidade” de se presentificar algo, que deixou de ser visível e dizível. O sentimento estético distingue-se da apreensão teórico-filosófica fundamentalmente por pressupor a contemplação fruidora e livre do sujeito, sem esgotar a natureza a partir de conceitos derivados de uma ordem (todo, Deus) previamente dada. Para Ritter a objetividade científica e a presentificação estética são simultâneas e igualmente constitutivas da sua concepção da subjetividade moderna, fundada, assim, em premissas histórico-filosóficas.

Muito antes da instrumentalização e da dominação da natureza e, por conseguinte, da “necessidade” do sentimento estético na sociedade moderna, segundo a visão de Ritter, Petrarca prenuncia uma transição epocal. O poeta não representaria o início de uma mudança, mas a oscilação entre dois mundos. Possuído pelo moderno desejo de fruir a paisagem, seria incapaz de compreender o próprio sentimento, do qual finalmente abdicaria. Chegado ao topo, renunciaria à liberdade tênue que o fez desligar-se, se não da tradição filosófica, da doutrina cristã.¹⁰ A leitura de Santo Agostinho, cujo livrinho providencialmente abre na página certa, lança o poeta do exterior ao interior, da natureza à alma, da curiosidade à memória. Petrarca, embora permanecendo aquém do desejo de ver e contemplar livremente, permitiria que os modernos vislumbrassem na sua carta o nascimento do sentimento estético da paisagem, o início da história da natureza como paisagem.

A oposição entre leitura e visão, postulada em Burckhardt, persiste, ainda que problematizada, em Ritter. Em sua genealogia da estética e da subjetividade, os atos de ler e ver são, respectivamente, associados à tradição e à modernidade. Precisamente a negação dessa oposição, e do seu sentido histórico-filosófico, inspiraria as abordagens empenhadas em demonstrar que não há ruptura no texto petrarquista com as letras da tradição, seja a retórica clássica ou a doutrina cristã. Acumularam-se, nas últimas décadas, as evidências da presença de fontes cristãs, sobretudo agostinianas, assim como da manipulação de informações e, portanto, do caráter alegórico e não autobiográfico da experiência do monte Ventoso. A datação da carta seria uma falsificação deliberada, assim como a descrição do efeito instantâneo das linhas de Santo Agostinho sobre

¹⁰ Hans Blumenberg oferece uma interpretação, anterior e semelhante à de Ritter, da carta de Petrarca como uma antecipação da era moderna. Veja Blumenberg (2012, pp. 401-421).

o irmão Gherardo, que teria se retirado, logo após a subida ao monte, para a vida monástica. Até mesmo o destinatário da carta, à época da excursão, não estaria longe, na Itália, mas bem perto, em Avignon, de modo que Petrarca poderia tê-lo encontrado pessoalmente. A data da carta serviria apenas à fabricação de uma identidade biográfica entre Petrarca e Santo Agostinho: em 1336 Petrarca tinha trinta e dois anos, a idade de Santo Agostinho no episódio da sua conversão em Milão. Finalmente, a congruência tão perfeita quanto improvável entre o texto agostiniano e a realidade do peregrino é tomada como prova última do sentido exclusivamente alegórico da carta. A subida física serviria apenas à ilustração da ascensão espiritual, da conversão do peregrino moldada na experiência agostiniana. Nessa chave interpretativa, os intérpretes são tão apegados às prescrições que atribuem ao passado, que não se dão conta de que Petrarca evoca o exemplo autobiográfico de Agostinho não para segui-lo, mas para diferenciar-se do seu modelo: ao contrário do seu irmão Gherardo, não se sente preparado para a conversão, confessa que ainda não atingiu um porto seguro e que segue vulnerável às tempestades (cf. MOSER, 2006, p. 706; CARILLO, 1999, p. 57).

Não se pode falar em conversão, nem em sentido alegórico, *stricto sensu*, no cume do Mont Ventoux. Há, sim, uma transformação que substitui a concupiscência do olhar pelo autoconhecimento, o desejo de ver pelo desejo de ler. No entanto, mesmo essa substituição deve ser relativizada. A leitura atenta do texto denuncia que o desejo de subir o monte foi provocado pela leitura de Lívio, ou seja, que a visão é mediada desde o início pela literatura. Nesse sentido, pode-se concordar com interpretação de Christian Moser (2006) de que a epístola consiste numa alegoria da leitura, que descreve, nas duas experiências de leitura, de Lívio e de Santo Agostinho, a passagem de uma forma equivocada, literal, a uma forma correta, alegórica, de se ler. Mais do que isso, segundo Moser, a epístola seria uma alegoria, não no sentido tradicional cristão, mas uma alegoria moderna da leitura, da problemática conversão do texto em experiência. Moser desloca a estetização da natureza para a leitura, ao invés de enfatizar a “descoberta” (Burckhardt) do mundo fora do texto, enfatiza a emergência de uma subjetividade moderna na *relação* entre texto e experiência.

