

LUCAS KIYOHARU SANCHES ODA

Coitas e Coitos em Razão

Discursos sobre pecado e confissão

Dissertação de Mestrado apresentada ao Departamento de Lingüística do Instituto de Estudos da Linguagem da Universidade Estadual de Campinas, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Lingüística.

Orientador: Dr. João Wanderley Geraldi

**UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
INSTITUTO DE ESTUDOS DA LINGUAGEM
2006**

Ficha catalográfica elaborada pela Biblioteca do IEL - Unicamp

Od1c Oda, Lucas Kiyoharu Sanches.
Coitas e coitos em razão : discursos sobre pecado e confissão /
Lucas Kiyoharu Sanches Oda. -- Campinas, SP : [s.n.], 2006.

Orientador : João Wanderley Geraldi.
Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual de Campinas,
Instituto de Estudos da Linguagem.

1. Análise do discurso. 2. Dialogismo (Análise literária). 3. Amor
cortês. I. Geraldi, João Wanderley. II. Universidade Estadual de
Campinas. Instituto de Estudos da Linguagem. III. Título.

Título em inglês: *Coitas and coitus reasonably: discourses of sin and confession.*

Palavras-chaves em inglês (Keywords): Discourse analysis; Dialogism (Literary analysis); Courtly love.

Área de concentração: Lingüística.

Titulação: Mestre em Lingüística.

Banca examinadora: Prof. Dr. João Wanderley Geraldi (orientador), Prof. Dr. Rodolfo Ilari, Prof. Dr. Kanavillil Rajagopalan, Prof. Dr. Jonas de Araújo Romualdo e Prof. Dr. Valdemir Miotello.

Data da defesa: 06/08/2006.

Programa de Pós-Graduação: Programa de Pós Graduação em Lingüística.

Banca Examinadora

PROF. DR. JOÃO WANDERLEY GERALDI
ORIENTADOR

PROF. DR. RODOLFO ILARI
TITULAR

PROF. DR. KANAVILLIL RAJAGOPALAN
TITULAR

PROF. DR. JONAS DE ARAÚJO ROMUALDO
TITULAR

PROF. DR. VALDEMIR MIOTELLO
TITULAR

PROF^a. DR^a. ANNA CHRISTINA BENTES DA SILVA
SUPLENTE

PROF. DR. GUILHERME DO VAL TOLEDO PRADO
SUPLENTE

Agradecimentos

- Aos professores *Alexandre Soares Carneiro*, *Carlos Eduardo Ornelas Berriel*, *Eric Mitchell Sabinson* e *Sírio Possenti* que, mesmo sem saber, me ajudaram ao longo de toda essa dissertação, de uma forma ou de outra;
- Aos professores *Rodolfo Ilari* e *Kanavillil Rajagopalan* pelo incentivo e pela força;
- Ao professor *Jonas de Araújo Romauldo* que, durante vários anos, me ensinou, pacientemente, a fazer pesquisa;
- Ao professor *João Wanderley Geraldi* que, em 1999, começou a me mostrar uma forma bonita de olhar para a língua, para o mundo e para os homens. Desde então me orienta através de sua história, de suas escolhas e de suas palavras;
- Aos *meus pais e irmã*, que me ensinaram a ir além, porque o mundo é grande quando se tem um porto para se atracar quando há tempestades ou calmarias;
- À *minha esposa* que sempre esteve ao meu lado e me ensinou a amar um novo amor;
- Às grandes almas do passado que fazem parte de mim;
- À Capes, pela bolsa concedida..

RETRATO QUASE APAGADO EM QUE SE PODE VER PERFEITAMENTE NADA

V

Escrever nem uma coisa nem outra -
A fim de dizer todas
Ou, pelo menos, nenhuma.
Assim,
Ao poeta faz bem
Desexplicar -
Tanto quanto escurecer acende os vaga-lumes.

VI

No que o homem se torne coisal,
corrompem-se nele os veios comuns do entendimento.
Um subtexto se aloja.
Instala-se uma agramaticalidade quase insana,
que empoeira o sentido das palavras.
Aflora uma linguagem de defloramentos, um
inauguramento de falas
Coisa tão velha como andar a pé
Esses vareios do dizer.

VII

O sentido normal das palavras não faz bem ao poema.
Há que se dar um gosto incasto aos termos.
Haver com eles um relacionamento voluptuoso.
Talvez corrompê-los até a quimera.
Escurecer as relações entre os termos em vez de aclará-
los.
Não existir mais rei nem regências.
Uma certa luxúria com a liberdade convém.

VII

Nas Metamorfoses, em 240 fábulas,
Ovídio mostra seres humanos transformados
em pedras vegetais bichos coisas
Um novo estágio seria que os entes já transformados
falassem um dialeto coisal, larval,
pedral, etc.
Nasceria uma linguagem madruguenta, adâmica,
edênica, inaugural -Que os poetas aprenderiam
- desde que voltassem às crianças que foram
As rãs que foram
As pedras que foram.
Para voltar à infância, os poetas precisariam também de
reaprender a errar
a língua.
Mas esse é um convite à ignorância? A enfiar o idioma
nos mosquitos?
Seria uma demência peregrina.

IX

Eu sou o medo da lucidez
Choveu na palavra onde eu estava.
Eu via a natureza como quem a veste.
Eu me fechava com espumas.
Formigas vesúvias dormiam por baixo de trampas.
Peguei umas idéias com as mãos - como a peixes.
Nem era muito que eu me arrumasse por versos.
Aquele arame do horizonte
Que separava o morro do céu estava rubro.
Um rengo estacionou entre duas frases.
Uma descor
Quase uma ilação do branco.
Tinha um palor atormentado a hora.
O pato dejetava liquidamente ali.

MANOEL DE BARROS

Coitas e Coitos em Razão
Discursos sobre pecado e confissão

Sumário

RESUMO	15
ABSTRACT	17
INTRODUÇÃO	19

Capítulo I

HISTÓRIAS CRUZADAS	25
--------------------------	-----------

Capítulo II

“AMAI-VOS UNS AOS OUTROS”	71
---------------------------------	-----------

Capítulo III

NIETZSCHE, BAKHTIN E FOUCAULT NO BANQUETE DE PLATÃO	123
---	------------

BIBLIOGRAFIA	183
---------------------------	------------

ANEXO	198
--------------------	------------

Resumo

Podemos voltar vários olhares para a Idade Média, no entanto, somente um deles é o que aqui será apresentado. Partindo do conceito bakhtiniano da dialogia, essa dissertação discute sobre como os discursos sobre o sexo, o pecado e a mulher foram se constituindo no ocidente ao longo da história, desde a Grécia antiga, até o século XII, quando ressurgiram os textos clássicos e uma nova forma de amor foi inventada: o *amor cortês*. Para tanto, aqui é analisado o *Tratado do Amor Cortês* de André Capelão, clérigo da corte de Champagne, que condensa os vários discursos sobre o sexo e as mulheres, a eles respondendo, polemizando ou pactuando, fornecendo aos discursos que o sucederam um novo discurso com o qual polemizar ou pactuar. Para que conseguisse entender, de fato, quais são os sentidos que podemos atribuir a esse tratado, sem que ignore que ele foi escrito por um homem que respondia a seu tempo, foram narradas aqui várias histórias de vida que, aliadas aos discursos que as constituíram, nos fornecem uma imagem muito mais nítida daquela época que nos escapa pelo tempo que dela nos separamos. Nesse afã, entramos em contato com os discursos da filosofia grega que criaram um novo mundo, sustentado na razão, que extirpava de si o prazer; discursos esses que legavam ao homem o *cuidado de si*, de sua vida, de sua alma e de seu corpo. Vemos também como esses discursos são compactuados pela Igreja que os transforma aos seus desígnios e assume para si o *cuidado de si* dos homens, criando técnicas e saberes para exercer seu poder que foi consolidado, por fim, com a confissão obrigatória e com a criação do Santo Ofício.

PALAVRAS-CHAVE:

1 – ANÁLISE DO DISCURSO. 2 – DIALOGISMO. 3 – AMOR CORTÊS.

Abstract

One is able to turn several different views backwards to the Middle Ages, here, however, we chose only one to be presented. Bearing in mind the Bakhtinian concept of dialogism, this dissertation discusses how the discourses about sex, sin, and women have been built in the west throughout the History, from the ancient Greece to the twelfth century, when the classical texts returned and a new way of loving was reinvented: the *courtly love*. To do it so, it is here analyzed the *The Art of Courtly Love* by Andreas Capellanus, a clergyman of the court of champagne. This book condenses several discourses about sex and women, responding to them either bringing controversies or supporting. To be able to fully understand, which are the senses one can attribute to this treaty, without overlooking the fact that it was written by a man who responded to his time, there has been narrated a variety of life stories. These stories, together with the discourses that constituted them, helped us to overcome the gap of time that separates us from them, giving us a much neater image of such period. With this purpose, we went through the Greek philosophy discourses. The new world created by them was sustained by reason, eliminating personal pleasure; these discourses bore the idea of self-caring. Men would take care of their lives, souls and bodies. We can notice how these discourses are supported by the church, that transforms them according to its wishes and interests/rules. The church assumes, then, the role of assisting men's self-caring, by creating techniques and knowledge to execute its power, which was consolidated, at last, with the compulsory confession and with the creation of the Inquisition.

Introdução

Na literatura, prefácios e introduções têm como função atrasar a leitura do livro. Na ciência, introduções servem para iniciar uma discussão, bem como apresentá-la, resumí-la, discutir uma teoria ou alfinetar outra ou alguém.

Chardel de Laclos, em *Les Liaisons Dangereuses*, escreve dois prefácios paradoxais para embustear o seu leitor e estimulá-lo a ler seu livro. Lingüistas, em geral, engalanam suas introduções de tal modo que só leitores entendidos se aventuram em suas divagações. Essa introdução tem os dois objetivos.

Este texto não é científico. Portanto feche estas páginas se já tiver o coração endurecido. Mas este texto também não é literário - feche estas páginas se esperava por um momento de escapismo desse mundo sem esperança.

Por que afirmar que não é científico? Reformulando a pergunta: o que é ciência? No caso, o leitor deve ter encontrado este texto abandonado em uma prateleira de biblioteca. Provavelmente ele estará escondido entre centenas de outros textos tagarelas que falam sobre as vogais, sobre a função do “que” em algum dialeto remoto, sobre a fala da criança e do afásico, sobre os importantes nomes de placas e cidades. Todos esses outros textos têm uma introdução (certamente diferente dessa), capítulos que falam da teoria com resumos, exemplos, citações, dados, análises e explicações que culminam com uma conclusão. Isso podem esperar desse texto, mas em outra ordem e em outro grau. Aqui também há uma teoria, dados, análises e hipóteses. Mas há também histórias, narrações, poesias, chistes e comentários jocosos. Aqui também a teoria pode não ser considerada teoria, pois ela se reduz a menos de dez páginas e pode ser reduzida a um simples conceito: o dialogismo bakhtiniano.

Para tentar persuadir mais leitores afirmo: este texto não é bakhtiniano. Ele usa conceitos de Bakhtin, mas também de outros. Parece que estudos bakhtinianos são um caso à parte da lingüística, como se fossem tolerados por ser um mero exotismo. Destaco os caminhos (tortuosos) que a análise do discurso tomou no Brasil confundindo-se com a

Análise do Discurso de tradição francesa, a AD. Tomemos como exemplo o 53º GEL onde as sessões de comunicações individuais e simpósios foram divididos em áreas e dentre elas destacamos a Análise do Discurso, Análise Crítica do Discurso, Análise do Discurso e... alguma formação discursiva, Discurso e Ideologia, Discurso e História, Estudos da Interação e Estudos Bakhtinianos. Interessante e misteriosa essa divisão que pressupõe especificidades, mas que também instaura certos limites nas áreas do conhecimento. Temos a Análise do Discurso e suas ramificações, o discurso e suas relações, e os estudos de *alguma coisa* que são os chamados “puxadinhos teóricos”, as “reflexões apendiculares”, e as “artimanhas” daqueles que não fazem Análise do Discurso pois optam por falar sobre ela.

Aqui trabalho com discurso, mas não com Análise do Discurso. Se fosse analista do discurso escreveria um trabalho científico sobre o discurso religioso, científico, político, educacional, ideológico. Mas aqui, como um pouco de tudo é dito, não iria funcionar essa análise. No entanto sei que tudo que direi de forma simples poderia ser dito, por outras teorias, de uma forma supostamente bem mais rebuscada e cheia de labirintos que lutam para esquecer suas origens e para hermetizar, politizar e estruturalizar os discursos e a língua. Portanto, vale ainda perguntar: quem tem medo de Mikhail Bakhtin? E mais: quem entende, de verdade, o que Foucault diz? Não é esse texto que trará a resposta ou fórmula mágica para a “aplicação” das teorias bakhtinianas e foucaultianas. A discussão aqui é outra e remonta outros objetivos.

Durante a graduação em Letras, na *Universidade Estadual de Campinas*, incitado por um professor, comecei a me interessar por um fenômeno específico dos discursos: o discurso do sedutor com finalidade sexual/amorosa. Iniciei então, sob a orientação do prof. dr. Jonas de Araújo Romualdo, uma pesquisa de iniciação científica que tinha por objetivo a *Análise do Discurso do Sedutor*. Procurando um corpus de análise, resolvi buscar as supostas origens de nossa sedução contemporânea e fui levado até o século XII pelas páginas de “O Amor e o Ocidente” de Denis de Rougemont. Desde então histórias medievais passaram a acompanhar toda minha trajetória acadêmica. O curioso é que, se olharmos para a Idade Média, veremos que nós ainda somos quase os mesmos, sob um olhar específico: ojerizamos a morte, tememos a Deus, procuramos não pecar, ainda

louvamos a castidade, condenamos práticas sexuais “não convencionais”, acreditamos no amor.

O papa João Paulo II, por exemplo, teve que viver num tempo de radicais transformações em todos os âmbitos da sociedade. Desde a discussão sobre células-tronco até a polêmica do casamento homossexual, podíamos encontrar a igreja sempre resoluta, sustentando a defesa de seus dogmas, proibindo algumas práticas legitimadas pela ciência como o uso de camisinha e pílulas. Por essas escolhas que o pontificado de João Paulo II foi considerado conservador, afinal, a Igreja aparentemente se recusou a uma modernização.

Depois que o cardeal Joseph Ratzinger foi eleito o novo papa, agora Bento XVI, assumiu o legado de seu antecessor e tornou-se alvo das críticas da mídia internacional. Ratzinger era considerado o “guardião da fé” de João Paulo II. Para tanto, foi nomeado chefe da *Congregação para a Doutrina da Fé*, órgão que substituiu o Santo Ofício em 1981, e lá foi responsável pelo combate a qualquer iniciativa de mudança na Igreja que possibilitasse sua abertura à modernidade. Combateu a *Teologia da Libertação*, a adaptação do catolicismo às religiões orientais, os anticoncepcionais, casamento de padres, ordenação de mulheres e homossexualismo. Manteve com mão de ferro os dogmas da Igreja, considerando que ela é um pequeno barco que deve navegar contra a corrente das mudanças do mundo para que a fé não naufrague nessas águas revoltas.

Annorum decursu Concilii Documenta hodierni temporis haud amiserunt vim; immo eorum doctrina pro novis Ecclesiae praesentisque societatis globalizatae, ut aiunt, postulationibus admodum evadit apta. (Bento XVI, 2005)¹

A sociedade, por sua vez, esperava que o novo papa fosse aquele que mudasse o rumo da fé adaptando a Igreja aos novos tempos. Mas, quando a votação foi terminada, os noticiários pareciam muito mais estar desapontados do que radiantes com o novo papado, tanto que uma das consolações da mídia veio sustentada na idade do papa:

“aos 78 anos, ele se tornou o papa mais velho eleito nos últimos cem anos e há grandes chances que tenha um pontificado curto. (...) Para saber se a espera servirá para tornar a igreja mais flexível nas questões internas e externas, o mundo terá de esperar outra vez pela fumaça branca.” (Moraes, 2005: 25)

¹ Com o passar dos anos os documentos conciliares não perderam atualidade; pelo contrário, seus ensinamentos se revelam particularmente pertinentes em relação com as novas instâncias da Igreja e da sociedade atual globalizada.

No entanto, esse mesmo mundo moderno que lamentou a escolha de Bento XVI e seu conservadorismo, é o mundo que presenciou igrejas superlotadas, fazendo hora-extra só para poder dar conta do enorme contingente de fiéis que queriam se confessar depois do primeiro pronunciamento do papa que, como manda a tradição, proferiu a bênção URBI ET ORBI, que tem efeito de indulgência plenária a todos os católicos, isto é, todos aqueles que se confessassem teriam o perdão de todos os seus pecados.

É aqui que se instaura o nosso problema: por que é que esse mesmo mundo em que a ciência já se estabeleceu como fundamento para a obtenção de qualquer conhecimento, ainda acredita que algumas palavras, ditas por uma determinada pessoa, em um determinado momento, podem perdoar todos os pecados? Séculos se passaram; Galileu, Darwin, Nietzsche, Freud e a ovelha Dolly enterraram Deus. Mas continuamos iguais. Talvez porque alguns discursos ainda sejam perpetuados, talvez porque não inventamos uma forma melhor para vivermos. O fato é que a Idade Média e o século XII, especificamente, despertam muita curiosidade.

No século XII, segundo Rougemont, surge o amor que hoje achamos que conhecemos. Surgem os trovadores, as cortes de Amor, os burgos, as Cruzadas. No fim desse século, um clérigo, capelão da corte de Marie, condessa de Champagne, chamado André, escreveu um tratado intitulado: *De Amore*, traduzido geralmente como *Tratado do Amor Cortês*. Os historiadores e os literatos consideram que este tratado é uma compilação das regras dessa nova forma de amar. Consideram ainda que este tratado influenciou várias obras literárias posteriores. Todos estão certos, a não ser por um pequeno problema: o Tratado é composto por três livros: o *primeiro* ensina como conseguir o amor, o *segundo* como manter esse amor e o *terceiro* condena o amor.