Como situar a epístola dos Cauterets no âmbito da discussão sobre experiência estética e subjetividade modernas? De Burckhardt a Ritter as noções de secularização e emancipação condicionam o aparecimento

da subjetividade. Não surpreende que ambos ressaltem o motivo da ascensão de Petrarca, o desejo de fruir a paisagem. A curiosidade, que tem fim em si mesma, é sancionada pela religião e, por isso, a sua afirmação, ainda que momentânea, pressupõe um sujeito “desobrigado” de religião. Evidentemente não é esse o caso de Marguerite, cuja motivação de subir o monte é desde a origem espiritual e cuja subjetividade é embebida em repertórios e práticas religiosas.¹¹ Enquanto Petrarca (1923, p. 13) declara, desde a primeira linha da sua carta, que subiu o Mont Ventoux movido “apenas” pelo desejo de conhecer o Ventoso da sua notável altura,¹² Marguerite escreve: “Tão altos montes alteiam desejos [...] De contemplar esta máquina ingente/ E conhecer o quão Deus é potente”.

No entanto, ainda que não haja um desligamento da religião, se seguirmos essa mesma linha de raciocínio, baseado em um impulso emancipatório do sujeito, é notável a liberdade que Marguerite toma em relação à doutrina e às suas instituições. No contexto de discussão aqui esboçado, definido dentro do quadro de uma filosofia da história, levanta-se assim a seguinte questão: se o sentimento estético subjetiviza (em oposição à teologia ou à teoria), por que não o sentimento religioso (em oposição à doutrina e à Igreja)? Na pior das hipóteses, a carta de Marguerite e a sua obra em geral oferecem elementos persuasivos para uma revisão crítica da tese da secularização, postulada como elemento-chave das teorias da modernidade.

A discussão sobre a subjetividade de Marguerite, à luz de teorias convencionais da modernidade, além de levar ao questionamento da tese da secularização, possibilitaria um distanciamento crítico da distinção histórico-filosófica entre visão e leitura. A epístola dos Cauterets tematiza a visão da natureza possivelmente com muito mais ênfase que a sua contraparte petrarquista: a contemplação da criação aparece na carta de Marguerite como um meio alternativo à leitura das escrituras sagradas. Neste ensaio, em vez de perseguir as complexas implicações da distinção entre os meios da leitura e da visão de um outro viés, gostaria de focar a

¹¹ Atenho-me aqui às motivações declaradas no texto do poema. A esperança de recuperar a saúde, sabidamente um dos propósitos da viagem, de resto não se dissocia dos impulsos espirituais abordados na carta.

¹² “*Altissimum regionis huius montem, que non immerito Ventosum vocant, hodierno die, sola videndi insignem loci altitudinem cupiditate ductus, ascendi.*” [No dia de hoje, subi o monte mais alto dessa região, que não sem razão chamam de Ventoso, levado apenas pelo desejo de conhecê-lo em sua notável altura.] (Tradução nossa).

reflexão sobre a subjetividade de Petrarca e Marguerite na sensibilidade filológica e na atitude *ad fontes* dos dois letrados.

IDENTIDADES DE MONTANHA

A atitude de Marguerite e Petrarca em relação às fontes [*ad fontes*] é comum e incomum. Salta aos olhos que a frequência de textos antigos clássicos tem uma importância muito maior para Petrarca do que para Marguerite. A forma de leitura propriamente renascentista de Petrarca, articulada através de um diálogo com os autores antigos que não exclui discordância ou mesmo sanção, não acha aplicação fácil na leitura verticalizada do texto sagrado, à qual Marguerite se dedicou contínua e precipuamente – a exemplo da personagem Oisille, o seu *alter ego* no *Heptamerão*.

Comum a Petrarca e Marguerite é a identificação filológica e poética com a montanha. A familiaridade com o Mont Ventoux, sempre visível no horizonte e, ao mesmo tempo, a sua magnífica distância incitam a identificação e o desejo de Petrarca de chegar ao topo. O desejo torna-se irresistível quando lê o relato de Lívio sobre a ascensão ao monte Haemus de Felipe, rei da Macedônia. Contudo, a função do exemplo antigo está longe de ser unívoca. Por um lado, arranca o poeta da inércia, instigando-o à ação e confirmando o preceito da *ars vitae*. Por outro, é a inscrição literária do monte, a sobreposição do sentido histórico à sua mera natureza, ou seja, o seu lugar na tradição que desperta a vontade do letrado. Dotado de sentido histórico e cultural, integrado a uma paisagem letrada, o monte vale o esforço da visitação (cf. MOSER, 2006, p. 698).

Se para Petrarca a montanha é um signo a ser decifrado e, enquanto tal, metáfora do eu, para Marguerite, a montanha, saturada de sentido espiritual e religioso, também é espelho da alma. Se na montanha de Petrarca convergem as tradições clássica e cristã, na montanha de Marguerite juntam-se as escrituras, suas interpretações e traduções. A montanha é mais do que apenas o lugar da revelação, ela é a própria fonte da revelação. A tradução de Clement Marot do salmo 18 diz: “Dieu est mon roc, mon rempart haut & seur/ C’est ma rançon, c’est mon fort défenseur” (BÉZE; MAROT, 1563, p. 27).¹³ A imagem de um Deus-montanha inspira

¹³ “Deus é meu rochedo, meu refúgio seguro/ é meu resgate, é meu forte seguro”. Na versão moderna, a numeração e a tradução mudam: “Seignor, mon roc, ma forteresse, Dieu mon libérateur, le rocher qui m’abrite” (Salmo 17), disponível em: <<https://www.aelf.org/bible/Ps/17>>.

sobretudo os salmos 120-134, conhecidos como salmos da ascensão (cf. GORRIS, 2006, p. 160).

No âmbito dessa topografia espiritual, montanhas devem ser também considerados todos aqueles por quem Deus fala. Santo Agostinho, nos seus comentários ao salmo 124, que evoca os montes ao redor de Israel, escreve: “Sabemos nós o que são montanhas? Ou são montanhas meros tumores da terra? Diferentes destas são as montanhas que amamos, montanhas elevadas, pregadores da verdade, ou ainda anjos, ou apóstolos, ou profetas” (HIPONENSIS, [s.d.]).¹⁴ Ao tornar os salmos, então recém-traduzidos e musicados, em matéria prima do seu poema, Marguerite torna-se ela mesma peregrina e guia, o monte que propaga a palavra divina no sentido agostiniano.

A montanha, intermediária no processo de redenção e emancipação espiritual, recorta a paisagem e enseja as palavras ditas de baixo, e cantadas de cima, no canto II do Purgatório de Dante. Ao desembarcarem nas praias do Purgatório, retratado na *Comédia* como uma ilha-montanha, Virgílio e Dante ouvem mais de cem almas entoarem do céu um cântico da montanha: “cantavam todas juntas a uma voz” (DANTE, 2002, p. 21) o salmo *In exitu Israel de Aegypto*. O salmo que evoca a passagem do cativo à redenção, o recolhimento das águas do mar e a mutação dos montes – em carneiros, cordeiros, açude e fonte – é um prenúncio da montanha purgatória como um lugar de conversão. No canto XXXI, que revela os passos da conversão do poeta, e virtualmente de todo cristão, a amada Beatriz assume o papel de confessor. Para Igor Candido (2018, p. 161) isso acontece porque, desde a *Vita nuova* e em quase toda a *Comédia*, Beatriz é a verdadeira mediadora entre Deus e o ser humano. O cumprimento da missão de Beatriz em Dante traria à tona a incompletude e a precariedade da mediação de Laura (*Rime, Triumph*) ou Santo Agostinho (*Secretum*) em Petrarca (GRAGNOLATI; SOUTHERDEN, 2018, p. 147). Nesse sentido, a figura da Beatriz mediadora, confessor, eficazmente purgatória, de quem se desviam as figuras da Laura, do Santo Agostinho, e do monte Ventoso, desemoldura os versos dos Cauterets de Marguerite, leitora precoce de Dante e Petrarca. A ruptura está, a meu ver, no entendimento mesmo da mediação entre Deus e o ser humano. Marguerite, peregrina e