Ao lermos o Tratado, percebemos que, depois de gastar muita tinta ensinando detalhadamente o que é, como conseguir, e como manter o amor, André, em poucas páginas, mostra como tudo o que ensinara era condenável e poderia fazer com que os homens incorressem em pecado. Temos, à primeira impressão, um texto incoerente ou esquizofrênico. Mas nem sempre as primeiras impressões são as preferíveis. Por isso foi feita essa dissertação, dentre outros objetivos menores: ENTENDER POR QUE O *TRATADO DO AMOR CORTÊS* ELOGIA E CONDENA O AMOR. Objetivo simples, teoria simples.

No *primeiro capítulo* é apresentado o autor do Tratado, André Capelão, e seu contexto. Nesse capítulo é desenvolvido um percurso histórico que tenta entender como vão se construindo os códigos morais e sociais da Igreja e da nobreza medieval.

No *segundo capítulo* são analisados os dois primeiros livros do Tratado. Nele verificamos a quais discursos anteriores e contemporâneos eles se relacionam, e como se dá essa relação.

No *terceiro capítulo*, voltamos à Grécia para entender o terceiro livro do Tratado. Nele verificamos a importância de uma prática fundamental para os antigos e os medievais: *o cuidado de si* - assim como o fez Foucault n'A *História da Sexualidade*.

Para acompanhar as teorias de Bakhtin, utilizo também as idéias de Foucault e Nietzsche. Suas teorias não são parecidas e talvez nem se complementem, mas também não podemos dizer que excluem uma a outra. Poderiam mesmo ser comensais do mesmo banquete, sem que um colocasse cicuta no cálice do outro, pois todos eles conseguiram olhar para o passado e refletir como ele interfere, de fato, no nosso presente, quer seja através de discursos, de práticas ou de restrições.

É lícito destacar ainda que várias fontes foram consultadas, em diversas línguas, para entendermos o Tratado. Privilegiaram-se os textos em sua língua original. No caso dos textos escritos em latim, quando necessário, foram transcritos como no original e apresentam uma tradução, retirada de algum livro ou feita por mim, na nota de rodapé. Caso não seja necessária a apresentação do texto em latim, ele já virá traduzido, com a indicação do tradutor. O critério para determinar a necessidade do texto transcrito em latim, é originado da imprescindibilidade de discutir qualquer dúvida na tradução, de comparar dois textos ou quando for mister comentar sobre os vários sentidos de uma palavra ou expressão. No entanto, por motivos econômicos, sociais, históricos e etc., não tive acesso a vários textos em sua língua original e tive que trabalhar com alguma tradução já feita por outrem. Nesse caso, foi apresentado somente o texto já traduzido. Os demais textos, escritos em línguas modernas, não foram traduzidos, como é o caso de textos em francês, espanhol e inglês.

Convém também destacar, para os leitores lingüistas, que os dados históricos aqui registrados foram retirados de livros reconhecidos da história, de preferência dos medievalistas mais respeitados, como Duby, Le Goff, Ariès, Schmitt e Bloch. Quanto a isso

não é necessária muita preocupação, que os dados não são frutos de uma imaginação fértil demais.

Por fim, vale confessar que esta introdução foi feita depois do texto escrito e por isso ela é tão sucinta: fruto de cansaço e de falta do que dizer. Vamos ao primeiro capítulo.

Capítulo V – histórias cruzadas

PERGUNTAS DE UM TRABALHADOR QUE LÊ

Quem construiu a Tebas de sete portas?
 Nos livros estão nomes de reis.
 Arrastaram eles os blocos de pedra?
 E a Babilônia várias vezes destruída –
 Quem a reconstruiu tantas vezes? Em que casas
 Da Lima dourada moravam os construtores?
 Para onde foram os pedreiros, na noite em que
 A Muralha da China ficou pronta?
 A grande Roma está cheia de arcos do triunfo.
 Quem os ergueu? Sobre quem
 Triunfaram os Césares? A decantada Bizâncio
 Tinha somente palácios para os seus habitantes? Mesmo
 Na lendária Atlântida
 Os que se afogavam gritaram por seus escravos
 Na noite em que o mar a tragou.

O jovem Alexandre conquistou a Índia.
 Sozinho?
 César bateu os gauleses.
 Não levava sequer um cozinheiro?
 Filipe da Espanha chorou, quando sua Armada
 Naufragou. Ninguém mais chorou?
 Frederico II venceu a Guerra dos Sete Anos
 Quem venceu além dele?

Cada página uma vitória.
 Quem cozinhou o banquete?
 A cada dez anos um grande homem.
 Quem pagava a conta?

Tantas histórias.
 Tantas questões.²

Imaginemos.

ANDRÉ, o capelão, vivia na corte de Marie de Champagne, num tempo que nos é estranho. Um tempo de trovadores, cruzados e homens com orelha de elefante³. Sabemos que André fora um clérigo da corte mais ilustrada de seu tempo e, praticamente, não sabemos nada mais, a não ser alguns registros administrativos esparsos. Pode ser que tenha

² Brecht, 1986: 167

³ No tímpano central da Catedral de Maria Madalena em Vézelay, encontramos esculturas de raças pagãs, dentre elas os homens com orelha de elefante.

sido íntimo de Marie de Champagne e seu marido Henrique, o Liberal. Mas pode ser também que não. O fato é que nunca teremos acesso a evidências irrefutáveis que poderão nos desenhar a vida de André. Para termos minimamente a idéia de quem ele foi, e por que foi o que foi, é lícito olharmos para este capelão como Ginzburg olhou para o seu moleiro friulano, pois assim, através de indícios, podemos ir desvelando aos poucos todo este passado que nos foge sempre que achamos que o entendemos.

“Menocchio está inserido numa tênue, sinuosa, porém muito nítida linha de desenvolvimento que chega até nós: podemos dizer que Menocchio é nosso antepassado, mas é também um fragmento perdido, que nos alcançou por acaso, de um mundo obscuro, opaco, o qual só através de um gesto arbitrário podemos incorporar à nossa história. Essa cultura foi destruída. Respeitar o resíduo de indecifrabibilidade que há nela e que resiste a qualquer análise não significa ceder ao fascínio idiota do exótico e do incompreensível. Significa apenas levar em consideração uma mutilação histórica da qual, em certo sentido, nós mesmos somos vítimas.” Ginzburg (1987:31)

Mas aqui há uma grande dificuldade: o trabalho de Ginzburg se mostrou possível pela existência de uma longa documentação do Santo Ofício que constituía o processo contra Menocchio, ainda conservada na Cúria Episcopal da cidade de Udine. Foi através desses documentos, e outros, que Ginzburg pôde redescobrir um pouco de um homem e de uma história. Não é esse o caso desta dissertação que é escrita num precário contexto de pesquisa brasileiro; e também não há praticamente nada mais sobre André Capelão além do que já foi dito aqui em um parágrafo, a não ser o seu livro *De Amore*.

Não é por camaradagem que Ginzburg, na introdução d’*O Queijo e os Vermes*, cita Bakhtin e Foucault. E não é por acaso que todo este trabalho será sustentado em suas teorias.

É em seu texto mais antigo, *Para um Filosofia do Ato*, que Bakhtin nos dá a primeira alternativa para encararmos André, pois lá encontramos a gênese de seus principais conceitos “no puro calor da descoberta”.

Para começarmos a discussão, vale o primeiro parágrafo desse livro, incompleto por causa do estado degradado da obra original.

“A intuição estética é incapaz de apreender a real eventicidade do evento único, porque suas imagens ou configurações são objetivadas, isto é, com relação ao seu conteúdo, elas estão situadas do lado de fora do devir único real – elas não participam dele.” (p. 19)

A nossa discussão se inicia com Bakhtin quando ele começa a questionar a cisão entre a objetivação e a sensibilização de um evento. Um evento único – único porque irrepetível – não se esgota através da objetivação de seu conteúdo: por mais que toda abstração produzida dentro de nosso sistema cultural se condense em sua análise, ele nunca pode ser entendido em toda a sua realidade histórica. O produto dessa atividade de objetivação só pode ser estético, visto que trabalha com a noção de acabamento.

Todo evento é considerado um evento se temos a noção de sua completude, de seu início e de seu fim. Um evento em processo só pode ser analisado dentro dos limites do que já aconteceu. O que está por vir, irreal até que aconteça, é constituído somente por suposições, também objetivadas, em busca de um acabamento para o evento. Mas, o que essa objetivação lega à marginalidade de suas atividades, é o processo: a eventicidade do ato enquanto este acontece. Assim, esse ato, ao ser objetivado, se faz incompleto porque ignora a realidade do ato, ignora sua existência como processo, como experiência.

Creio que estes termos, ao se repetirem tanto, precisam muito mais de exemplos que de jogos de palavras. Imaginemos Abelardo no instante em que escreve uma de suas cartas a Heloísa – voltarei a este assunto mais tarde. Podemos pegar a sua carta, analisá-la utilizando todo o complexo sistema de conhecimentos produzido por nossa cultura e tentarmos entender todo o seu conteúdo, todos os sentidos e os porquês. No entanto, se todo evento apresenta uma cisão entre objetivação e sensibilização, estaremos ignorando uma parte desse evento, marginalizado porque não estritamente racional, que é a experiência do próprio Abelardo, tudo aquilo que se fez sentir dentro daquele homem, único, naquele momento também único, naquele lugar, com aquela pena na mão, padecendo ainda das dores que lhe foram perpetradas por culpa de seu amor.

Aparentemente esta teoria de Bakhtin causa muito mais problemas que o paradigma indiciário de Ginzburg para esta pesquisa. Mas a cisão de eventos em dois mundos distintos e incomunicáveis: o mundo da cultura (da objetivação) e o mundo da vida (da sensibilização), não é fato consumado.

“Cada pensamento meu, junto com o seu conteúdo, é um ato ou ação que realizo – meu próprio ato ou ação individualmente responsável. É um de todos aqueles atos que fazem da minha vida única inteira um realizar ininterrupto de atos. Porque minha vida inteira como um todo pode ser considerada um complexo ato ou ação singular que realizo: eu realizo, isto é, executo atos, com toda a minha vida, e cada ato particular e experiência vivida é um momento constituinte da

minha vida – parte da contínua realização de atos. Como um ato executado, um dado pensamento forma um todo integral: tanto seu conteúdo-sentido quanto o fato de sua presença na minha consciência real – a consciência de um ser humano perfeitamente determinado – em um tempo particular e em circunstâncias particulares, isto é, toda a historicidade concreta de sua realização – ambos os momentos (momento do conteúdo-sentido e o momento histórico-individual) são unitários e indivisíveis na avaliação desse pensamento como minha ação ou ato responsável.” (p. 21)

Se a vida dos homens é a sucessão de atos únicos e irrepitíveis, todos eles envolvendo dois mundos: o da vida e da cultura, essa mesma vida é, por si, única e irrepitível e todos os atos que a compõem, devem ser considerados em sua completude: conteúdo-sentido, porque toda ação ou ato é uma ação ou ato responsável: e aqui um problema de tradução se coloca. Responsabilidade pode ser também traduzida por responsabilidade, enfatizando assim o radical da palavra que vem de *responder*. Assim, podemos dizer que todo ato ou ação é sustentado na responsabilidade, na resposta a alguma coisa, algo ou alguém; e também é resposta e pergunta para futuros novos atos na cadeia infinita das ações.

A análise da vida, se limitada aos limites da cultura, do mundo teórico, não pode ser responsável. O mundo da cultura é sustentado em uma abstração que necessita de uma não-existência de sujeitos. Todos idênticos: um todo significante que representa uma categoria: homem. O ser da vida é muito mais complexo que o ser da cultura, mas se torna irrelevante justamente porque sua grande diferença não pode ser determinada racionalmente através de conceitos universais.

“As ciências exatas são uma forma monológica de conhecimento: o intelecto contempla uma coisa e pronuncia-se sobre ela. Há um único sujeito: aquele que pratica o ato de cognição (de contemplação) e fala (pronuncia-se). Diante dele, há a *coisa muda*. Qualquer objeto do conhecimento (incluindo o homem) pode ser percebido e conhecido a título de coisa. Mas o sujeito como tal não pode ser percebido e estudado a título de coisa porque, como sujeito, não pode, permanecendo sujeito, ficar mudo; conseqüentemente, o conhecimento que se tem dele só pode ser dialógico.” (Bakhtin, 2000: 403)

No entanto, um mundo que se limite à vida, à experiência única e irrepitível, é um mundo que é, simplesmente, o que acontece. Um mundo onde não há noção do por-vir, mas somente do agora. A possibilidade de convergência entre esse dois mundos, como já começou a se esboçar, se dá através da responsabilidade.

O mundo da cultura criou para si, como conceito, um sujeito teórico, a priori, que dá conta dos homens da realidade. Limitar os homens a essa visão é privá-los de liberdade, de um outro futuro. Bakhtin cita uma característica da “filosofia da vida contemporânea”, que é a estetização da vida: contemplar o outro como modelo. Mas não o outro que é um sujeito teórico, abstrato, mas um outro em comunhão com a realidade: um outro real em essência. É dessa contemplação que se deriva a identificação e a projeção do por-vir.

Se os homens fossem personagens, seria possível, através do autor, da cultura, termos noção de toda sua completude, de seu acabamento estético. Poderia olhar do lado de fora dele e objetivar sua vida, transformada em abstração analisada. Mas com homens do mundo real, que existem e sentem e vivem, não podemos ter a noção de seu acabamento e nem objetivarmos toda essa vida: o homem está sempre incompleto porque sempre em transformação. E mais, não há autores que justifiquem seus atos ou ações: todo homem é fadado a ser o eterno responsável por seus próprios atos, isto é: todo homem tem que responder por seus atos.

Mas como entrarmos de fato nesse ato, considerando a experiência e a cultura que nele existem? Através da responsabilidade. Todo ato pressupõe uma resposta a um outro sujeito e de um outro terceiro sujeito⁴: sujeitos que estão fora dos limites da vida do homem único, sujeitos transgredientes, sujeito exotópicos.

Todo ato que pratico em minha unicidade depende necessariamente de um outro para o qual respondo, pelo qual me realizo, pelo qual me vejo fora de mim.

“Minha unicidade, como necessariamente não coincidente com nada que não seja eu, sempre possibilita minha própria ação única e insubstituível com relação a tudo que não seja eu. Que eu, do meu lugar único no Ser, simplesmente veja e conheça um outro, que eu não o esqueça, que para mim, também, ele exista – isso é algo que apenas eu posso fazer por ele no dado momento em todo o Ser: esta é a ação que faz o ser dele mais completo, a ação que é absolutamente proveitosa e nova, e que só é possível por mim (...) – onde eu assumo a responsabilidade pela minha própria unicidade, pelo meu próprio ser.” (p. 59s)

Assim, para eu ser o que sou, é necessário o outro, aquele que me olha de fora de mim e me dá a noção de minha incompletude. Esse outro, por sua vez, também conta

⁴ Todo ato meu que pratico como resposta ao outro pressupõe também a resposta de outro, e esse outro pode ser o mesmo que me suscitou a responder, visto que é ele mais a minha resposta, é ele em transformação.

com meu olhar exotópico que dá a ele a noção de sua incompletude e do seu por-vir. Assim, é respondendo ao outro que realizo meus atos: ao outro que me dá a visão do mundo da cultura e da vida. E a mim, sujeito inacabado, cabe uma busca pela estetização de minha vida ancorada também no outro: eu tento meu acabamento na contemplação do outro, pela visão do que considero como meu acabamento. Sempre há uma resposta, qual uma trabalhosa tapeçaria em que os fios dependem um do outro para construir o acabamento estético que só pode ser vislumbrado no todo, na completude.

“Eu me conheço e chego a ser eu mesmo só ao me manifestar para o outro, através do outro e com a ajuda do outro. Os atos mais importantes que constituem a autoconsciência se determinam por relação a outra consciência... E todo o interno não se basta por si mesmo, está voltado para o exterior, está dialogizado, cada vivência interna chega a colocar-se sobre a fronteira, se encontra com o outro, e neste intenso encontro está toda a sua essência... O mesmo ser do homem, tanto interior como exterior, representa uma comunicação profunda. Ser significa comunicar-se.” (Bakhtin, *apud* Freitas, 2001: 181)

O dialogismo como alternativa para esta pesquisa se faz necessário para entendermos quem foi André Capelão, mas, mais importante, para entendermos a quem ele respondeu, com quem travou diálogo e quem, posteriormente, dialogou com ele para se constituir. Assim, a alteridade e a responsabilidade aqui discutida vem intrinsecamente ligada à enunciação. É através do Tratado de André que tentarei entender um pouco sobre quem ele foi e por que foi o que foi. Mas é também através de outros discursos, de outras vidas que chegaremos ao nosso objetivo. A resposta ao outro, o dialogismo não é exclusividade da língua falada ou escrita num contato direto entre locutor e interlocutor. Nós vamos encontrar André respondendo a Ovídio, a Salomão, a pedreiros de seu tempo, a reis e rainhas, a romances e cantigas. E é toda essa trama de discursos, essa cadeia, que é a matéria desses capítulos.

“Qualquer enunciação, por mais significativa e completa que seja, constitui apenas uma fração de uma corrente de comunicação verbal ininterrupta (...). Um importante problema decorre daí: o estudo das relações entre a interação concreta e a situação extralingüística – não só a situação imediata, mas também, através dela, o contexto social mais amplo. (...) A comunicação verbal não poderá jamais ser compreendida e explicada fora desse vínculo com a situação concreta.” (Bakhtin, 2002: 124)

Daí podemos mostrar como um capelão de uma corte na França medieval ainda incita respostas na nossa cultura tropical moderna. Aqueles discursos de André e de seu tempo permanecem vivos até hoje, mesmo que nós nem saibamos disso, porque agora podem fazer parte do mundo da cultura, visto que já teve um acabamento, uma completude que, por mais que tenha continuado, já era outra coisa.

É lícito que agora eu tente redesenhar um pouco o contexto de André, o século XII, para que nós possamos entender com quais discursos ele dialogava. Faz-se necessária essa contextualização visto que estamos falando de uma época completamente diversa da nossa e, por isso, temos que evitar cair no erro freqüente de anacronismo ao olharmos para o passado somente com olhos do presente. Volto ao século XII e aos séculos anteriores tentando entender também quais são os discursos que circulam nessas épocas, porque circulam e porque sujeitam homens a serem o que foram. Mas, para falarmos da sociedade medieval, profundamente dominada pela Igreja, temos que discutir principalmente a Bíblia⁵, e, dentre os temas, a Criação do Mundo..

Resultante da transcrição do oral para o escrito, encontramos no Gênese a condensação em uma só versão de diversas tradições orais judaicas. Com isso, a criação do mundo passou a apresentar não uma, mas duas criações do homem e da mulher em dois episódios incompatíveis entre si.

Na primeira, conhecida como versão sacerdotal⁶:

“Et creavit Deus hominem ad imaginem suam: ad imaginem Dei creavit illum, masculinum et feminam creavit eos. Benedixitque illis Deus et ait crescite et multiplicamini et replete terram et subicite eam et dominamini piscibus maris et volatilibus caeli et universis animantibus quae moventur super terram”⁷ (Gn, 1, 27s)

Encontramos homem e mulher sendo criados simultaneamente, os dois designados pelo mesmo nome: *hominem*, os dois criados à imagem de Deus, mas feitos em dois gêneros: macho e fêmea. Esta simultaneidade garante que nenhuma hierarquia seja

⁵ As traduções da Bíblia aqui apresentadas são de João Ferreira, versão on-line. Cf. bibliografia.

⁶ Utilizo aqui a Vulgata (cf. bibliografia: Bíblia Sagrada – Vulgata), a versão da Bíblia lida na Idade Média. As citações em latim e/ou na língua original só serão feitas em caso de problemas de sentido na/da tradução. Qualquer destaque quanto a esses problemas será feito no corpo do texto.

⁷ “E Deus criou o Homem à Sua imagem; à imagem de Deus Ele os criou; homem e mulher Ele os criou. Deus os abençoou dizendo: ‘Sede fecundos e multiplicai-vos, enchei a terra e submetei-a’”

instaurada, igualando os sexos. No entanto, no capítulo seguinte do Gênese, a mulher é criada novamente, agora na chamada versão jeovista:

“formavit igitur Dominus Deus hominem de limo terrae et inspiravit in faciem eius spiraculum vitae et factus est homo in animam viventem (...) dixit quoque Dominus Deus non est bonum esse hominem solum faciamus ei adiutorium similem sui (...) inmisit ergo Dominus Deus soporem in Adam cumque obdormisset tulit unam de costis eius et replevit carnem pro ea et aedificavit Dominus Deus costam quam tulerat de Adam in mulierem et adduxit eam ad Adam dixitque Adam hoc nunc os ex ossibus meis et caro de carne mea haec vocabitur virago quoniam de viro sumpta est”⁸(Gn, 2:7,18, 21-23)

Nas partes suprimidas desse excerto, encontramos Deus criando o Éden e levando os animais até o homem, Adão, para que este os nomeasse no ato lingüístico principal da história cristã. Só depois disso que a mulher é criada, depois do nome e das coisas; e mais: criada para ser um *adiutorium*, uma auxiliar do homem e das coisas do mundo, estabelecendo assim uma hierarquia que a colocava na base da hierarquia do Paraíso. Seu nome é *Virago*, aquela que veio do *vir*, do homem: uma parte de Adão. Não é nem nomeada, é um homem incompleto, parcial. É só depois que eles provam do pecado original – aliás por culpa da Virago, que Adão a nomeia: “et vocavit Adam nomen uxoris suae Hava eo quod mater esset cunctorum viventium”⁹ (Gn, 3: 20).

Creio que não teremos muitos problemas em verificarmos qual das versões se cristalizou em nossa cultura e qual é a mais adequada para manter a mulher subjugada ao homem. Mas ainda assim persiste a incompatibilidade: afinal a mulher é criada simultaneamente ao homem ou é somente uma parte dele? Temos um dos primeiros problemas de sentido do mundo cristão. Coube aos padres apologistas, os responsáveis pela consolidação da doutrina cristã, olharem para esta incoerência e proporem leituras que amenizassem ou dissipassem os problemas de sentido.

SÃO PAULO, na primeira epístola aos Coríntios, escreveu que “vir quidem non debet velare caput quoniam imago et gloria est Dei mulier autem gloria viri est non enim

⁸ “Javé Deus plasmou o homem, pó da terra, insuflou em suas narinas um sopro de vida, e o homem se tornou um ser vivo. (...) Javé Deus disse: ‘Não é bom que o homem esteja só. Vou fazer-lhe um auxiliar que lhe convenha.’ (...) Então Javé Deus fez cair sobre o homem um sono profundo, e este adormeceu. Tirou-lhe uma costela e fechou de novo a carne em seu lugar. Da costela que tirou do homem, Javé Deus edificou uma mulher e a apresentou ao homem. O homem exclamou: ‘Destá vez, sim! É osso de meus ossos, e carne de minha carne! Esta se chamará Mulher, isto é, a humana, porque do homem foi tirada”

⁹ E deu o nome de Eva a sua mulher, por ser a mãe de todos os seres humanos.

vir ex muliere est sed mulier ex viro etenim non est creatus vir propter mulierem sed mulier propter virum ideo debet mulier potestatem habere supra caput propter angelos”¹⁰ (I Co, 11, 7-10). Filiando-se à segunda criação do homem, São Paulo, a respeito da hierarquia entre homem-mulher, deixa claro o papel adjuntório do sexo feminino, submisso ao homem, no caso, o marido.

“mulieres viris suis subditae sint sicut Domino quoniam vir caput est mulieris sicut Christus caput est ecclesiae ipse salvator corporis sed ut ecclesia subiecta est Christo ita et mulieres viris suis in omnibus viri diligite uxores sicut et Christus dilexit ecclesiam et se ipsum tradidit pro ea ut illam sanctificaret mundans lavacro aquae in verbo ut exhiberet ipse sibi gloriosam ecclesiam non habentem maculam aut rugam aut aliquid eiusmodi sed ut sit sancta et immaculata ita et viri debent diligere uxores suas ut corpora sua qui suam uxorem diligit se ipsum diligit nemo enim unquam carnem suam odio habuit sed nutrit et fovet eam sicut et Christus ecclesiam quia membra sumus corporis eius de carne eius et de ossibus eius propter hoc relinquet homo patrem et matrem suam et adhaerebit uxori suae et erunt duo in carne una”¹¹ (Ef, 5: 22-31)

No primeiro século **FÍLON JUDEU** escreveu: “Não é bom que qualquer homem esteja sozinho. Pois há duas raças de homens, uma feita segundo a Imagem, e outra moldada de terra. (...) O adjuntório está associado ao segundo homem. Para começar, o adjuntório é um ser criado, pois está dito” (Judeu, *apud*: Bloch, 1995: 33). **GRACIANO**, contemporâneo de André Capelão implementa esta lógica: “Não foi por nada que a mulher foi criada, nem da mesma matéria da qual foi criado Adão, mas da costela de Adão. (...) Porque Deus não criou no começo um homem e uma mulher, nem dois homens, nem duas mulheres; mas primeiro o homem, e então a mulher a partir dele (...). É natural que as

¹⁰ “o homem não deve cobrir a cabeça; porque ele é a imagem e o reflexo de Deus; a mulher, no entanto, é o reflexo do homem. Porque o homem não foi tirado da mulher, mas a mulher do homem. Nem o homem foi criado para a mulher, mas a mulher para o homem. Por isso a mulher deve usar na cabeça o sinal de sua dependência, por causa dos anjos.”

¹¹ “As mulheres sejam submissas ao seu próprio marido, como ao Senhor; porque o marido é a cabeça da mulher, como também Cristo é a cabeça da igreja, sendo este mesmo o Salvador do corpo. Como, porém a igreja está sujeita a Cristo, assim também as mulheres sejam em tudo submissas ao seu marido. Marido, amai vossa mulher, como também Cristo amou a igreja e a si mesmo se entregou por ela, para que a santificasse, tendo-a purificado com a lavagem de água pela palavra, para apresentar a si mesmo igreja gloriosa, sem mácula, nem ruga, nem coisa semelhante, porém santa e sem defeito. Assim também os maridos devem amar a sua mulher, como a seu próprio corpo. Quem ama a esposa, a si próprio ama. Porque ninguém jamais odiou a própria carne, antes a alimenta e dela cuida, como também Cristo o faz à Igreja; porque somos membros do seu corpo. Eis porque deixará o homem a seu pai e a sua mãe, e se unirá à sua mulher, e se tornarão os dois uma só carne.”

mulheres sirvam os homens, como os filhos os pais, porque é justo que o ser inferior sirva o superior”. (Graciano, *apud*: Idem, *ibidem*).

A interpretação que se consolida é a de que o homem foi criado por Deus, à “sua imagem e semelhança”, logo é uma parte desse Ser, é constituído por uma *Essência* que comporta em si, em sua unicidade, a multiplicidade: o masculino e o feminino – criação sacerdotal. A mulher, no entanto, é o primeiro ser que não foi criado a partir do Criador, nem à sua imagem ou semelhança. Ela foi criada do homem, para o homem, e dele é um subproduto, uma parte de sua inteireza: é o *corpo*, a *matéria*. Assim, o homem se relaciona à alma, à essência; a mulher ao corpo e à matéria.

“O homem é forma ou mente, e a mulher, imagem degradada de sua segunda natureza, é relegada à esfera da matéria. (...) A mulher é um caso-limite do homem, e, como no pensamento platônico, ela permanece presa pela matéria, pela carne e o desejo. ‘Porque a base desta beleza corporal’, escreve Crisóstomo, ‘nada é além de fleuma, e sangue, e humor, e bílis, e o fluido do sangue pisado’”. (Bloch, 1995: 36)

Essa distinção homem/alma e mulher/matéria, faz parte de um princípio medieval que concebia o mundo a partir de hierarquias. A saber: uma sociedade estruturada em relações vassálicas transpõe essa classificação a tudo: gênero, classes (para usar um anacronismo), idade, enfim, uma sociedade estruturada em polaridades. E não eram somente os homens ou a Igreja que propunham essa hierarquia. Homens, mulheres, velhos, clérigos, leigos, todos partilhavam da mesma visão de mundo. “A mulher é fraca, ela vê no homem o que pode lhe dar força, da mesma maneira que a lua recebe sua força do sol. É por isto que ela é submissa ao homem, e deve estar sempre pronta a servi-lo”, diz **HILDENGARDA DE BINGEN** (*apud*: Klapisch-Zuber, 2002: 137) no século XII.

No século V Santo Agostinho propõe que a primeira criação do homem refere-se a um “homem interior”, isto é, a alma que possuiu a essência de *masculus* e *feminam*. A segunda criação é a criação da carne, da matéria. O homem é criado do barro e nele se dá a unidade corpo/alma: outro problema que os primeiros cristãos tiveram que resolver.

Foram os padres apologistas tiveram que se esforçar para justificar o uso da filosofia platônica, argumentando com São Justino que Deus criou os homens, mas os homens só tiveram conhecimento de sua verdade com Cristo, logo, os que vieram antes não tiveram culpa de terem se apegado ao paganismo. Exemplo disso é a confissão do próprio

São Justino quando de sua conversão ao cristianismo: “A inteligência das coisas corpóreas me cativava ao mais alto grau; a contemplação das Idéias dava asas a meu espírito, de modo que, após pouco tempo, acreditei ter-me tornado um sábio; fui mesmo tolo o bastante para esperar que ia imediatamente ver Deus, pois é esse o objetivo da filosofia de Platão”. (S. Justino, *apud* Gilson, 1998: 4)

O alexandrino **ORÍGENES**, por volta do século III, acreditava que Deus, o Verbo, produziu ele mesmo outros verbos e esses verbos eram almas que tinham o livre-arbítrio para fazerem o que bem entendessem. Enquanto umas voltavam-se ao Pai, outras se desviavam do caminho e ficavam aprisionadas em corpos, mas, através de seu esforço, da ajuda de Cristo e de sua purificação dos vícios, reabilitam-se, voltando ao Pai. Caso resolvessem ignorar a Deus, poderiam assim degenerar e acabar por serem aprisionadas mesmo em corpos de animais.

SÃO GREGÓRIO DE NISSA, no século IV, depois do Concílio de Nicéia que põe fim às dúvidas quanto à Trindade e a Unidade de Deus, parte do princípio que a alma é que é a animadora do corpo, nela encontramos a vida e a razão: o Verbo. Essas almas não pré-existem: elas são criadas junto ao corpo e dele nunca podem ser separadas; elas estão desde sempre no gérmen que possibilita o surgimento dos homens. Se então o homem é uma parte do Verbo, quando cometeu o pecado no Éden, acabou por corromper a sua imagem fiel ao criador, tornando-se irreconhecível. Preferiu o corpóreo ao divino e tornou-se mortal. Como se tudo isso fosse plano divino, a criação de sexos opostos foi a garantia de perpetuação da espécie e de sua ruína. São Gregório acredita que se não fosse o pecado original: os homens no paraíso poderiam se reproduzir de maneira espiritual, como os anjos. A salvação é restaurar a relação com Deus através de Cristo, da purificação da carne.

Mas esse problema ainda não se resolve. **NEMÉSIO**, bispo de Émeso, por volta de 400, diz que “Platão não quer que o animal seja feito de uma alma e de um corpo, mas que seja uma alma que usa um corpo, por assim dizer, como se fosse uma roupa. No entanto, há nisso também um inconveniente: como a alma pode constituir uma só coisa com seu corpo? Non enim est unum vestis cum vestito: a roupa não é um só com quem a veste” (Nemésio, *apud* idem, p. 76). O padre cartaginense **TERTULIANO**, no século III, ao dissertar sobre as almas e o pecado original,

“admite que a propagação das almas na espécie humana se faz, desde Adão, por transmissão dos pais aos filhos, quando da concepção. A alma é, aliás, esse

homem interior de que fala São Paulo e de que o homem exterior, ou o corpo, é o invólucro. Ela forma, pois, um ser completamente constituído. (...) Já que a alma é um galho destacado da alma pai, a herança dos caracteres se explica facilmente, tanto para o bem como para o mal. É assim que o pecado original se transmitiu de pais a filhos, desde Adão, ao mesmo tempo que se propagava e se multiplicava a alma do primeiro homem. Mas o homem foi feito à imagem de Deus, e essa semelhança divina também se transmitiu por via de geração. Por conseguinte, ela ainda existe em nós, e é por isso que se pode dizer, em certo sentido, que a alma de todo homem é naturalmente uma alma cristã.” (Gilson, 2001: 108s)

Seguindo a lógica de Tertuliano, o único homem que não nasceu com o pecado original foi Cristo, feito também, qual Adão, pelo próprio Deus. No entanto, todas as almas são almas cristãs, até mesmo a dos pagãos: isso lhes justifica o fato de Platão ser cristão antes mesmo de Cristo. Daí também a necessidade do batismo, para limpar e inocentar a criança do pecado que lhe constitui, o pecado adâmico. **ARNÓBIO**, de Sicca, nos finais do século III, acredita ainda que os homens são apenas animais e que sua alma, neles aprisionada, desce do céu aos corpos e se esquece de todos os conhecimentos divinos. Daí a necessidade de buscar a sabedoria, de aprender através dos ensinamentos de Cristo como chegar até ao Pai novamente. A mesma tese do esquecimento da alma podemos encontrar nos textos de Macróbio, quando propõe que, ao se precipitar num corpo, passando pelas esferas celestes, a alma vai perdendo: “em Saturno, o raciocínio e a inteligência; em Júpiter, a força de agir; em Marte, a coragem; no Sol, a aptidão de sentir e a formar opiniões; em Vênus, os desejos; em Mercúrio, a aptidão a exprimir o que concebe; na Lua, enfim, o poder de crescer e alimentar” (Gilson, 1998: 131).

SANTO AGOSTINHO, longe de revelar a Verdade a respeito da alma-corpo para os Cristãos, é o primeiro que discute profundamente essas questões, propondo para os que o sucederam, as discussões e respostas que se consolidaram na Igreja.

Se o homem foi criado por Deus com o privilégio de ser feito à imagem dele, foi criado para ser bom. Não é o espírito ou carne, mas as duas coisas em uma só que compõem o homem, as duas feitas à sua imagem divina, à sua perfeição.

“Altogether these two are both good; both the Spirit is a good, but a good capable of change, which yet could not be made save by a Good incapable of change, by Whom was created every good, whether small or great”. (Agostinho, c: 501)

A alma e o corpo não são ligados pelo pecado e em nenhum momento na obra agostiniana um dos dois tem um efeito negativo. O pecado se encontra no homem a partir do momento que ele desobedeceu as ordens divinas no Éden e a partir daí caiu na desgraça da mortalidade. Desde então o objetivo do homem é se afastar do pecado, de sua ruína. Para isto, cita São Paulo:

“dico autem spiritu ambulate et desiderium carnis non perficietis caro enim concupiscit adversus spiritum spiritus autem adversus carnem haec enim invicem adversantur ut non quaecumque vultis illa faciatis quod si spiritu ducimini non estis sub lege manifesta autem sunt opera carnis quae sunt fornicatio immunditia luxuria idolorum servitus veneficia inimicitiae contentiones aemulationes irae rixae dissensiones sectae invidiae homicidia ebrietates comestiones et his similia quae praedico vobis sicut praedixi quoniam qui talia agunt regnum Dei non consequentur”¹² (Ga, 5: 16-21)

Não devemos, segundo Agostinho, penalizar uma das partes do homem por todas as faltas que o levam ao pecado. Em *A Cidade de Deus*, ao comentar a passagem acima, se pergunta “for who does not see that idolatries, witchcrafts, hatreds, variance, emulations, wrath, strife, heresies, envyings, are vices rather of the soul than the flesh?” (Agostinho, b: 378). Alma e corpo não são ruins: o Pecado Original consistiu da desobediência, mas da desobediência do corpo que, ao invés de ser regido pela alma, desejou regê-la. “A alma é uma substância racional criada para reger a um corpo” (Agostinho, *apud* Schmitt, 2002b: 254). Essa inversão faz com que a alma aos poucos não se reconheça como alma e se confunda com o corpo, com a carne, rendendo-se aos seus prazeres.