¹⁴ “Num enim non novimus montes? Aut quid sunt montes, nisi tumores terrarum? Alii sunt ergo montes amabiles, montes excelsi, praedicatores veritatis, sive Angeli, sive Apostoli, sive Prophetae.” [O senhor é o meu rochedo, e o meu lugar forte e o meu libertador]. Essa versão está disponível em: <<https://www.bibliaonline.com.br/acf/sl/18>>.

exilada como os seus predecessores Dante e Petrarca, e de resto como todo cristão, não sobe a montanha ao encontro de um mediador, antes, toma ela própria o lugar da mediação. Seria preciso aqui reiterar os princípios reformistas todos – *sola fide, sola Scriptura, sola gratia e solus Christus* – e investigar o quanto eles pesam na subida aos Cauterets. Seja como for, lidos à luz de Dante e Petrarca, os montes de Marguerite tocam num dos pontos chave da Reforma: o sacerdócio de todos os fiéis.

DESEJOS DA MONTANHA

Resta delinear a forma que tomam, em Marguerite, os desejos enunciados da montanha. No primeiro verso, “Tão altos montes alteiam nosso desejo”, o desejo é propriamente espiritual, e ascensional, e o “prazer”, que advém de “contemplar”, “ver” e conhecer, concentra-se na alma e nos olhos, suas portas de entrada. Esse desejo de ver encontra o seu limite, como já disse, na aceitação do dom da graça, da incerteza da salvação. Esse limite é alcançado e enunciado no verso-síntese que diz “Eis meu filho, minha contemplação/ Dos Cauterets, no dia da ascensão”. Na segunda parte do poema, o desejo não é desencarnado, mas, pelo contrário, propriamente erótico, pessoal e histórico, realiza-se na união dos corpos e das almas.

Se na primeira parte o desejo de conhecer leva à separação, à distância abissal entre a fiel e Deus, na segunda, o desejo de amar leva à união, à mais íntima ligação entre os amantes. O amor desejado por Marguerite para a sua filha, Jeanne, e o genro, Antoine, espelha o amor entre Criador e criatura, elaborado pela linguagem mística e devocional do “*Miroir*”, cuja reciprocidade plena e radical conduz à união e mesmo à fusão dos amantes. É sobre esse amor que Marguerite fala, dirigindo-se ao genro: “Para ela, então, sede o alento, o deleite,/ Até que o amor para sempre se estreite/ Em vossos dois corações por igual/ Num só querer, num pensar tal e qual,/ Num só partido, sem separação”. O estreitamento do amor que produz a fusão com o outro e a perda da individualidade dos amantes, que transcende os corpos e o tempo, e aspira à união das almas, confortaria a rainha: “Reside aí a minha consolação”, conclui o verso.

Mas não é só pela comunhão das almas que se realiza o amor e o consolo da rainha. O “triumfo do amor” se dá pelo enlace dos corpos e o nascimento de um “pequeno infante”. É o pequeno infante, que espelha e materializa os laços entre os amantes, as famílias e a realeza, que consola a rainha, sua “tristeza em prazer transfundindo”. O amor consolador não

leva à dissolução de si no outro, ou em Deus, conforme o preceito do amor caridoso, mas à permanência de si em um corpo material, em um tempo determinado e em um lugar único, “nesta estância”.

O poema partido ao meio, em que o sujeito se divide entre a contemplação e a consolação, levanta questões sobre a sua unidade – e a do seu sujeito –. A divisão do poema não reflete um conflito de vontades e valores que abala e define o sujeito, como na “ascensão” descrita na carta de Petrarca. A leitura de Santo Agostinho no alto do Monte Ventoso faz o poeta cair em si, mas em vez de desfazer sua irresolução, evidencia a precariedade, a incompletude da mediação. A ascensão e a descida dos versos de Marguerite delineiam o movimento renitente de um sujeito que deseja uma união amorosa, ao mesmo tempo, transcendente e imanente. A exemplo de outros textos montanheses, o monte de Marguerite também examina os limites entre Deus, a natureza e o eu da andarilha. Mas, diferentemente dos seus predecessores, ela desloca as fronteiras entre linguagem e natureza, religião e subjetividade, tornando-se o seu próprio monte.