“Enquanto a concupiscência leva-a [vontade] em direção aos corpos, como se fossem eles seu centro de gravidade, a caridade leva-a a gravitar em direção a Deus para aderir a ele, desfrutá-lo e encontrar nele sua beatitude.” (Gilson, 1998: 156)

É interessante notar que não é o corpo que é a causa do pecado, mas a vontade do corpo, chamada inicialmente de *concupiscentia carnis*, que depois de Santo Agostinho

¹² “Digo, porém: andai no Espírito e jamais satisfazeis à concupiscência da carne. Porque a carne milita contra o Espírito, e o Espírito, contra a carne, porque são opostos entre si; para que não façais o que, porventura, seja do vosso querer. Mas, se sois guiados pelo Espírito, não estais sob a lei. Ora, as obras da carne são conhecidas e são: prostituição, impureza, lascívia, idolatria, feitiçarias, inimizades, porfias, ciúmes, iras, discórdias, dissensões, facções, invejas, bebedices, glotonarias e coisas semelhantes a estas, a respeito das quais eu vos declaro, como já, outrora, vos preveni, que não herdarão o reino de Deus os que tais coisas praticam.”

vai se confundir com o próprio Pecado Original. É necessário então disciplinar este corpo, educá-lo nos princípios rígidos cristãos para que essa concupiscência não tome conta da alma racional.

Até aqui podemos notar que dois grandes temas começam a se esboçar: (i) a mulher inferior ao homem, a ele submissa e, por ser inferior, mais afeita ao pecado; (ii) a carne, que é avessa ao espírito, pode corrompê-lo se não for regida por ele, fazendo com que o homem se renda também aos pecados.

Se voltarmos acima, veremos que já foi dito que o homem, na sociedade medieval, é sempre relacionado à alma e a mulher ao corpo. Não é à toa que a mulher será a responsável pelo despertar de qualquer desejo sexual, da luxúria, e tornar-se-á o principal mote de pecados.

ISIDORO DE SEVILHA, em suas Etimologias, nos dá uma descrição

“*de capite ad calcem* do homem: os membros e os órgãos principais parecem somente numa frase, duas ou três no máximo, o tempo de serem definidos na sua função. (...) As palavras reservadas para definir a mulher servem unicamente para evocar a sua função principal: até sua fraqueza física, garantia da submissão ao homem, favorece a procriação. Esta adequação e esta redução a uma função permitem a todos os teólogos detractores da mulher fazerem economia de uma reflexão sobre a sua psicologia, considerando-a como uma força inquietante, como um corpo que escapa aos domínios do espírito, como um ser governado pelos seus órgãos, e em particular pelos seus órgãos sexuais.” (Thomasset, 1990: 65)

As mulheres são as responsáveis pela queda do Paraíso. Foram elas que se renderam à carne, pela sua debilidade física natural, advinda de sua incompletude e imperfeição, fazendo com que seu espírito racional ficasse à mercê de seus prazeres. Foram elas que incutiram no homem o desejo de prazer. Alcoviteiras, estão sempre à procura de luxúria. Por isso são elas as responsáveis pelo castigo dado ao homem de se tornar mortal e é ela a responsável pela perpetuação da espécie, através da mesma carne pecaminosa que causou a ruína dos homens.

“Este sexo envenenou o nosso primeiro pai, que era também o seu marido e pai, estrangulou João Batista, entregou o corajoso Sansão à morte. De certa maneira, também, matou o Salvador, porque, se a sua falta o não tivesse exigido, o nosso Salvador não teria tido necessidade de morrer. Desgraçado sexo em que não há temor, nem bondade, nem amizade e que é mais de temer quando é amado do que quando é odiado”. (Vandoma, *apud* Dalarun, 1990: 34)

Difunde-se, a partir dessa visão do feminino, tópicos sobre a mulher que se cristalizam na sociedade medieval: tagarelas, ardilosas, sedutoras – quais sereias, qual Eva convencendo Adão a provar do pecado; causam desordem e confusão na vida dos homens: “se uma mulher for bela, logo achará amantes; se for feia, é fácil ser licenciosa. É difícil guardar o que muitos desejam; é maçante ter o que ninguém acha que vale a pena possuir.”¹³ Ou ainda, o mesmo mote: “Uma mulher bonita é rápida em inspirar amor; as paixões de uma feia se acendem facilmente. O que muitos amam é difícil proteger; o que ninguém quer ter é humilhante possuir.”¹⁴

Duby nos relata as idéias de **ÉTIENNE DE FOUGÈRES**, um capelão da corte real de Henrique II, o Plantageneta, que depois se tornaria o bispo de Rennes, sobre as mulheres, sobre seus três vícios maiores.

No primeiro vício, eram legados às mulheres os males advindos da intervenção humana nos desígnios divinos. Elas se utilizavam de práticas artificiais para alterar, para enganar, para entorpecer o homem para que este satisfizesse toda sua luxúria. As mulheres eram acusadas de utilizarem artificios das vestimentas, jóias, maquiagens, para enganar o homem. Corrompiam a perfeição do corpo à imagem de Deus para transformá-lo em um brinquedo do demônio.

“Invenção tornada necessária pelo pecado, o vestuário faz retroceder o homem numa inversão do processo de criação. As peles com as quais Adão e Eva vestiram a sua nudez eram um sinal exterior de uma nova bestialidade que diminuía a sua semelhança ao Deus que os tinha criado à sua imagem. ‘Deinde processum est ad lanam; deinde ad stercora verminum, i. e., ad sericum; deinde ad pannum deauratum; demum ad lapides preciosos’.”¹⁵ (Hughes, 1990: 194)

SÃO JERÔNIMO, contando a vida de sua contemporânea Santa Paula, relata um episódio em que a Santa, justificando seu choro contínuo, dizia que

“É preciso desfigurar este rosto que tantas vezes pinteí de vermelho, branco e negro contra o mandamento de Deus. É preciso afligir este corpo que conheceu tantas delícias, é preciso compensar os risos e as alegrias de tanto tempo por lágrimas contínuas, a delicadeza da roupa branca e a magnificência de ricos tecidos de seda pela aspereza do cilício”. (S. Jerônimo, *apud* Varazze, 2003: 211)

¹³ S. Jerônimo, *apud* Bloch, 1995: 37

¹⁴ João de Salisbury, *apud* Idem, *ibidem*.

¹⁵ Tradução do trecho em latim, na nota de rodapé da mesma página: “Depois passou-se à lã, em seguida aos dejectos dos vermes, isto é, à seda, depois aos tecidos de ouro e finalmente às pedras preciosas”.

Além dos artifícios estéticos, a mulher ainda era responsável pela preparação de poções, feitiços, bruxarias que enganavam e corrompiam os homens, cegavam suas almas e incitavam os desejos de sua carne. Aliás, esta idéia da mulher com o poder de enfeitiçar surpreende quando verificamos que na Idade Média, com os saberes médicos restritos a alguns clérigos, são elas encarregadas de cuidar dos corpos na vida cotidiana, passando de geração para geração os saberes de um tipo de medicina que retirava da natureza as fontes de cura de diversos males. “Sua importância numérica exata nos escapa, de forma que é muito difícil traçar uma clara linha de demarcação entre as práticas e os saberes inerentes à vida comum das mulheres e a especialização mais efetiva de algumas delas na arte de curar” (Pouchelle, 2002: 159)

Mesmo uma mulher da Igreja, santa **HILDEGARDA DE BINGEN**, se dedicava ao estudo das pedras e dos vegetais como agentes terapêuticos. E é o domínio desses saberes que faz com que as mulheres se tornem seres místicos, manipuladores da natureza. Acreditava-se que o hálito da mulher exalava os mesmos odores de seu sexo, enfeitiçando o homem através de sua boca; que seus fluidos poderiam curar doentes e famintos ou causar a morte de outros. O mês-truo e um suposto sêmen feminino fizeram parte do centro de vários estudos que buscavam entender a mulher: este corpo estranho que quase não é filho de Deus.

O segundo vício da mulher era seu caráter hostil, que tende a desobedecer, a ignorar ordens, ignorar a tutela, naturalmente estabelecida, de um macho. Eva foi a primeira, pois desobedeceu a Deus e ainda corrompeu seu esposo, legando à suas herdeiras as mesmas características pecaminosas.

Por último, as mulheres são luxuriosas. Seu desejo carnal é forte demais para que sua carne fraca possa suportar. Por conta disso ludibriam homens, arrumam amantes, desobedecem a ordem de Deus. Nunca se contentam e nem fazem distinção de nível social ou gênero. Afoitas, enfrentam qualquer obstáculo para satisfazer seu prazer, até mesmo de elementos alheios à natureza, quando fabricam máquinas de um tamanho, grossura e forma desejada para fornicar consigo mesmas ou com outras mulheres para satisfazer o desejo que as atormenta.

Para não estender tanto esses parágrafos misógenos, repetindo o quanto as mulheres causam pecado, vale a pena discutir, de fato, qual a função de todas essas definições, de todas essas faltas. Mas, o que é pecado?

No célebre sonho, relatado em sua Epístola 22, São Jerônimo conta como costumava se deleitar com a leitura dos grandes autores pagãos, considerando os textos bíblicos incultos e rudes. Depois de uma intensa febre, ele é arrebatado “cum subito raptus in spiritu ad tribunal Iudicis pertrahor”¹⁶ Então é interrogado se era cristão. Ele responde que sim mas logo é acusado: “mentiris, ait, ciceronianus es, non christianus!”¹⁷. Assim, devolvido ao seu corpo, apresenta no ombro manchas azuladas e azuis. Daí em diante promete nunca mais ler as letras latinas e dedica-se ao estudo das sagradas escrituras. Podemos notar que o desvio da conduta cristã faz com que a alma de Jerônimo seja julgada nos céus e a carne sofra moléstias como punição.

Com Jerônimo e com os exemplos de punições que se repetem nas histórias de santos e cristãos, encontramos o pecado relacionado não só com o afastamento de Deus. Aquele que peca não é simplesmente aquele que tem o espírito voltado para a carne, longe do Pai. Aquele que peca é também punido, pode sofrer as conseqüências de seus atos. Deus não é somente um pai que lamenta o afastamento de seus filhos – opção de seu livre arbítrio; Deus é agora o pai que pune os filhos que decidem não mais seguir os seus desígnios.

É com **SÃO GREGÓRIO MAGNO**, no século VI, que teremos uma definição clara sobre o pecado: sobre suas causas, mas principalmente sobre suas conseqüências.

Não é só no dia do Juízo Final que os homens pagarão os seus pecados, como acreditavam os primeiros cristãos. Até esse dia, aqueles que cometeram faltas na vida terrena, sofrerão, até o fim, suplícios no Inferno. Para Gregório Magno, existia uma *geena inferior* do Inferno, onde se encontravam os “completamente maus” de Santo Agostinho, e uma *geena superior*, onde, por meio de purgações e suplícios, os pecadores poderiam espiar seus pecados e ascender ao Paraíso.

¹⁶ “Subitamente é raptado em espírito e levado à força ao tribunal do Juiz.” Tradução minha.

¹⁷ “Mentes, respondeu, não és cristão, és ciceroniano!” Tradução minha.

Antes dessa noção de Inferno, existia um lugar para onde os mortos iam esperar o Juízo Final, chamado *refrigerium*, um lugar bem ameno, se comparado ao Inferno. Lá a alma esperava até seu julgamento enquanto seus parentes honravam seus restos mortais.

Gregório Magno relata a aventura de um soldado que, morto pela peste, desce aos infernos e lá ele encontra:

“Pedro, mordomo do palácio episcopal que morrera há quatro anos, achava-se mergulhado nos locais mais horrorosos do rio, amarrado e oprimido por uma grande massa de ferro. Perguntando porque ele estava assim, foi lhe dito que quando o mordomo recebia ordem de punir alguém, ele o fazia mais por desejo de crueldade do que por obediência. O soldado viu ainda um certo padre estrangeiro que, chegando àquela ponte, atravessa-a com tanta segurança quanto a que embaixo tinha vivido com sinceridade. Na mesma ponte o soldado reconheceu o ilustre Stefano (...). Quando ele [o padre] quis atravessar a ponte, seu pé escorregou e, com a metade do corpo projetada para fora da ponte, ele foi agarrado pelas coxas por homens horrorosos surgidos do rio enquanto outros homens, brancos e muitos belos, o puxavam para o alto pelos braços.” (Morás, 2001: 112)

Gregório Magno, conhecedor da vida desse padre Stefano, que outrora também presenciara os suplícios do Inferno quando morrera por engano, interpreta a cena, mostrando que quando o padre era puxado para cima, o era por conta de suas boas obras através das esmolas; quando era puxado para baixo, era por conta de ter se rendido aos vícios da carne. Logo, como esse padre já soubera o que poderia passar, provavelmente cairia da ponte, porque continuou nos seus pecados. Assim, Gregório Magno “é o introdutor da correlação entre as faltas cometidas nessa vida e as punições recebidas na outra em termos de noção claramente expressa.” (Morás, Idem, *ibidem*).

Esse universo bipolar: Céu – Inferno, persiste até a metade do século XII, quando é criada a noção do Purgatório. Lá seria um estágio intermediário entre céu e inferno que desapareceria no dia do Juízo Final. Para sair do Purgatório, o Cristão deveria ter cometido apenas pecados “veniais” (que pudessem ser espiados), caso contrário iriam direto para o Inferno; dependia dos sufrágios dos vivos e, por fim, do pagamento de indulgências: fonte de lucro e “calcanhar de Aquiles” da Igreja.

Então, todo aquele que se voltasse à carne, à luxúria, tinha também que se preocupar com as penas que sofreria, inevitavelmente, depois da morte. Tinha que levar

uma vida casta muito mais por medo do que por livre arbítrio. É nesse sentido que as mulheres eram demonizadas: eram aquelas que provocavam as penas do além.

Conhecedores dos males que as mulheres podiam lhes fazer, gerações de padres dedicam-se a desenvolver técnicas para escapar deste *cupiditas*: o desejo que tentava prender às coisas terrestres, ao corpo e à carne, o espírito. Para isso, tratam de conceber uma maneira muito diferente de *amar*, de projetar seus desejos para o alto e sublime céu: a *caritas*.

“Somos carne. Deus se fez carne e a reabilitou. Ela constitui o fundo sobre o qual toda a espiritualidade se erige. Depois, subindo o degrau o homem chega a amar a Deus. Mas, de início, de modo egoísta, ‘para si próprio’, para apropriar-se dele. Elevando-se mais, ele chega a amar Deus por Deus, e esse é o passo decisivo, pois, como o afirma São João em sua Primeira Epístola, Deus é *caritas*, portanto, também Deus dá. Assim se abre a última etapa: o homem como que aspirando pelo amor de Deus, esquece-se totalmente, funde-se no objeto de seu desejo. Tem acesso, então, ao amor ‘verdadeiro’, que já não tem causa, que abolida pela cobiça, não espera recompensa. Seu fruto é ele próprio. ‘Amo porque amo, amo por amar.’” (Duby, 2001: 125)

Convém investigarmos melhor o que é *caritas*. Na *Primeira Epístola de São João*, encontramos as mesmas discussões que já foram feitas:

“nolite diligere mundum neque ea quae in mundo sunt si quis diligit mundum non est *caritas* Patris in eo quoniam omne quod est in mundo concupiscentia carnis et concupiscentia oculorum est et superbia vitae quae non est ex Patre sed ex mundo est et mundus transit et concupiscentia eius qui autem facit voluntatem Dei manet in aeternum.”¹⁸ (1Jo, 2: 15-17)

SÃO JOÃO nos mostra como o amor verdadeiro, o amor cristão, *caritas*, é aquele amor oposto ao que deseja o desejo do corpo, da mundanidade. A *caritas* é o amor que se volta aos céus em busca de Deus. O Deus de *caritas*:

“videte qualem caritatem dedit nobis Pater ut filii Dei nominemur et sumus propter hoc mundus non novit nos quia non novit eum carissimi nunc filii Dei sumus et nondum apparuit quid erimus scimus quoniam cum apparuerit similes ei erimus quoniam videbimus eum sicuti est.”¹⁹ (1Jo, 3: 1s)

¹⁸ Não ameis o mundo, nem o que há no mundo. Se alguém ama o mundo, o amor do Pai não está nele.

Porque tudo o que há no mundo, a concupiscência da carne, a concupiscência dos olhos e a soberba da vida, não vem do Pai, mas sim do mundo.

¹⁹ Vede que grande amor nos tem concedido o Pai: que fôssemos chamados filhos de Deus; e nós o somos. Por isso o mundo não nos conhece; porque não conheceu a ele. Amados, agora somos filhos de Deus, e ainda não é manifesto o que havemos de ser. Mas sabemos que, quando ele se manifestar, seremos semelhantes a ele; porque assim como é, o veremos.

É a caritas que faz com que os homens sejam filhos de Deus; um Deus que quer que seu amor nos tome de tal forma que possamos uma dia parecer a ele semelhantes: iguais a Deus: à sua imagem e semelhança. Esse é o amor da igualdade, o amor que rompe com hierarquias e faz com que os homens sejam todos filhos do Pai, todos irmãos.

“in hoc cognovimus caritatem quoniam ille pro nobis animam suam posuit et nos debemus pro fratribus animas ponere qui habuerit substantiam mundi et viderit fratrem suum necesse habere et clausit viscera sua ab eo quomodo caritas Dei manet in eo filioli non diligamus verbo nec lingua sed opere et veritate.”²⁰ (1Jo, 3: 16-18)

Segundo João, esta caritas é o amor que fez com que a *anima*, o espírito de Deus, se fizesse carne na forma do Filho. Deus nos deu sua alma para ser igual a nós. Todos os homens, se homens de Deus, devem seguir o princípio básico da caritas: doar-se ao outro, pois o outro é um igual. E esse doar tem de ser verdadeiro, com uma intenção verdadeira, ou não será caritas, mas uma mentira, um ardil do Maligno. A caritas se baseia na verdadeira intenção do ato, não na sua aparência.