THE MOUNTAINS OF MARGUERITE DE NAVARRE. COMMENTARY ON THE EPISTLE FROM THE CAUTERETS (1549)

Abstract: Written by Marguerite de Navarre in 1549, the epistle from the Cauterets belongs to the long tradition of ascensions to mountains that culminate in paradigmatic formulations of subjectivity. This essay explores the nexus among the mountain, nature and subjectivity, by reading Marguerite’s epistle in light of previous models articulated by Dante, Petrarch, the psalms and the Scriptures. At the same time, it revisits the tradition that associates the invention of landscape with the discovery of subjectivity and argues that the epistle from the Cauterets invites a critical reconsideration of the historical-philosophical premises of the concept of modernity.

Keywords: Marguerite de Navarre; Mountain; Subjectivity.

REFERÊNCIAS

BÈZE, Théodore; MAROT, Clement. *Les pseumes mis en rime francoise par Clement Marot, & Theodore de Beze*. Genebra: Jean Bonnefoy, 1563. Disponível em: <<http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k1086792/f167.item.zoom>>.

BILLANOVICH, Giuseppe. Petrarca e il Ventoso. *Italia medioevale e Umanistica*, v. 9, 1966, pp. 389-401.

- BLUMENBERG, Hans. Antizipationen einer künftigen Grenzüberschreitung. In: *Die Legitimität der Neuzeit*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2012[1966], pp. 401-421.
- BURCKHARDT, Jacob. *Die Kultur der Renaissance in Italien*. Berlin: Deutsche Buchgemeinschaft, 1961[1860].
- CANDIDO, Igor. Dante, Petrarch, and Boccaccio on Religious Conversion. In: CANDIDO, Igor (org.). *Petrarch and Boccaccio. The Unity of Knowledge in the Pre-modern World*. Berlin: De Gruyter, 2018, pp. 153-175.
- GORRIS CAMOS, Rosanna. “Ses montz trez haultz haulsent notre desire”: Marguerite de Navarre et Peletier du Mans. Poètes de la montagne. In: COURCELLE, Dominique de (org.). *Nature & paysages. L'émergence d'une nouvelle subjectivité à la Renaissance*. Paris: École des Chartes, 2006, pp. 151-177.
- GRAGNOLATI, Manuele; SOUTHERDEN, Francesca. From Paradox to Exclusivity: Dante and Petrarch's Lyrical Eschatologies. In: CANDIDO, Igor (org.). *Petrarch and Boccaccio. The Unity of Knowledge in the Pre-modern World*. Berlin: De Gruyter, 2018, pp. 129-152.
- CARRILLO, Jesús. From Mt Ventoux to Mt Masaya: The Rise and Fall of Subjectivity in Early Modern Travel Narrative. In: ELSNER, Jás; RUBIÉS, Joan-Pau Rubiés (orgs.). *Voyages and Visions. Towards a Cultural History of Travel*. Londres: Reaktion Books, 1999, pp. 74-100.
- DANTE ALIGHIERI. Purgatório. In: *A divina comédia*. Trad. Italo Eugenio Mauro. São Paulo: Editora 34, 2002.
- FEBVRE, Lucien. *Autour de l'Heptameron. Amour sacré, amour profane*. Paris: Gallimard, 1944.
- FRANK, F. *Dernier voyage de la reine de Navarre Marguerite d'Angouleme (...) aux bains de Cauterets (1949)(...)*. Toulouse-Paris: Privat-Lechevalier, 1897.
- HIPPONENSIS, Augustinus. In Psalmus 124. In: *Enarratio in Psalmos*. [s.d.] Disponível em: <https://www.augustinus.it/latino/esposizioni_salmi/esposizione_salmo_182_testo.htm>.
- MOSER, Christian. Von der Hermeneutik des Willens zur Ästhetisierung der Selbsterkenntnis: Francesco Petrarca im Spannungsfeld von antiker Selbsttechnologie und augustinischer Sündenanalyse. In: *Buchgestützte Subjektivität. Literarische Formen der Selbstsorge und der Selbsthermeneutik von Platon bis Montaigne*. Tübingen: Niemeyer, 2006, pp. 557-726.
- NAVARRÉ, Marguerite de. *L'Heptaméron de la reine Marguerite de Navarre*. Introd. e notas Félix Frank. Paris: Isidore Liseux, 1879.
- NAVARRÉ, Marguerite de. *Selected Writings. A Bilingual Edition*. Trad. Rouben Cholakian e Mary Skemp. Chicago: The University of Chicago Press, 2008.