Para recebermos essa caritas, nós que nascemos marcados pelo pecado original, temos que nos unir à divindade através do batismo, pois só ele pode erradicar nossa culpa e nos direcionar à Cristo, à redenção, àquele que nasceu sem a mácula do pecado original. No século VI o batismo deveria ser apadrinhado por outros que não os pais que legaram ao filho o pecado. Os novos padrinhos são os pais sem mácula que, juntamente com o padre, a água e o Espírito Santo, vão dar à criança todo o amor de Deus e de todos. E para manter esse amor vivo, o homem deve viver numa sociedade pensada dentro de uma fraternidade ligada pelas almas, pelo espírito cristão.

Nessa sociedade perfeita, onde todos são iguais, importa muito menos os laços sociais advindos da carne que do espírito. Não são as linhagens que estruturam as hierarquias sociais, mas a caritas: o amor gratuito que não implica parentesco sanguíneo.

Podemos relacionar à caritas o surgimento de uma nova cavalaria a partir do século XI. Quando o feudalismo começava a se consolidar, o cavaleiro era considerado,

²⁰ Nisto conhecemos o amor: que Cristo deu a sua vida por nós; e nós devemos dar a vida pelos irmãos. Quem, pois, tiver bens do mundo, e, vendo o seu irmão necessitando, lhe fechar o seu coração, como permanece nele o amor de Deus? Filhinhos, não amemos de palavra, nem de língua, mas por obras e em verdade.

antes de tudo, um bom guerreiro, aquele “profissional da guerra” que através das armas defendia a morada de seu senhor. Assim, uma suposta ética cavaleiresca estava subordinada aos laços feudais, à proteção e troca de favores.

No entanto, depois de 1095, quando o papa Urbano II convocou a primeira Cruzada, parece que a cavalaria passou a tomar outra forma. Aquele cavaleiro que tinha o objetivo de proteger as terras de seu suserano, parece buscar mais do que realizar suas obrigações de vassalo: passa a seguir uma conduta, uma busca por ser um cavaleiro perfeito, aquele que buscava defender os fracos e manter-se puro, dentro da fé, como um modelo de conduta propagandístico da Igreja. (Cf. Cardini, 1989)

“Da necessidade de se defender os territórios conquistados, de defender os peregrinos, assistir aos fracos e doentes, tornar, por assim dizer, ‘permanente’ a mobilização que possibilitava a Cruzada, nasceram as ordens monástico-militares (ou religiosas-militares, religiosas-cavaleirescas), que, em muitos aspectos, se podem considerar como o produto mais característico (...) do desejo dos reformadores eclesiásticos de subordinação da cavalaria aos seus programas (...)” (Cardini, 1989: 63)

Surgem as ordens religiosa-militares, como a dos Templários, dos Hospitalários, de Santa Maria, em que cavaleiros lutam por um objetivo sagrado, quer seja aniquilar pagãos, quer seja proteger lugares santos, unidos agora não por laços criados pelo homem, mas por Deus. É a caritas que os une, o amor por Deus e pelo próximo, que os leva optar por uma vida beata; um monge-guerreiro que combate com armas o mal representado pelos infiéis e heréticos. Chrétien de Troyes, no *Lancelot*, nos dá a definição de cavalaria pela boca da Dama do Lago:

“Chevaliers ne fu mie fais a gas ne establis, et non pas por che qu’il fuissent au commencement plus gentil homme ne plus haut de lignage li un de l’autre, car d’un peire et d’un meire deschendirent toute gent, mais quant envie et covoitise commencha a croistre el monde et forche commencha a vaintre droiture, a chele eure estoient encore pareil, et un et autre, de lignage et de gentilleche. Et quant li foible ne porent plus souffrir ne endurer encontre les fors, si establirent desor aus garans et desfendeors por garantir lês foibles et les posibles et tenir selonc droiture et por garantir les foibles et les paisibles et tenir selonc droiture et por les fors bouter ariere des tors qu’il faisoit et des outrages.” (Trois *apud* Marchello-Nizia, 1996: 144)²¹

²¹ Os cavaleiros não foram criados inconsequentemente, nem por causa de sua nobreza de origem ou de seu nascimento mais ilustre que o dos homens comuns, pois a humanidade descende de um pai e de uma mãe únicos. Mas, quando a inveja e a cobiça cresceram no mundo e a força elevou-se acima do direito, nessa época os homens ainda eram iguais em linhagem e em nobreza. Mas, quando os fracos não puderam mais

É legado o dever de restaurar um mundo de caritas às ordens cavaleirescas, àquele monge-cavaleiro que luta, mas que é o modelo de cristão. Aquele que abdica de uma vida de prazeres para viver no amor de Deus. No entanto, essa generalização sobre a cavalaria pode parecer deveras precipitada e certamente o é, visto que reduz por demais o fenômeno cavaleiresco. Mas isso é proposital. Adiante voltaremos aos cavaleiros, mas por enquanto, vale trabalharmos com este cavaleiro continente.

Esse tipo de sociedade naturalmente desvaloriza o casamento e a consangüinidade, valorizando as fraternidades, comunidades e confrarias, onde homens se juntam por amor, gratuitamente, pelo outro.

“A desvalorização do casamento, característica de uma das raras, senão da única sociedade que prega a todos o modelo do celibato e que libera os homens da obrigação social de garantir uma descendência; a imposição de uma forte exogamia, que restringe o papel estruturador da aliança; o controle progressivamente afirmado e reconhecido da instituição eclesiástica sobre o funcionamento do parentesco, controle legitimado, entre outras coisas, por um conjunto de representações que não permitem conceber a filiação e aliança fora da intervenção divina.” (Guerreau-Jalambert, 2002: 332)

Voltando à nossa discussão, temos uma sociedade em que o desejo da carne é pecado, desejo que é incitado pelas mulheres, demoníacas, que não controlam sua volúpia. Essa sociedade valoriza o amor espiritual, fraternal e desvaloriza laços que se baseiam na carne, no mundo: descrê no casamento. Temos aqui um problema que nos remete à perpetuação da espécie: em que momento o sexo, a carne não é proibida? A Igreja teve que dar conta desse dilema e, como sempre, deu.

Santo Agostinho, analisando a queda do paraíso, se pergunta se Adão tinha, de fato, necessidade de um ajudante, um adjuntório. E que adjuntório seria esse, para quê? Se fosse para explorar o Éden, para plantar, caçar, pescar ou mesmo conversar, seria consenso que um homem certamente seria mais útil. Mas, como o próprio Deus revela: “crescite et multiplicamini”. Dois homens não poderiam se multiplicar nem se Deus quisesse. Assim, a ajuda da mulher é para povoar a terra, para dar filhos ao homem e ser a ele submetida. Mas

aceitar nem suportar as vexações dos fortes, eles estabeleceram, para se proteger, fiadores e defensores, de modo a garantir a paz e a justiça e a pôr fim aos males e ultrajes de que eram vítimas. (Tradução da autora)

se o homem deve se multiplicar, e essa multiplicação envolve a carne, como podemos desenvolver o espírito?

Como já foi dito, a hierarquia sempre se estabelece. Não há como negar a primazia do espiritual sobre o carnal; assim como não há como negar a primazia do celibato e do masculino. No entanto, antes do embate entre masculino x feminino, encontramos o sexo como principal regulador de condutas, no topo de qualquer hierarquia dessa sociedade. A recusa do sexo e da carne eram pregadas a ambos os sexos. Mas raramente, segundo a Igreja, as mulheres mantinham sua continência: sua carne era frágil, seu temperamento fluido.

Antes de responder a pergunta feita acima, é lícito discutirmos sobre as noções de parentesco e linhagem, para que a discussão se torne mais estruturada e visível. Enquanto o parentesco é uma noção mais geral, incluindo padrinhos, parentes distantes e advindos de casamentos; a linhagem designa o núcleo familiar, de filiações unilineares. O parentesco uma vez estruturado e acordado, é indissolúvel, pois faz parte de complexas estratégias de afirmação e reprodução dos elementos de dominação e riqueza da nobreza medieval. Assim, o parentesco configura-se muito mais pelo seu caráter político do que sentimental.

Voltando novamente à primeira mãe, reencontramos a sua segunda criação, sua origem da costela de Adão. Deus não fez a mulher do barro também para que ela fosse ao homem submissa, mas também para mostrar que, se homem se separasse de seu adjuntório, seria ele também incompleto, pois não teria junto de si sua costela transformada em mulher. Os dois se unem pela carne para mostrar que essa união deve ser indissolúvel e pura, qual a caritas. A mulher, se se separa do homem, não é nada, pois só é, se ajudante do homem, criado por Deus. O casamento deve ser, portanto, indissolúvel e também fora dos laços de sua parentela. “quam ob rem relinquet homo patrem suum et matrem et adhaerebit uxori suae et erunt duo in carne una”²² (Gn, 2: 24). É fora de sua família que o homem vai achar seu adjuntório e constituir sua nova família. Além disso, o casamento de consangüíneos

“origina indivíduos deficientes dos quais [a família] se desfaz, principalmente os colocando nos mosteiros como o de Andrés, onde em meados do século XII o novo abade encontrará um ‘bando disforme’, de ‘mancos, paralíticos, caolhos, cegos, manetas, quase todos nobres de nascimento’”. (Génicot, 2002: 282)

²² Portanto deixará o homem a seu pai e a sua mãe, e unirá-se à sua mulher, e serão uma só carne

Mas fora da família, na busca de uma ajudante, a caritas é legada a outro plano. Para essas negociações entre linhagens desenvolveu-se uma prática proibitiva de casamentos quando há certos graus de consangüinidade. É típico de sociedades arcaicas a proibição do incesto, mas tal proibição, quando expandida, adquire um caráter político:

“No plano da consangüinidade, o limite do 7º grau canônico, enunciado desde a época carolíngia, equivale a proibir a união matrimonial com qualquer consangüíneo até o 14º grau romano; proibições desconhecidas na época romana foram feitas aos aliados, primeiro ao irmão ou à irmã do cônjuge falecido, em seguida a todos os aliados no limite do 7º grau canônico, em virtude do princípio da unidade da carne dos esposos que possibilita assimilar seus respectivos parentes; enfim, o parentesco batismal gera, a partir do século VII, proibições entre padrinhos e afilhados, entre padrinhos e pai e mãe dos afilhados (os compadres), entre afilhado e filhos dos padrinhos. No século XII, o conjunto destas proibições atinge sua máxima extensão e complexidade, prescrevendo na prática o casamento com qualquer consangüíneo conhecido e também com um grande número de agregados e parentes espirituais.” (Guerreau-Jalabert, 2002: 327)

Até mesmo a caritas, como base de um parentesco espiritual, é utilizada para justificar uma remodelação de parentesco. No entanto, ao mesmo tempo que poderia haver a necessidade de novos parentes, havia a preocupação na manutenção da herança dentro da linhagem. A família agnática²³ feudal é estruturada em torno de homens que são os responsáveis pelas funções militares e econômicas. O casamento dos homens adquire contornos interessantes quando surge a necessidade da família buscar uma esposa adequada para seus filhos, geralmente o varão; que ela fosse superior ou igual a ele, para que a herança pudesse ser mantida a salvo dentro de sua linhagem. É somente depois de um longo acordo, da avaliação da honradez dos noivos e dotes da noiva, que o casamento poderia ser consentido e os noivos poderiam se casar. Mas esse imperativo da manutenção da herança tinha por outro lado o alargamento da concorrência e ódio entre irmãos em busca dos direitos da primogenitura, como veremos adiante, com os filhos de Henrique II da Inglaterra.

Quanto às mulheres, é lícito salientar que o nascimento de crianças do sexo feminino nas famílias antes era motivo de desolação do que de alegria. Ao contrário da

²³ que tem o sexo masculino como base para a definição de parentesco.

preocupação com o casamento dos filhos homens, o casamento das mulheres admitia contornos políticos, mas não aquele em que se tenta ganhar vantagens ou assegurá-las, mas aqueles obrigatórios, indispensáveis num sistema feudal, vassálico: a mulher era concedida como uma recompensa por serviços prestados. Cedendo as mulheres a vassallos, a inferiores na escala social, o senhor mantinha a linhagem intacta e garantia sua dominação. “Tem-se interesse em casar todas as filhas, já que elas valem aliados ao grupo, devedores mesmo, e em restringir, ao contrário, as uniões legítimas dos rapazes, causas de uma proliferação inoportuna de herdeiros.” (Barthelémy, 1990b: 129)

De um lado temos o casamento como um acontecimento político e geração de herdeiros como uma condição básica para a manutenção do sistema feudal. De outro lado temos a Igreja valorizando a caritas e a continência, condenando quaisquer comunhões carnavais que desviassem as atenções da alma em direção a Deus.

Assim por volta do século XII começam a surgir os primeiros rituais litúrgicos do casamento, começa a penetração do poder temporal na vida das famílias da nobreza. É através do casamento que a mulher deixa de ser uma pecadora, um marionete do demônio, e passa a fazer parte dessa sociedade medieval. O casamento dá à mulher a chance de se desfazer de toda a sua fraqueza de espírito e dar seu corpo para que o homem guie, proteja, comande: “mulieres viris suis subditae sint sicut Domino quoniam vir caput est mulieris sicut Christus caput est ecclesiae ipse salvator corporis sed ut ecclesia subiecta est Christo ita et mulieres viris suis in omnibus.”²⁴ (Ef, 5: 22-24)

Os deveres do vassallo com relação ao senhor são transpostos para as relações entre homem e mulher. A mulher, correta e submissa, deve estar sempre sujeita aos desígnios de seu “dono”. Assim, domesticada, regida pelo marido, a mulher isenta de seu pecado natural passa a ser um modelo de conduta. A luxúria é freada pelo homem, pelo espírito, e os amantes podem viver um casamento que

“tem como virtude primeira justificar o prazer masculino, dissociar o gozo da ‘loucura’, instalá-lo às claras, isentá-lo de culpa. O casamento como remédio à fornicção. Por certo há pecado, mas venial, ‘sem penitência muito pesada’.” (Duby, 2001: 40)

²⁴ Vós, mulheres, submetei-vos a vossos maridos, como ao Senhor; porque o marido é a cabeça da mulher, como também Cristo é a cabeça da igreja, sendo ele próprio o Salvador do corpo. Mas, assim como a igreja está sujeita a Cristo, assim também as mulheres o sejam em tudo a seus maridos.

Regulada a prática sexual dentro do casamento, a luxúria é contida e as relações sexuais, necessárias para a manutenção do *status quo*, se dentro do casamento, com a finalidade de gerar herdeiros, acabam por constituir um pecado leve, facilmente redimido através de orações, penitências ou indulgências.

“existimo ergo hoc bonum esse propter instantem necessitatem quoniam bonum est homini sic esse alligatus es uxori noli quaerere solutionem solutus es ab uxore noli quaerere uxorem si autem acceperis uxorem non peccasti et si nupserit virgo non peccavit tribulationem tamen carnis habebunt huiusmodi ego autem vobis parco hoc itaque dico fratres tempus breve est reliquum est ut qui habent uxores tamquam non habentes sint.”²⁵ (1Co, 7: 26-29)

No entanto, o sexo ainda é um pecado. A procriação mostra-se ainda um ato vergonhoso pois é o momento em que a carne supera o espírito: “não creríamos que o homem antes do pecado tenha podido, para procriar filhos, comandar seus membros genitais como os outros que sua alma move para esta ou aquela obra, sem desagrado e sem desejo de volúpia? (...) O casamento ordena e a continência refreia” (Duby, 2001: 52). O casamento deve ser o lugar em que o desejo deve ser contido em seu máximo limite. Ele é o espaço da contradição: procriar, mas sem prazer, ou com o menos prazer possível, como disse Jerônimo: “o marido transforma-se em adúltero e a sua mulher, em prostituta, se a toma com certo calor.” (S. Jerônimo, *apud* Duby, 1988: 24)

“Os Padres da Igreja, e sobretudo São Jerônimo, cuja influência foi considerável, tinham prevenido os esposos: amar-se demasiado ardentemente no casamento é um adultério. Santo Agostinho tinha exprimido em três palavras a finalidade da união: progeneritura, fidelidade, sacramento.” (L’Hermite-Leclercq, 1990: 296)

Tomemos as três finalidades do casamento de Santo Agostinho para recapitularmos algumas considerações já feitas. A finalidade do casamento, desde o Éden, é multiplicar a espécie dentro de uma união indissolúvel. Mas esse ato de multiplicação envolve a satisfação da vontade da carne, que projeta o homem para a terra, para o pecado, afastando-o de Deus. A única forma de legitimar essa comunhão carnal é dentro de uma

²⁵ Acho, pois, que é bom, por causa da instante necessidade, que a pessoa fique como está. Estás ligado a mulher? não procures separação. Estás livre de mulher? não procures casamento. Mas, se te casares, não pecaste; e, se a virgem se casar, não pecou. Todavia estes padecerão tribulação na carne e eu quisera poupar-vos. Isto, porém, vos digo, irmãos, que o tempo se abrevia; pelo que, doravante, os que têm mulher sejam como se não a tivessem;

aliança, dentro do casamento, agora sacramentado pela Igreja: o sétimo sacramento. Agora o sexo só não é um pecado grave se for feito com a finalidade de procriação depois dos ritos do casamento: depois que um padre junta as mãos dos esposos, pronuncia palavras sagradas e confluí as bênçãos de Deus para aquele ato.

Em tese, temos o sexo e as relações sociais controladas pela Igreja e temos homens e mulheres que, sob a pena de suportar flagelos terríveis no Inferno, são regulados e normalizados.

Mas as coisas não são assim tão simples e fáceis, nem o mundo é tão simples e fácil. Percorremos nessas páginas por alguns dos rebentos que séculos de cultura conseguiram produzir. Temos um pequeno esboço dessa sociedade que se extinguiu, mas não sabemos de fato quem são esses homens e mulheres que viveram sob essas normas, sob esse controle.

Imaginemos novamente: o império de Carlos Magno se diluiu nas terras feudais que dele brotaram. Toda estrutura social se modificara com senhores e servos, com contratos, beijos e espadas. Cortes se povoavam de cavaleiros. Clérigos oravam cânticos contra as hordas de Satã. Banquetes que exalavam aromas de porcos ou javalis tomavam conta dos castelos.

No ducado da Aquitânia encontramos uma linhagem interessante. Em 1058, **GUILHERME VIII**, duque da Gasconha, duque da Aquitânia e conde de Poitiers, se separa de sua primeira esposa, Garsende de Périgord, porque ela não havia lhe dado nenhum filho. Depois de ter uma filha com a sua segunda esposa, Matilde de La Merche, alegando esterilidade para machos, casa-se com Hildegarda de Borgonha, sua prima em quarto grau. Conforme vimos acima, se o objetivo do casamento é multiplicar a espécie, mas também ter herdeiros, temos a legitimação dos dois primeiros divórcios de Guilherme VIII, mas também temos um problema: seu terceiro casamento é incestuoso.

Por conta disso seu filho, **GUILHERME IX**, é considerado ilegítimo, pois fora concebido no pecado. Guilherme VIII tem então que ir até Roma para persuadir o papa Gregório VII a reconhecer seu casamento e seu filho. Como agradecimento constrói uma abadia dedicada a São João Evangelista, confiada depois à Cluny, hoje Igreja de São João de Montierneuf, em Poitiers. Podemos ver que esse pecado não fora tão grave.

Seu filho, Guilherme IX, nascido sob o pecado, muito nos interessa.

Em 1086, então com seus quinze anos, Guilherme IX assume os títulos de seu pai. Três anos depois, se casa pela primeira vez com Hermengarda d'Anjou, grande admiradora de São Bernardo de Claraval, o líder espiritual dos cistercienses e rival de Abelardo; mas separa-se depois de três anos, após repudiá-la. Hermengarda reclui-se em Fontevraud, ordem criada por Robert de Arbrissel e lá vive uma vida monástica.

Guilherme IX casa-se então com Filipa de Toulouse, filha de Guilherme IV de Toulouse, em 1094. Esse Guilherme de Toulouse, em 1088, havia feito uma peregrinação para a Terra Santa, pouco antes da Primeira Cruzada, na companhia de seu irmão. No entanto, desejava que sua filha fosse a herdeira de seu trono. Não foi isso que aconteceu. Em 1094, com sua morte, Raymond IV de Toulouse, seu irmão, assume seu lugar. Guilherme de Poitiers casa-se com Filipa com segundas intenções. Tanto que em 1095 o papa Urbano II o convoca para a Cruzada mas ele nega, visando o lugar do tio de sua esposa em Toulouse. Filipa tenta insurgir-se contra sua linhagem toulouseana com o marido, mas são excomungados por conta disso e Guilherme IX é obrigado a ir para Jerusalém em 1101 em troca de seu perdão.

Na Terra Santa Guilherme se mostra um guerreiro sofrível quanto a estratégias de guerra e quanto aos seus cavaleiros que foram dizimados. Perde de forma humilhante suas batalhas, escapando de uma delas praticamente sozinho, quase perdendo a vida; outra vez fora feito cativo dos mouros, mas escapou. O que nos importa de sua estada no oriente é justamente o tempo em que ficou em Constantinopla, entrando em contato com os numerosos “artistas” de várias nacionalidades que ali se encontravam. Em 1102 retorna ao ocidente e, a partir daí, sua vida fica bem agitada.

Em 1114 levanta armas contra Toulouse, reivindicando o trono para si, que estava nas mãos do primo de Filipa. No entanto, seu segundo casamento já estava fadado ao fracasso por culpa de uma outra mulher.

Em 1120, participa da Batalha de Cutanda, determinante para a Reconquista da Península Ibérica, aliado a Urraca de Castela e Leão (filha do segundo casamento de Afonso VI de Castela, ex-marido de sua meia-irmã Inês de Aquitânia) e de seu marido Afonso I de Aragão (irmão de Pedro I de Aragão, casado com Inês de Aquitânia, sua irmã legítima). Lá ele entra em contato com a poesia e com a arte muçulmana, com o *zadjal*²⁶.

²⁶ Gênero da poesia árabe de estrofes no esquema AB CCCA DDDA...

“Guilherme certamente conhecia os processos de composição lírica dos poetas que conheceu no Oriente Médio, durante seus meses de cativo, e depois na Espanha, nas cortes de Aragão e Castela, junto a seus cunhados – que freqüentavam os literatos andaluzes e grupos mistos de jograis: cantores mouros e cristãos. (...) Sabemos que, em 1019, vinte escravos muçulmanos da Espanha foram recebidos pelo abade de São Marcial, que reservou dois a seu serviço e confiou os demais a grandes senhores do país, aos quais serviam de intérpretes. (Esses escravos eram às vezes muito versados em matéria de poesia e de música). Eis o que torna menos misteriosa a influência do *zadjal*, tão frequentemente assinalada em cinco das onze canções de Guilherme.” (Rougemont, 1988: 256)

Nessas batalhas da Reconquista Guilherme IX portava em seu escudo um retrato de uma mulher, pivô de sua segunda separação: uma viscondessa casada de Châtellerauld, sua vassala, conhecida como Dangereuse, a Perigosa, que se tornara sua amante. Com ela o duque mantinha relações íntimas que escandalizavam as cortes e desfaziam do sétimo sacramento.

“Ora, no tempo de Guilherme IX da Aquitânia, quando a Igreja conseguia impor aos príncipes e cavaleiros o respeito pelos princípios que ela prescrevia em matéria de conjugalidade (...) o casamento era coisa muito séria que havia que controlar severamente.” (Duby, 1990d: 339)

Aparentemente, Guilherme IX não é um exemplo de casamento feliz e, por conta disso, é novamente ameaçado, em 1114, pelo bispo de Poitiers, de ser excomungado se continuasse mantendo a traição, fato que se concretiza um ano mais tarde com o bispo de Angoulême - mas volta a conseguir o perdão do papa.

Filipa, angustiada com a traição, reclusa também em Fontevraud, no mesmo local em que estava Hermengarda. A Igreja estendia seus poderes e parece que, em meio a tanto desregramento sexual das cortes, as mulheres ainda viam em Cristo a salvação por uma vida perdida.

“Seria crível que Guilherme IX tenha assistido a essa subversão de toda a aristocracia da região, a esse êxodo geral das damas nobres, inclusive sua primeira e sua segunda mulher, assim como a própria filha, sem se perturbar pelo menos um pouco?” (Bezzola, *apud* Rougemont, 1988: 258)

Bezzola desenha um Guilherme IX avesso à Igreja, um homem que se volta muito mais à mundanidade que à fé. Um homem carnal. É essa vida desregrada do duque da Aquitânia que faz com que Guilherme X, filho de Guilherme IX com Filipa, se rebelde

contra o pai. Guilherme IX, para reconciliar-se com o filho, casa-o com a filha de sua amante, Aenor de Châtellerauld.

Se pararmos para analisar a vida de Guilherme IX, não teremos muita dificuldade em verificar o quanto os desejos da carne encontraram abrigo nesse duque da Aquitânia, fazendo com que ignorasse a conduta proposta pela Igreja. Mas veremos também que, por causa disso, Guilherme IX inaugura, com suas poesias e com sua vida, uma nova visão sobre o relacionamento entre os sexos, visão esta que, ao entrar em conflito com os desígnios da Igreja, produz uma nova forma literária, uma nova forma de amar. Não é por menos que Guilherme, o IX duque da Aquitânia, da Gasconha, VII conde de Poitiers, é mais conhecido como Guilherme de Peitieu, o primeiro trovador.

Talvez não seja Guilherme IX quem criou os gêneros poéticos do Trovadorismo e do Amor Cortês, mas foi ele que forneceu os seus princípios fundamentais e as regras do trovar:

“Estão aí [nas obras de Guilherm IX] os germes da canção d’amor: a profissão de um amor inabalável; a vassalagem que, antes de diminuir a dignidade do homem, se torna veículo da perfeição moral do cavaleiro; a rendição total (...); a esperança vaga de uma recompensa, de uma correspondência do objeto amado; o medo penumbroso de que tudo resulte em prejuízo das suas esperanças; a morte como resultado da inflexibilidade da mulher, e o panegírico hiperbólico da beleza.” (Spina, 1996: 104)

Uma das características centrais dessa nova forma de amar é a posição aparentemente central que a mulher ocupa nos jogos de sedução. Ela é a *domna*, o *senhor*. O homem é aquele que a serve, que morre por ela e sem ela; aquele que abdica de seu poder para servir, para se render ao amor:

Qu’ans mi rent a lieys e.m liure,
qu’em as carta.m pot escriure.
E no me’n tengatz per yure
S’ieu ma bona dompna am,
Quar senes lieys non puesc viure,
Tanta ai pres de s’amor gran fam.²⁷

²⁷ Pelo contrário, entrego-me a ela a ponto de deixar que me inscreva no rol [dos seus criados]. E não me tenhais por ébrio se amo a minha boa senhora, pois sem ela não posso viver, tal o domínio que sobre mim exerce a esperança do seu amor. (in: Spina, 1996: 103)

Não é com muito esforço que os críticos e estudiosos medievais encontraram nesse tópico a transposição dos modelos de vassalagem do feudalismo para as relações amorosas. Aqui encontramos quase os mesmos rituais de vassalagem que tentavam assegurar, com valores cristãos, com a caritas, a eterna doação de um suserano pelo seu vassalo e vice-versa, fazendo que abdicassem de seu próprio bem pelo bem do outro. A relação vassálica era, no limite, ancorada no amor, na caritas.

“O amor, necessário, instaurava-se então por gestos simbólicos. Eram os gestos da adoção. O cavaleiro era convidado a ajoelhar-se diante do patrão que recebia sua promessa de lealdade, a colocar suas duas mãos postas entre as dele. Mas a este primeiro sinal de entrega de si mesmo, exigido dos dependentes mais humildes, logo juntava-se um sinal de aliança, o beijo na boca, os fôlegos trocados entre os dois homens, já agora de pé, em posição de igualdade. Através desse rito, a homenagem, os parceiros eram convidados a quererem um ao outro, a trocarem ajuda e conselho, como bons parentes. Vinha em seguida o juramento. O vassalo (...) prometia lealdade ao senhor (...), prometendo conter seu ardor, não trair, não prejudicar.” (Duby, 1992: 80s)

Algum leitor descuidado que porventura possa abrir essa dissertação nesta página e ler a citação, talvez possa estranhar o tipo de relação que se dá com dois homens, que pode até lembrar certas juras matrimoniais. No entanto, temos que nos direcionar além dessa simbologia, e nos atentarmos justamente em como a caritas dissemina, a partir das relações feudais, laços sociais que tentam se tornar imortais, carregados de valores divinos, veneráveis. Assim, esses laços feudais impregnam toda a sociedade. Inclusive a família e também as relações amorosas.

É lícito lembrar que quando falamos aqui sobre as relações amorosas cortesias, estamos nos limitando, como o próprio nome já diz, ao amor das cortes medievais e não o amor dos vilões, sobre o qual inexistem dados para sustentar qualquer ponto de vista. O amor cortês é aquele amor da “cort (a ‘corte’), e de certo meio, a fina flor da corte.” (Marchello-Nizia, 1996: 170). Mas que corte era essa? Duby nos explica:

“A corte era um órgão de regulação e de controle; os senhores do poder esperavam conter a sua turbulência reunindo à sua volta machos celibatários de que a cavalaria estava cheia; ora, a corte apresentava-se também como o terreno privilegiado da caça às mulheres nobres.” (Duby, 1990d: 342)

Na corte, sob o controle do senhor, encontravam-se parentes pertencentes à mesma linhagem, nobres de outras linhagens, mas ainda parentes, grandes damas que

cuidavam dos afazeres femininos e jovens cavaleiros que viam na corte o lugar propício para ascender socialmente em troca de seus serviços ao senhor feudal, e para conseguir um bom casamento.

Vale lembrarmos da discussão sobre o casamento e sexo já feita para que entendamos a ânsia desses cavaleiros em conseguirem uma esposa. No entanto, nessas cortes, era notável a presença de muito mais homens do que mulheres. Além dos homens de sangue nobre, encontrávamos também os cavaleiros que reivindicavam uma noiva ao seu senhor. Em um ambiente onde há poucas mulheres e muitos homens em busca da realização do desejo de sua carne, certamente encontramos um certo “desregramento sexual irreprimível” (Duby, 1990d: 343) que ultrapassa qualquer amor, qualquer norma social, causando estragos na linhagem e nos desígnios da Igreja para com seu rebanho.

Era preciso criar homens dóceis, para já lembrar Foucault, que não se rendessem aos seus instintos, mesmo que ameaçados pela danação eterna. Essa docilização se dava desde o nascimento e era papel das mulheres, das damas que tinham a tarefa de educar os jovens para a vivência na corte e para uma vida reta nos princípios cristãos. No entanto, essa educação tinha um tempo limitado, pois

“Era com efeito costume tirar do gineceu todos os rapazes por volta dos sete anos de idade, arrancá-los às saias da mãe, das irmãs, da ama, para os fazer incorporar nas equipas de homens que, desde então, viviam entre si, seja nas ‘escolas’ onde se formavam os futuros clérigos, seja nesses grupos mais tumultuosos onde o jovem macho aprendia domar cavalos e manejar armas.” (Duby, 1990d: 338)

Mandados para essas “escolas”, o jovem entrava em contato com outros homens, unindo-se com eles por laços fraternos, por laços sustentados na caritas. Com eles é que o jovem aprendia a ocupar seu espaço na batalha contra as hordas de satã; quer seja com espadas em punho trespassando mouros, quer seja com a Bíblia na mão, orando salmos contra os demônios. É nesses grupos sociais, formados exclusivamente por homens, que discursos sobre as mulheres se cristalizam e passam a inventar diversos sentidos para o sexo oposto, sentidos que legavam à mulher uma imagem fascinante e corruptora; sereias, harpias, Evas, santas: as mulheres entravam no imaginário masculino suscitando desejos que ignoravam a alma, concentrando-se na carne, nos vícios, nos pecados, no que modernamente chamamos de misoginia.

“Ela [a ida de jovens para ‘escolas’] alimentava também entre os cavaleiros chamados a jogar o jogo do amor a nostalgia da mulher inacessível e consoladora. Ela mantinha-os para sempre intrigados, assustados pelo que as mulheres podiam tramar entre si, levava-os a atribuir-lhes um poder misterioso, temível, que os fascinava e inibia.” (Duby, 1990d: 338)

E quem são essas mulheres do amor cortês, essas *domnas* do amator, essas pecadoras maravilhosas? São as mulheres que aparentemente estão no centro do amor cortês. No entanto, estar no centro não significa estar hierarquicamente superior aos demais; significa estar em destaque, estar posta à prova, estar em um tipo de berlinda.

É nesse contexto que surgem as grandes damas do século XII, imortalizadas pela literatura trovadoresca e cavalheiresca, pelos livros de história, pelas narrativas orais. São essas damas que suscitam nos corações ainda tocados pela herança romântica suspiros e admiração quando vislumbramos sua coragem e sua aparente “modernidade” que ecoam até nossos discursos contemporâneos.

“As canções de amor provençais e os romances bretões do rei Artur são, inicialmente, dirigidos às mulheres, e Leonor da Aquitânia, Maria de Champagne, Hermengarda de Narbonne e outras inspiradoras não são simplesmente grandes senhoras que têm ‘salões literários’, não são apenas amadoras cujas sugestões são de decisiva importância; muitas vezes, na presente época, são elas que falam através da boca do poeta.” (Hauser, 1972: 288)

Muito já foi discutido sobre os sentidos que circulam o feminino nas linhas acima. Mas ainda não discutimos sobre um aspecto desse feminino: a mulher santa, imaculada, arrependida. A Baixa Idade Média conheceu também a ascensão da mulher promovida pela Igreja através da **VIRGEM MARIA** e de **SANTA MARIA MADALENA**. Atendo-me somente à segunda, podemos verificar como a imagem de Madalena foi se alterando por conta de desígnios específicos de salvação e de peregrinação.

De pecadora a arrependida, Madalena é uma mulher, um ser fraco, de físico débil, passível aos desejos da carne - foi essa vida pecadora que ela levava antes de Cristo. No Evangelho há várias *Marias*, porém uma só delas, chamada Maria Madalena, é citada por 12 vezes nos quatro Evangelhos, todas elas no episódio da crucificação e no da ressurreição; exceto em Lucas, 8: 2, quando é dito que Cristo andava com os doze “e também algumas mulheres que haviam sido curadas de espíritos malignos e de enfermidades: Maria, chamada Madalena, da qual saíram sete demônios”. Em Marcos, 16:

9, Madalena também é aquela “da qual expelira sete demônios”. E só. A Igreja, no entanto, constrói uma Madalena mais atuante em tudo na vida de Cristo.

Em João, 8: 1-11, encontramos o episódio da adúltera que é levada perante Cristo para ser apedrejada. Esta mulher salva por Jesus é designada apenas por *mulher* e não por Maria Madalena. Em outra ocasião, em Lucas 7, encontramos uma pecadora que lava os pés de Cristo com lágrimas e os enxuga com seus cabelos. Esse episódio se repete em João 11-12, agora com uma mulher chamada Maria, irmã de Lázaro e Marta, que, em agradecimento da ressurreição do irmão, unge os pés de Cristo com um perfume muito caro, causando a revolta de Judas Iscariotes que preferia vender o perfume e doar o dinheiro aos pobres.

Todas essas mulheres se tornam uma só na *Legenda Áurea*, livro de hagiografias do século XIII, que condensa o mito de Maria Madalena: Maria, nascida no castelo de Magdala, era nobre de uma linhagem muito digna, irmã de Lázaro e de Marta, mas por conta de seus desejos carnis, vivia uma vida incontinente. Por conta de sua vida desregrada passa a ser chamada somente por “pecadora”. Essa Maria é aquela que de pecadora, redime seus pecados na devoção a Cristo. É pecadora por conta de sua natureza feminina, mas sua devoção a Cristo, o seu ajoelhar-se, sua doação ao sagrado, a faz ser uma serva de seu senhor, qual um vassalo de um suserano. É aquela de nobre linhagem que não economiza em sua adoração em ostentar a riqueza da Igreja, a nobreza de Jesus. É aquela que diz aos homens que a absolvição de seus pecados depende da devoção, de quanto abdicam de si e do mundo em prol da Igreja e da salvação.