- PETRARCA, Francesco. Dyonisio suo. Fam.iv.i. In: JOHNSON, A. F. (org.). *Epistolae selectae*. Oxford: Clarendon, 1923, pp. 13-18.
- PETRARCA, Francesco. Familiares 4, 1, an Dionigi da Borgo San Sepolcro vom Augustinerorden. In: *Familiaria. Bücher der Vertraulichkeit*. Trad. e org. Berte Widmer. Berlin: De Gruyter, 2005, pp. 180-188.
- PETRARCA, Francesco. *Die Besteigung des Mont Ventoux*. Trad. e posfácio de Kurt Steinmann. Stuttgart: Reclam, 2014.
- REID, Jonathan A., *Kings's Sister – Queen of Dissent: Marguerite of Navarre (1492-1549) and her Evangelical Network*. Vol. 1. Leiden: Brill, 2009.
- RITTER, Joachim. Landschaft. Zur Funktion des Ästhetischen in der modernen Gesellschaft. In: *Subjektivität. Sechs Aufsätze*. Frankfurt: Suhrkamp, 1974, pp. 141-190.
- SANTO AGOSTINHO [Agostinho de Hipona]. Enarrationes in psalmos. In: *Enarratio in psalmos*. [s.d.]. Disponível em: <https://www.augustinus.it/latino/esposizioni_salmi/esposizione_salmo_182_testo.htm>.
- SANTO AGOSTINHO [Agostinho de Hipona] *Confissões*. São Paulo: Abril Cultural, 1980.
- WILLIAM, H. Noel. *The Pearl of Princesses. The Life of Marguerite d'Angoulême, Queen of Navarre*. Londres: Nash Company, 1916.

ANEXO I

Epístola dos montes Cauterets

Marguerite de Navarre, no Dia da Ascensão de 1549

Tão altos montes alteiam desejos
De aqui vos ver, onde há tantos ensejos
De contemplar esta máquina ingente
E conhecer o quão Deus é potente
Deveras e a obra ver admirável
Do obrador que julgar-se-á ser louvável.
A correnteza dessa água que esbroa
A terra e a rocha e tão alto reboa
Em seu bramir que ao ouvido empecilha
Vem declarar que maior maravilha
No céu não há que esse Deus, nem na terra.
Na grande mão ele abarca e encerra
Toda a abundância que o mundo contém.
Tudo ele fez, tudo rege e mantém.
Coisa nenhuma que tenda à altura
Há que não seja de Deus criatura.
Coisa nenhuma há tão reles ou baixa
Que do Criador não provenha, em sua graça.
Por ele, nele e com ele é que é feito
Tudo, e em resumo esse Deus é perfeito.
É bem verdade que aqui ele ensina
Ao se avistar a vasta obra divina
Sua indizível altura a louvar
E ele como único Deus a aceitar.
E, ao ver lá embaixo a sinuosa fundura
Que flui do gave, a enxergar a feiura
Do nosso inferno e do nosso pecado
Que o coração nos têm tão abaixado
Que, se a potência que a tudo dá forma
Por sua mão não o acode e reforma,
Perde a esperança, indeleítável monte.
Só a bondade, que avista sua fronte
No fundo inferno, é que o pode salvar.

Devemos só por tal mão esperar,
Na firme fé de que venha, acudindo-lhe,
Ela que já bem conhece sua índole.
Eis, filho meu, minha contemplação
Dos Cauterets, no dia da ascensão,¹⁵
Quando observamos de Deus toda a alteza
E, de altos montes, a nossa baixeza.
Ao ver o gawe lá embaixo a correr,
Pronta a bondade a vir nos socorrer,
Os banhos vemos aonde a saúde
Enfermos vão procurar amiúde,
Enquanto esperam que logo a extremada
Como se fosse mulher adoentada
Venha, ou melhor, que ela a muitos a dor
Inflija do olhar seu, trespassador.
Posso dizer-vos que é deste lugar
Isso que aspira por vós sem cessar,
Mas disso faz sua mulher seu ofício,
Que outro prazer não tem, nem exercício,
Senão falar e escrever sobre vós,
Seja em segredo ou diante de nós.
Se não existe porém a montanha
Que de entretê-la de vós a façanha
Alcance, em banhos não acha a sação.
A água não pode apagar o tição
Do seu amor, que diz ser razoável,
Tanto que a mim sua ausência é agradável
Pelo bem que ela terá ao vos ver.
Se ela vos ama, ela faz seu dever.
Estou de acordo com sua partida.
Dia após dia está mais abatida.
Terá conforto no vosso convívio,
Em vós somente achará seu alívio.
Tanto que mais desejei que partira,
Porque sem vós, filho meu, ela expira.