A *Legenda Áurea* ainda nos narra os episódios posteriores ao Evangelho, quando Madalena supostamente teria, depois de vários milagres, viajado de barco até ancorar em Marselha, onde viveu uma vida reclusa; e depois na região de Aix-en-Provence num “deserto austeríssimo e num lugar preparado pelas mãos dos anjos” (Varazze, 2003: 549). Vivendo ignorada dos homens e do pecado, Madalena atinge a santidade em sua reclusão, sendo levada aos céus por anjos. Consta ainda que Carlos Magno, em 769, manda levar o corpo da santa à Vézélay, mosteiro que se transforma em Igreja com a chegada das relíquias de Madalena, tornando-se em um dos grandes centros de peregrinação do caminho de Santiago.

É essa mulher que peca e que se redime: o elo entre a pecadora Eva e a imaculada Maria. É essa mulher o exemplo para a conduta dos homens, a justificativa para as relações vassálicas e para a opulência da Igreja. As mulheres agora, mais especificamente as grandes damas, de linhagem nobre, eram como Madalenas. Elas eram o modelo da sociedade cortês, sua conselheira: mantinham o marido casto, protegiam e regravam o comportamento sexual dos jovens de sua corte, aconselhavam amigas a se manterem retas na doutrina cristã.

“Dominando o centro da corte, a dama não era desprovida de poder. (...) Além disso, os eclesiásticos que dirigiam no século XII a consciência destas matronas destinavam-lhes um papel semelhante ao que tem a Virgem junto de Cristo.” (Duby, 1990d: 343)

É a essas damas que as canções de amor são destinadas: a essas mulheres belas, domnas, com uma moral impecável que causa admiração e amor. Qual uma oração, essas canções pareciam se dirigir a uma só dama: aquela perfeita, bela, que transbordava as qualidades cristãs esperadas da esposa de um senhor.

“Poema após poema, a amada dama é exaltada nos mesmos termos, adornada com as mesmas qualidades, representada como consubstanciando as mesmas virtudes e belezas; todos os poemas empregam as mesmas formas retóricas, e de tal modo que se poderia dizer serem trabalho de um só e mesmo poeta”. (Hauser, 1972: 2294)

No entanto, a exaltação da moral cristã na mulher pode levar o poeta a ostentar um elogio que se prende muito mais à caritas que à mulher. Não é essa a nova forma de amar que aqui está sendo discutida. O amor cortês introduz o oposto da caritas na conduta dos homens; um amor que lembra muito mais a carne do que o espírito. Este novo amor tem por objetivo a satisfação de prazeres que culmina na comunhão carnal. No entanto, essa comunhão não se dá à força dos prazeres de forma irracional; ela deve seguir regras rígidas, mantendo-se sempre limitada por proibições intrínsecas ao amor cortês.

“O ritual prescrevia que ela aceitasse ser primeiro abraçada, depois que ela oferecesse os lábios ao beijo, depois que ela se abandonasse a ternuras cada vez mais insistentes cujo efeito era exacerbar o desejo do outro.” (Duby, 1990d: 332)

Na literatura trovadoresca encontramos a explicitação desse amor cortês e dos prazeres que ele podia proporcionar.

“molt est qui ainme obeïssanz,
 Et molt fet toste t volentiers,
 La ou il est amis entiers,
 Ce qu’a s’amie doie plaïre.”²⁸
 (Troys *apud* Marchello-Nizia, 1996: 171)

Não basta ao homem cortês amar, ele há que satisfazer o prazer da amada, e esse prazer não é o do espírito: é aquele prazer de Eva, da carne, do pecado. Com isso um paradoxo se instaura: que amor é esse em que a carne e o espírito são ambos satisfeitos? Para entendermos isso, vale voltarmos à Bíblia.

No século XII, o livro mais lido das Escrituras por monges sedentos de conhecimento era o *Cântico dos Cânticos* que “foi durante o século XII mais frequentemente comentado do que jamais o fora e do que jamais foi em seguida, o que prova o interesse de que a relação amorosa foi então objeto nos círculos intelectuais mais avançados.” (Duby, 2001: 126) Ainda hoje é comum que os jovens comecem a ler a Bíblia pelo Cântico, para que a leitura fique mais prazerosa, pois estará entrando em contato com um livro que, à primeira vista, é uma grande declaração de amor de Salomão à Sulamita ; mais: uma declaração de amor profundamente erótica.

SÃO BERNARDO DE CLAIRVAUX, eterno rival de Abelardo, é o clérigo que se debruça sobre o Cântico com mais autoridade e dá a ele a interpretação definitiva para seu tempo. Uma alegoria: o Cântico é o livro onde o amor é explicado, onde Cristo ensina como os homens devem amar, devem amá-lo para atingir o reino dos céus. Esse comentário de São Bernardo, segundo Duby (*ibidem*), chega a aumentar ainda mais a sua “carga erótica” quando o santo propõe que, assim como o amor carnal tem como clímax o “júbilo das bodas”, o cristão só encontrará este prazer quando se unir ardentemente a Cristo. Quando Sulamita diz “adiuro vos filiae Hierusalem si inveneritis dilectum meum ut nuntietis ei quia amore langueo”²⁹, ela está representando todos os cristãos que,

²⁸ Quem ama sabe obedecer
 E faz bem depressa e de bom grado
 O que deve agradar sua amiga
 Se ama de todo coração
 (tradução da autora)

²⁹ Conjuuro-vos, ó filhas de Jerusalém, se encontrardes o meu amado, que lhe digais que estou enferma de amor. (Tradução minha)

mox iacula, dum noto singula, cesariem et faciem, pectus et oscula.	
«Quid -inquam- absque pari placet hic spaciari, Dyones apta lari puellula? Nos nulla vincula, si patenis, a Veneris disiungent copula».	15
Virgo decenter satis subintulit illatis: «hec, precor, obmittatis ridicula; sum adhuc parvula, non nubilis nec habilis ad hec opuscula.	20
Hora meridiana transit, vide Tytana. Mater est inhumana. iam pabula spernit ovicula. Regrediar, ne feriar materna virgula».	25
«Signa, puella, poli considerare noli. Restant immensa soli curricula; placebit morula, ni temere vis spernere mea munuscula».	30
«Muneribus oblatis me flecti ne credatis, non frangam castitatis repagula. Non hec me fistula decipiet nec exiet a nobis fabula».	35
Quam mire simulantem ovesque congregantem pressi nil reluctantem	40
	45
	50

sub pennula, flores et herbula
 * * * * *
 prebent cubicula.”³⁰

Não é com muito esforço que percebemos o quanto esta poesia se afasta de todo ideal de amor que aqui foi discutido. Nela o amor carnal, o desejo da carne, rompe com o princípio básico de conduta da Igreja, a continência, e propõe a satisfação sexual acima de tudo. Acima de idade, casamento, amor. Essa forma de amar exaltada pelos goliardos em suas jocosidades, em sua contestação, era a forma de amar pecadora, herética, profundamente condenada. Vide *Carmina Burana*, coletânea de canções do século XIII, mais especificamente *Circa mea pectora, Si puer cum puellula, Tempus est iocundum*³¹.

Mas esse amor dos goliardos ainda não é nem de longe o amor cortês. Abelardo, estudante, que também foi um goliardo e escreveu poesias, infelizmente perdidas, discute em sua correspondência com Heloísa algumas características desse amor dito cortês. Não era um amor absolutamente espiritual, cristão, nem era um amor restritamente carnal.

“O amor [cortês], se bem que espiritualizado, nunca se torna um princípio filosófico, como era em Platão e no neoplatonismo; pelo contrário, mantém o seu caráter sensual e erótico, e precisamente, deste modo, os efeitos de um renascimento da personalidade moral.” (Hauser, 1972: 291)

Engendrado sobre as relações vassálicas, o amor cortês articula uma nova retórica, um discurso onde alguns tópicos herdados da literatura greco-latina se fazem

³⁰ Como o Sol dirigia suas rédeas para o cimo dos céus, uma menina, muito linda, estava sentada sob o olmo copado; a árvore lhe dava abrigo. / Como a visse sozinha sob a árvore, desci e logo apontei as flechas de Vênus, enquanto ia observando seus cabelos, o rosto, o colo, a boca pequena. / Eu lhe digo: ‘Ó menina, tu que és feita para o lar de Dione, agrada-te de passear sem companhia por estas plagas? Se quiseres, nada nos impede que realizemos a nossa união em Vênus. / A estas propostas responde a menina muito convenientemente: ‘Deixai – eu vos peço – destes gracejos. Sou ainda pequenina, nova para casar e incapaz para estas coisas; / Vede o Sol: a hora de meio-dia já passa; minha mãe é muito severa. As ovelhas já não querem comer; preciso recolher-me, para não vir a apanhar com as varinhas de mamãe’. / ‘- Ó menina, não te preocupes com a hora! O Sol ainda tem longo caminho a percorrer; uma demorazinha será agradável; não tendes receio, nem desprezes os (meus) presentes.’ / ‘Não creiais que me dobre aos presentes oferecidos; não terei de romper os vínculos da castidade. Esta flauta não me iludirá nem haverão de falar de nós.’ / Simulando ela admiravelmente juntar as suas ovelhas, cingi-as; não houve resistência, e sob a sombra as ervinhas e as flores se oferecem como leito.” (in: Spina, 1996: 93s)

³¹ Por exemplo: *Circa mea pectora*, última estrofe:

Vellet deus, vallent dii	Queira deus, queiram os deuses
quod mente proposui:	o que tenho em mente:
ut eius virginea	romper os vínculos
reserassem vincula.	de sua virgindade.
<i>Manda liet, manda liet,</i>	<i>Manda liet, manda liet,</i>
min geselle chumet niet.	meu amor não vem.

(In: <http://www.nautilus.com.br/~ensjo/cb/circameapectora.html>)

conviver com a moral cristã. Esse novo discurso articula conceitos opostos como carne e espírito com a nítida função dialética de atingir um obstáculo que é proibição ou impossibilidade de satisfação do desejo, quer seja da carne, do espírito ou de ambos, sustentando uma conduta que, no limite, prega a não satisfação do desejo, a continência, onde carne e espírito se contêm, em forças conjuntas, para manter o poder da Igreja sobre os homens e o *status quo* da sociedade feudal. Esse amor não satisfeito, não realizado, é o causador da *coita* do trovador, a dor de amor mais sublime: tópico freqüente e quase que obrigatório na estética trovadoresca. Creio entretanto que adiantei discussões que só seriam feitas nos capítulos vindouros. Cabe agora voltar ao amor cortês, esse amor que está fadado à derrota, que segue estratégias próprias, como um jogo.

“O que cantavam os poetas retardava, atrasava portanto indefinidamente, adia sempre para o futuro o momento em que a amada cairia, em que o seu servidor alcançaria nela o seu prazer. Este, o prazer do homem, encontrava-se deslocado. Já não residia na satisfação, mas na espera. O prazer culminava no próprio desejo. (...) O amor cortês concedia à mulher um poder certo. Mas ele mantinha este poder confinado no seio de um campo bem definido, o do imaginário e do jogo. “ (Duby, 1990d: 333)

O amor cortês é um jogo, e todo jogo pressupõe regras. Ele só pode ser jogado se seus jogadores seguirem estritamente essas regras, caso contrário, não existe jogo. Temos na sociedade das cortes um grande tabuleiro onde homens e mulheres jogam constantemente, fadados a uma conclusão já prevista que proclama “que apenas a intenção de procriar justifica a conjunção dos sexos e lhe retira um pouco do seu caráter inexoravelmente pecaminoso.” (Duby, 1990d: 339) No limite, esse jogo regulava o sexo fixando-o dentro do casamento com intenções específicas. Cabia ao homem exaltar a mulher conquistando sua confiança e seu amor. Às mulheres cabia a escolha. Mas como isso se dava dentro de uma Europa que, como já vimos, tinha que manter uma linhagem intacta, em que o casamento era, de fato, uma estratégia política? Duby (1990d) diz que o Amor Cortês era um jogo, mas um jogo em que “os homens eram na verdade os mestres.” (p. 332)

Seria difícil acreditar que repentinamente os homens decidiram legar à mulher a escolha de seu amado, seu marido, seu amante. O Amor Cortês era um jogo, mas um jogo com objetivos específicos: erradicar problemas de linhagem e manter os homens dentro dos limites do medo do pecado e do inferno, isto é, do poder espiritual da Igreja. Por ser um

jogo feito com palavras, registrado em canções, novelas, lais, ele servia como entretenimento dos homens e tinha, também, um efeito didático: mostra a mulher, ou melhor, as diferentes mulheres: a santa, a pecadora, a dama, para efeito de exemplo, para condenação, para indignação ou para produzir riso. “Estes poemas não mostram a mulher, mostram a imagem que os homens faziam dela.” (Duby, 1990d: 362) O amor cortês reafirma as imagens da mulher de tal forma que cria um modelo de conduta que

“Devia reprimir os seus impulsos, corrigir os seus defeitos de mulher, a ligeireza, a duplicidade, a avidez excessiva. A partir do momento que entrava no jogo, não podia infligir suas leis, sob pena, quer se furtasse obstinadamente ou se entregasse depressa demais, de não passar mais por ‘cortês’, de decair, degradada, excluída da corte pelo julgamento de outras mulheres, suas rivais, que não deixavam de a observar.” (Duby, 1990d: 346)

Com sua conduta vigiada por todos os olhares da corte, as mulheres continuavam seres indóceis. Evas, ainda que arrependidas, que poderiam a qualquer momento deixar-se levar pelo desejo. **SANTA MARIA EGIPCÍACA**, depois de redimida pelos seus pecados, em caminho da santidade, ainda fora atormentada pelos pecados da carne, vencidos pela penitência, pela reclusão.

Na corte a mulher era rodeada por outros homens, outras mulheres, enfim, pelo pecado. Por isso tinha que se manter em extrema continência, para evitar o desejo. O trovador, que canta o amor recíproco da amada, canta uma mulher imaginada, não a mulher da realidade, que pela “mais simples sugestão de adultério teria sido pesadamente punida pelo marido.” (Hauser, 1972: 195)

No entanto há narrativas da *Távola Redonda* onde o rei Artur, para mostrar seu poder de senhor, exhibe Guinevère nua, sobre a Távola, para a admiração de seus cavaleiros. Estranho paradoxo esse da literatura cortês que só pode ser entendido se nos voltarmos aos outros discursos da época. Podemos dar a essa cena várias interpretações psicológicas ou mesmo líricas, mas os discursos da Igreja não nos autorizam a isso. Temos então uma metáfora, deveras erótica, qual um dos Cânticos, e por isso mais eficiente.

“Para ser amada, a dama deve ser casada, e rainha: ela tem o brilho do poder e da riqueza de seu esposo, possui a beleza desse poder. (...) O amor entre cavaleiro e a rainha, ou a dama, não tem de fato por finalidade a procriação, muito pelo contrário, pois a procriação desarranjaria a linhagem. O papel essencial da sedução que a dama exerce sobre o jovem é realmente colocá-lo a serviço de seu esposo.” (Marchello-Nizia, 1996: 187)

A mulher nada mais era do que uma extensão de seu esposo, sua vassala que servia aos desígnios do poder que ele exercia sobre seus servos. Toda literatura trovadoresca, embora perpetue uma imagem de mulher que lega aos olhares contemporâneos orgulho e beleza, tinha uma função social definida: manter o sistema vassálico sustentado na dedicação absoluta dos servos para com seu senhor, quer seja de forma direta, quer seja direcionado à dama. O amor cortês consolida os alicerces do feudalismo e começa a agir nos sujeitos medievais desde sua educação pelas damas e posteriormente pelos cavaleiros. Para se integrar na sociedade feudal, haveria que se amar o amor cortês, esse amor que tinha por objetivo enganar os jogadores e dar a vitória aos senhores que, impassivos, assistiam de longe o jogo já fadado à derrota.

“Os grandes príncipes mecenas, o duque da Aquitânia Guilherme e, meio século mais tarde, Henrique Plantageneta, duque da Normandia, conde de Anjou e marido de Leonor, cujas cortes faustosas davam tom e lançavam modas, que protegiam os poetas, que favoreciam, face à austeridade dos capetos e às pretensões da Igreja, o desabrochar de uma cultura profana, mas que trabalhavam também para reconstruir o Estado (...) sem dúvida nenhuma que suscitaram, ou pelo menos encorajaram, a construção do ritual do amor cortês e contribuíram amplamente para a sua difusão. Ele servia a sua política.” (Duby, 1990d: 345)

Voltemos de nossa longa digressão a Guilherme IX e à sua família.

Guilherme, como já foi dito, cria os tópicos das canções de amor. No entanto, dá atenção demasiada aos prazeres da carne, prazeres imaginados com a sua amante Dangereuse, motivos de sua excomunhão: “enquer me lais Dieus viure tan / c’aja mas manz soz so mantel”³². Mas, por mais eróticas que fossem sua poesias, nela encontramos a gênese da vassalagem amorosa, com sua “dompna” e seu fingimento poético; a idéia de linhagem sagrada: “qu’anc no cug qu’en nasques semble / en semblan del gran linh N’Adam.”³³

Depois da morte do primeiro trovador, seu filho, **GUILHERME X** assume os domínios do pai, mantendo a mesma corte envolta pelas artes, pelos trovadores, pelo amor cortês. No campo político apoiou o antipapa Anacleto II contra o papa Inocêncio II, mas, persuadido por São Bernardo, arrepende-se, e, para expiar suas faltas, decide fazer o

³² “Deus me faça viver até o dia em que possa levar as mãos sob seu manto!”, in: www.filmod.unina.it/cdg/T2005.doc.