¹⁵ *Dia da Ascensão*: festa cristã celebrada quarenta dias depois da Páscoa, para marcar o último encontro de Jesus com seus discípulos, depois da Ressurreição, quando é elevado aos céus – como prefiguração (para os cristãos) da vida eterna após a morte.

Para ela, então, sede o alento, o deleite,
Até que o amor para sempre se estreite
Em vossos dois corações por igual
Num só querer, num pensar tal e qual,
Num só partido, sem separação.
Reside aí minha consolação.
Quando aprouver ao amor triunfante
Com o doce fruto de um pequeno infante¹⁶
Vos consolar, há de nos consolar
Também a todos, e a Deus chegará
De minha boca louvor grato e infindo,
Minha tristeza em prazer transfundindo.
Vinde, meu filho, que estimo tão forte
Que mais não posso antes da minha morte,
Levai comigo ao bom Deus uma instância:
Que grande mãe¹⁷ possa eu ser nesta estância.

Tradução:

Luciana Villas Bôas e Sérgio Alcides.

¹⁶ *Pequeno infante*: no original, *petit enfant* – expressão que no contexto ao mesmo tempo se refere à distinção dos príncipes reais (os “infantes”) e ecoa o termo de parentesco que designa um neto (*petit-fils*).

¹⁷ *Grande mãe*: no original, *mere grand* – uma inversão do termo de parentesco que designa uma avó (*grand-mère*).

ANEXO II

Épître de Caunterets

Marguerite de Navarre, au Jour de l'Ascension, 1549¹⁸

Marguerite de Navarre
Ses montz tres haultz haulsent notre desir
De vous y veoir pour avoir le plaisir
De contempler ceste grande machine
Où l'on cognoest la puissance divine
Voyre et l'ouvrier par l'ouvrage admirable
Jugeroit veoir d'estre louable.
La profondeur de cest eaue, qui destruit
Terre et rochers, et mesne si grand bruict
Qu'à le souffrir defaillent noz oreilles,
Declare assez que ce dieu des merveilles
N'a son pareil au ciel ny à la terre
En sa main grande il enclost et enserre
Ce monde rond et tout ce qu'il contient
Il a tout fait, tout gouverne et maintient.
Chose n'y a tendente à la haulteur
Dont il ne soit le dieu et createur
Chose n'y a si petite si basse,
Dont Createur il ne soit, par sa grace,
Par luy, pour luy, et en luy tout est fait
Bref ce dieu-là est un ouvrier parfait.
Il est bien vray qu'en ce lieu nous aprend
En regardant son ouvrage si grand
De sa haulteur indicible louer.
Et pour seul Dieu tout puissant l'advouer
Et en voyant la grande profondeur
Du gueurre [gavre] à-bas, cognoistre la laydeur
De nostre enfer et de nostre péché
Qui tient le cueur si tres bas attaché
Que, si la main qui tout fait et tout forme

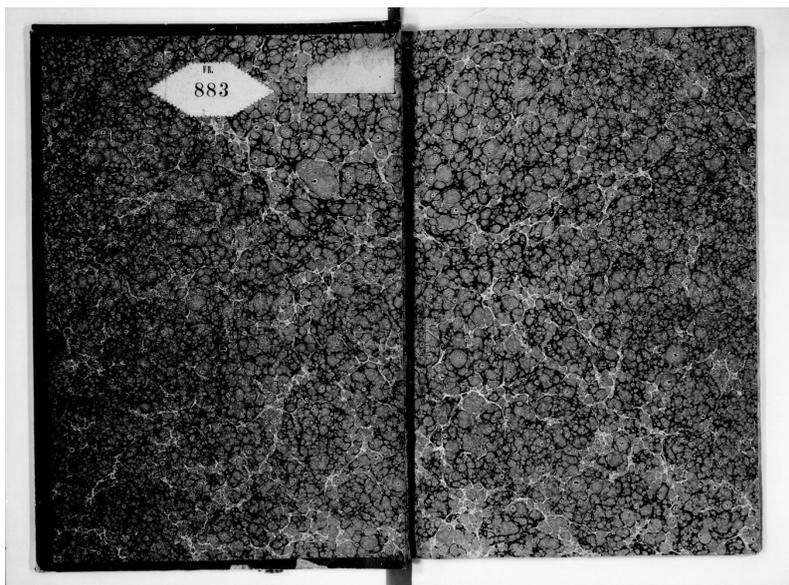
¹⁸ Do códice ms. Fr. 883, ff. 30r-31v, da Biblioteca Nacional da França. Transcrição de R. Gorrís Camos 2006.

Par son pouvoir nostre cueur ne reforme,
Il perd l'esper indelectable mont.
Mais la bonté qui, jusques au parfont
D'enfer le veoit, l'en peult seule retyrer.
A ceste main vous fault tousjours tyrer
En ferme foy que de sa creature
Aura pitié, cognoissant sa nature,
Voyla mon fils la contemplation
Du cauderets ce jour d'assention
Où nous voyons la divine haultesse
Par ces haults montz et de nous la bassesse.
En regardant le guerre à bas courir,
Puis la bonté prompte à nous secourir,
Voyons aux baings où l'on trouve santé,
Et où l'on veoit malades a planté
En esperant que bien tost l'extremade
Si trouvera comme femme malade
Où pour mieulx dire en fera plus de cent
Souffrir douleur par son oeil transperçant.
C'est de [ce] lieu ce que je vous puy dire,
Où sans cesser vous souhaite et desire
Mais vostre femme en doibt avoir l'office
Car elle n'a plaisir ny excercice
Que de parler ou escripre de vous.
C'est le mestier qu'elle faict devant tous
Et en secret. Et si n'y a montagne
Qu'entretenir elle de vous se faigne
Dedans les baings ne trouve guerison.
Cest eaue ne peult estaindre le tyson
De son amour qu'elle dict raisonnable
Tant que j'auroy son absence agreable
Pour le grand bien qu'elle aura de vous veoir.
Si elle vous ayme, elle fait son debvoir
Et je m'accorde à son heureuse allée
En vous voyant demoura consolée,
Car rien que vous ne la peult secourir
De jour en jour nous la voyons perir,
Qui du despart m'a faict croistre l'envye

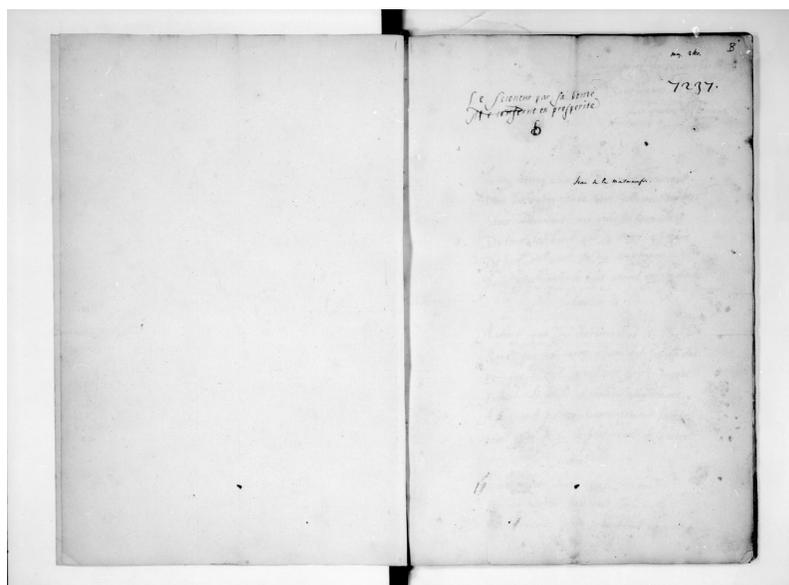
Puisque sans vous mon filz elle est sans vie.
Soyes luy donc vie et contantement,
Tant que l'amour soir si egallement
En voz deux cueurs pour jamais n'en partir
Qu'un seul vouloir un penser un partir
Soit de voz deux sans separacion
En cela gist ma consolacion.
Et puyz amours en voz cueurs triumphant
Par le doulx fruict d'un beau petit enfant
Vous consolant tous nous consolera
Dont à mon dieu ma bouche parlera
En chant playsant immortelle louange
Et ma tristesse en plaisir fera change.
Donc, mon filz, que j'ayme si tant fort
Que plus ne puyz, au moins avant ma mort,
Avecques moy suplyes ce bon dieu
Que mere grand par vous soye en ce lieu.

ANEXO III

Fotografias da capa do caderno e de algumas folhas com manuscritos de Marguerite de Navarre



Source gallica.bnf.fr / Bibliothèque nationale de France



Source gallica.bnf.fr / Bibliothèque nationale de France