³³ Que até agora suponho não haver nascido outra igual em semblante, na grande linhagem de Adão. (In: Spina, 1996: 104)

caminho de Santiago, mas morre durante sua peregrinação de intoxicação alimentar. Estranhos tempos em que um senhor abandonava terras para expiar seus pecados; estranhos para nós que, ao invés de ficarmos espantados, deveríamos tirar dessa história mais um exemplo do poder da Igreja sobre os homens. Antes de morrer, Guilherme X expressa seu desejo de que Luis VII, rei da França, fosse o protetor de sua herdeira, **ALIENOR DA AQUITÂNIA**, então com quinze anos.

LUIS VII, com as terras de sua esposa, passa a possuir praticamente todas as terras que compõem a atual França. Alienor e sua irmã Petronilla nasceram na corte mais culta de seu tempo, no ambiente artístico arquitetado por seu pai e avô. Por isso tiveram, exceção na época, uma educação primorosa, aprendendo as letras, todas as artes liberais, além de filosofia e escolástica. Com o pai, Alienor aprendera a governar, acompanhando-o nas expedições pela vastidão de seu território. Não é com muito esforço que Alienor cria e leva para as terras francesas um novo modelo de corte onde os ideais cortesões se propagavam, onde o amor cortês surgia para favorecer aos seus desígnios.

De forte personalidade e por conta disso com histórias prolíferas sobre si que chegam a escandalizar olhares mais pudicos, Alienor é uma das incitadoras da Segunda Cruzada. Conta a lenda que ela e outras damas da corte que a acompanhavam – fato inédito até então – vestiam trajes típicos de amazonas, inclusive com indumentária de guerra. Contam ainda que ela tinha poder de comando para com o exército da Aquitânia como qualquer outro comandante homem, e que divergiu dos interesses do marido quando decidiu ajudar seu tio Raymond de Toulouse a recuperar um condado que perdera aos muçulmanos, mas Luis VII achava que a retomada de Jerusalém era mais importante. Por conta disso Alienor resolveu retirar seu exército da Cruzada para lutar ao lado do tio. Luis VII exigiu, como marido, que Alienor o obedecesse, causando a revolta do exército da Aquitânia e a divisão de tropas da segunda Cruzada. As crônicas da época ainda sugerem uma relação incestuosa de Alienor com o tio, ou mesmo que ela entregara-se ao maior chefe muçulmano da história: Saladino.

Histórias.

Depois de ganhar Jerusalém, Luis VII decide tomar Damasco, mas eram poucos seus homens, por culpa de Alienor: é feito prisioneiro pelos Bizantinos e só é liberto por Roger da Sicília. Terminada a Cruzada, na volta à França, passam por Roma onde o papa

Eugênio III consegue reconciliá-los. Alienor tem duas filhas com Luis VII: Maria Capeto e Alix Capeto. Mas logo tem o casamento anulado pelo papa, por pedido de Luis VII, que alegara consangüinidade de quarto grau, antes ignorada, mas evidente. Alienor recupera seus territórios, que são separados da coroa da França, e se torna um ótimo partido para os nobres. Tanto que, seis semanas depois de seu divórcio, ou melhor, da constatação da inexistência de seu casamento, casa-se com Henrique II, então Conde d'Anjou, seu suposto amante quando ainda era casada.

Depois de seu casamento, **HENRIQUE II** invade a Inglaterra e obriga seu tio Stephen de Blois a abdicar do trono em favor dele. Começava um grande reinado que vai levar para o norte os mesmos ideais cortesês disseminados na Aquitânia e na França. Criava-se outra corte onde as artes e os trovadores poderiam se disseminar.

Depois de mais ou menos vinte anos de casada, Alienor abandonou Henrique e voltou à Aquitânia por motivos desconhecidos; provavelmente cometera outros adultérios ou não gostara da relação pública que o marido tinha com Rosamund Clifford, uma galesa, sua amante oficial. O fato é que Henrique decidiu ainda em vida repartir suas terras entre seus filhos, o que se tornou uma atitude desastrosa. Eles decidiram antecipar a posse das terras e, incitados por Alienor, se rebelaram contra o pai. Controlada a rebelião, Alienor foi presa fugindo para a França disfarçada de homem, e ficou confinada por quinze anos na abadia de Fontevraud, onde se tornaram reclusas as primeiras mulheres de seu avô.

Depois da morte de Henrique pelas mãos do herdeiro Ricardo Coração de Leão, Alienor saiu de Fontevraud e regeu o trono da Inglaterra enquanto o filho estava na Terceira Cruzada. Morta em 1204, foi enterrada na mesma abadia em que ficara presa, ao lado de Henrique II e de seu filho Ricardo.

Alienor é considerada a patrona dos trovadores e não é por menos. Ela é responsável pela disseminação dos ideais cortesês pela Europa, além de ter sido, conforme diz a lenda, amante e *dompna* do trovador Bernard de Ventadorn e ter convidado o trovador Jaufré Rudel para participar da segunda cruzada.

Contam as histórias ainda que entre 1168 e 1170, quando abandonou Henrique II, pediu a anulação de casamento ao papa, que foi negada, e tentou instalar em Poitiers uma nova corte, uma *Corte do Amor*, onde ela seria a rainha que julgaria os crimes relacionados ao amor cortês.

Agora o leitor poderia se perguntar o porquê de ter lido tantas histórias entrecortadas por discussões várias. Para responder a isso, basta olharmos para a linhagem dos duques da Aquitânia que veremos sua última ramificação: **MARIA CAPETO**, filha de Alienor e Luis VII, que se casou com Henrique I, conde de Champagne, tornou-se a condessa de Champagne. Depois da separação de Luis VII e Alienor, foi criada pelo pai e recebeu uma educação esmerada na abadia de Avenay, em Champagne. Como legado de família, fez com que a corte de Champagne se tornasse o grande centro cultural cortês da Europa. Ela era protetora de Chrétien de Troyes e tudo indica que *Lancelot, o cavaleiro da charrete*, além de ter sido dedicado a ela, teve seu enredo “determinado” por Maria de Champagne.

É aqui que, depois de termos passeado pelas cortes feudais, voltamos a André, o capelão da corte dessa Maria de Champagne, filha de Alienor, neta de Guilherme X e bisneta de Guilherme IX, o primeiro trovador. André em seu *Tratado* une os fios soltos de discursos que atravessaram muitos séculos, desde a antiguidade clássica, passando pelos primórdios da Igreja, até o tempo de Guilherme IX, para construir seu livro, onde encontramos a estruturação do amor cortês como um instrumento político da corte, agora com regras registradas para uma eventual consulta, como um manual de instruções. A própria Maria de Champagne, em uma carta, revela que:

“André tem a intenção de comemorar, no mínimo, sua vocação de mestre de amor (maestro d’amore). E isso principalmente porque a contemporaneidade entre a missiva e a consolidação de sua teoria é explicitamente confirmada pela dama do sétimo diálogo, que, antes de recorrer à arbitragem da condessa, apela para a própria doutrina do Capelão”. (Champagne, *apud*, Buridant, 2000: XVII - nota)

É esse André, que vivia nessa corte de Champagne, herdeira de um grande legado arquitetado pelas cortes provençais, que terá sua obra analisada no próximo capítulo. Aqui se fez necessária toda essa extensa discussão para que pudéssemos conhecer, mesmo que minimamente, de quem falamos, para entendermos melhor o porquê ele escreveu o que escreveu, para quem escreveu e como aqueles leitores leram. Para que conseguíssemos entender isso, tivemos que entender que a literatura cortês, antes de ser um reflexo da sociedade, tinha uma função didática, estava também à mercê do poder da Igreja, de uma Igreja que fazia senhores abandonarem seus domínios para morrerem enquanto buscavam a

salvação de sua alma, atormentada pela visão da danação eterna. Essa Igreja que deixava escrito nas catedrais, nos tímpanos, nos capitéis, lembretes do Juízo Final, para que quando o fiel saísse do templo sagrado, lembrasse o que o esperava caso não fosse obediente, caso não fosse piamente cristão.

Talvez possam dizer que essas discussões tenham obscurecido o objetivo da pesquisa; e de fato talvez tudo tenha ficado obscurecido. Para entendermos o século XII, não nos valem as luzes de que nos orgulhamos tanto depois do Iluminismo: a Idade Média é um período que só se faz entender plenamente se tentamos voltar a ele, percorrendo o que nos foi deixado de herança e o que ele se propôs a perpetuar, a inventar.

“O historiador que se interroga sobre qual era nesta época a situação real da mulher não deve esquecer que o fino amor, tal como ele se mostra aos seus olhos, é uma criação literária, um objecto cultural cuja evolução prosseguiu de maneira autônoma, assim se enriquecendo as suas formas, bem como os valores que nelas se encontravam incorporados, e diversificando-se no decurso das gerações segundo o seu próprio ritmo, ao sabor das flutuações do gosto e pela contribuição de múltiplas trocas. A isto se acrescenta que a maior parte destes escritos é de um refinamento tal que é difícil descobrir-lhes o sentido; susceptíveis de várias leituras, eles reenviam a um universo simbólico muito complexo de que perdemos a maior parte das chaves; em torno deles desenvolveu-se portanto, desde há um século, uma mescla de comentários que confunde a imagem mais do que a esclarece.” (Duby, 1990d: 334s)

Capítulo III – “amai-vos uns aos outros”

“A gente se aborrece de tudo, meu anjo, é uma lei da natureza; a culpa não é minha.

“Se hoje, pois, eu me aborreço com uma aventura que me ocupa inteiramente há quatro mortais meses, a culpa não é minha.

“Se, por exemplo, meu amor foi exatamente do tamanho de tua virtude, e isso já é dizer muito, nada há de espantoso em que um tenha acabado ao mesmo tempo que a outra. A culpa não é minha.

“Segue-se daí que já há algum tempo eu te engano; mas, também, tua impiedosa ternura de certo modo me obrigava a isso! A culpa não é minha.

“Hoje, a mulher que eu amo perdidamente exige que te sacrifique. A culpa não é minha.

“Bem sinto que aí está uma bela ocasião de falar em perjúrio, mas, se a natureza só concedeu aos homens a constância, enquanto dava obstinação às mulheres, a culpa não é minha.

“Escuta: escolhe outro amante como eu arranjei outra amante. Esse conselho é bom, muito bom; se o achas mau, a culpa não é minha.

“Adeus, meu anjo, conquistei-te com prazer, deixo-te sem pesar; voltarei a ti, talvez. Assim é o mundo. A culpa não é minha”.³⁴

Investiguemos.

Olhemos para André Capelão, seu Tratado e sua época com outros olhos, com outras teorias. Começo o segundo capítulo tentando utilizar as teorias da Análise do Discurso de tradição francesa, partindo de uma premissa fundamental:

“A ideologia interpela o indivíduo em sujeito e este submete-se à língua significando e significando-se pelo simbólico na história. Esta é, para mim, uma afirmação fundamental para quem trabalha com análise do discurso”. (Orlandi, 2001:100)

Voltemos às bases teóricas: seguindo a tradição marxista, Althusser, constrói a premissa de que o Estado é um aparelho repressivo, isto é, o Estado é uma máquina, um aparato técnico que garante à classe dominante, seu poder sobre as classes dominadas. “O Estado é, antes de mais nada, o que os clássicos do marxismo chamaram de o *aparelho de Estado*.” (Althusser, 1985: 62) Esses aparelhos de estado compreendem os Aparelhos Repressivos (ARE), que são a *política, os tribunais, as prisões, a polícia, o exército, o Governo*. Os ARE trabalham a serviço das classes dominantes perpetuando sua dominação através da força.

³⁴ Laclos, 1993:325s

Se o Estado é de fato um aparelho que tem uma ação empírica no mundo, para que possamos analisá-lo, devemos partir de uma *teoria descritiva* destas ações empíricas, para que depois, então, possamos nos engajar na *teoria propriamente dita*. Mas não só. Althusser propõe que para construirmos uma teoria geral do Estado, precisamos observar que, mesmo que se altere a classe dominante, os ARE permanecem. Podem se alterar classes no Estado e o aparelho repressor continua ativo. Sendo assim, é lícita a distinção entre o *poder do Estado* de *Aparelho de Estado*. O *poder de Estado* é o objetivo da luta de classes. E esse poder se dá através dos Aparelhos do Estado. O poder pode ser exercido por diferentes classes, mas sempre se materializará nos ARE.

Atingindo o objetivo de sua teoria, Althusser propõe a existência de um *Aparelho Ideológico de Estado (AIE)*. Enquanto o ARE se dá pela violência, o AIE se materializa nas instituições: *aparelho ideológico religioso, escolar, familiar, jurídico, político (teorias), sindical, informacional (imprensa), cultural*. Estes AIE têm por objetivo perpetuar a ideologia que será assegurada como dominante através dos ARE.

Os AIEs agem através da prescrição de práticas e rituais materiais que moldam as ações dos indivíduos. Os AIEs têm por função interpelar indivíduos em sujeitos, assujeitados a uma ideologia. Em resumo, a ideologia:

- a) representa a relação imaginária dos indivíduos concretos com suas reais condições de existência devido a uma relação simbólica com a realidade;
- b) existe sempre através de aparelhos ideológicos e de suas práticas;
- c) interpela os indivíduos concretos em sujeitos inserindo-os em meio às práticas de um AIE onde ele ocupará seu lugar em uma classe social assujeitando-se a um sujeito ideológico.

As práticas sociais dos diferentes AIEs organizam-se em formações que representam uma ideologia particular de uma classe social:

“On parlera de *formation idéologique* pour caractériser un élément dans la conjoncture idéologique caractéristique d’une formation sociale, en un moment donné; chaque formation idéologique constitue ainsi un ensemble complexe d’attitudes et de représentations qui ne sont ni <<individuelles>> ni <<universelles>>, mais se rapportent plus ou moins directement à des positions de classes em conflit les unes par rapport aux autres.” (Haroche & Henry & Pêcheux, 1971: 102)

Em outras palavras, a formação ideológica representa um todo complexo de práticas ideológicas que caracteriza uma determinada classe. O discurso, que aqui nos interessa, tem, em sua materialidade, uma função ideológica evidente.

“... o *sentido* de uma palavra, de uma expressão, de uma proposição, etc, não existe ‘em si mesmo’ (isto é, em sua relação transparente com a literalidade do significante), mas, ao contrário, é determinado pelas posições ideológicas que estão em jogo no processo sócio-histórico no qual as palavras, expressões e proposições são produzidas.” (Pêcheux, 1988: 160)

Sendo assim o sentido de um discurso varia de acordo com as posições que cada formação ideológica assume. Isto indica que cada formação ideológica tem como constituinte uma ou várias Formações Discursivas (FD).

“Chamaremos, então, *formação discursiva* aquilo que, numa formação ideológica dada, isto é, a partir de uma posição dada numa conjuntura dada, determinada pelo estado da luta de classes, determina *o que pode e deve ser dito* (articulado sob a forma de uma arenga, de um sermão, de um panfleto, de uma exposição, de um programa, etc.)” (Pêcheux, 1988: 160)

Os discursos então não têm sua origem no sujeito, mas se realizam através dele. Para Pêcheux, são as formações discursivas que interpelam os indivíduos em sujeitos. Por serem *fontes de sentido*, as formações discursivas retomam o indivíduo ao *Sujeito* de sua formação ideológica fornecendo-lhe os meios lingüísticos para que ele acredite ser por si só uma *fonte de sentido*. O processo de assujeitamento se dá, conforme introduz Pêcheux (in: Gadet & Hak, 1990: 170ss) através das noções de esquecimento.

É através do *esquecimento n° 1* que o sujeito ignora que está sendo assujeitado por uma formação discursiva, logo por uma formação ideológica. Com este primeiro esquecimento o sujeito tem a ilusão de ser essa “fonte de sentido”, desprendido de qualquer ideologia. Com o *esquecimento n° 2* há a ilusão em que o sujeito se acha produtor de seus discursos porque ele utiliza tudo aquilo que *pode e deve ser dito* dentro da formação discursiva. O sujeito acredita que é a origem, quando é apenas iludido pela formação discursiva que lhe dá a impressão de ser consciente de uma *realidade do pensamento* na enunciação de seus discursos.

Para uma melhor compreensão dos processos que ocorrem durante a enunciação que proporciona o esquecimento nº 2, é necessário analisar o elemento fundamental para o funcionamento da formação discursiva: *o interdiscurso*.

“O interdiscurso consiste em um processo de reconfiguração incessante no qual uma formação discursiva é conduzida (...) a incorporar elementos pré-construídos produzidos no exterior dela própria; a produzir sua redefinição e seu retorno, a suscitar igualmente a lembrança de seus próprios elementos, a organizar sua repetição, mas também a provocar eventualmente seu apagamento, o esquecimento ou mesmo a denegação.” (Courtine & Maradin, 1981 *apud* Brandão, 1995: 74)

Para a AD o interdiscurso é a base para a constituição das formações discursivas dentro de um determinado *Universo Discursivo*³⁵; é um “arquivo e que se caracteriza pela estabilização, pelo que não é para ser esquecido” (Orlandi, 2002b: 25). Sendo assim, as diversas formações discursivas são constituídas por um mesmo interdiscurso que entre elas intervêm e as relaciona. Se há relação entre formações discursivas que trocam ou compartilham os mesmos pré-construídos, há conseqüentemente uma heterogeneidade nesses discursos.

O trabalho do analista do discurso deve ser o de apreender, dentro do interdiscurso, “não uma formação discursiva, mas a interação entre as formações discursivas”. (Maingueneau, 1997: 119). Logo o Outro, o Sujeito das outras formações discursivas, são fundamentais. Todo discurso apresenta então uma leitura “direita” e uma a ele “avessa”, que é justamente o limite da constituição de sua formação discursiva, os limites que delimitam seus sentidos e a “interincompreensão” que dita o “que se deve falar e não se deve compreender.” (ibidem).

“O fechamento de uma formação discursiva é fundamentalmente instável, não se constituindo em um limite que, por ser traçado de modo definitivo, separa um interior e um exterior, mas inscrevendo-se entre diversas formações discursivas, como *uma fronteira que se desloca* em função dos embates da luta ideológica”. (Courtine & Marandin, *apud* Maingueneau, 1997: 112)

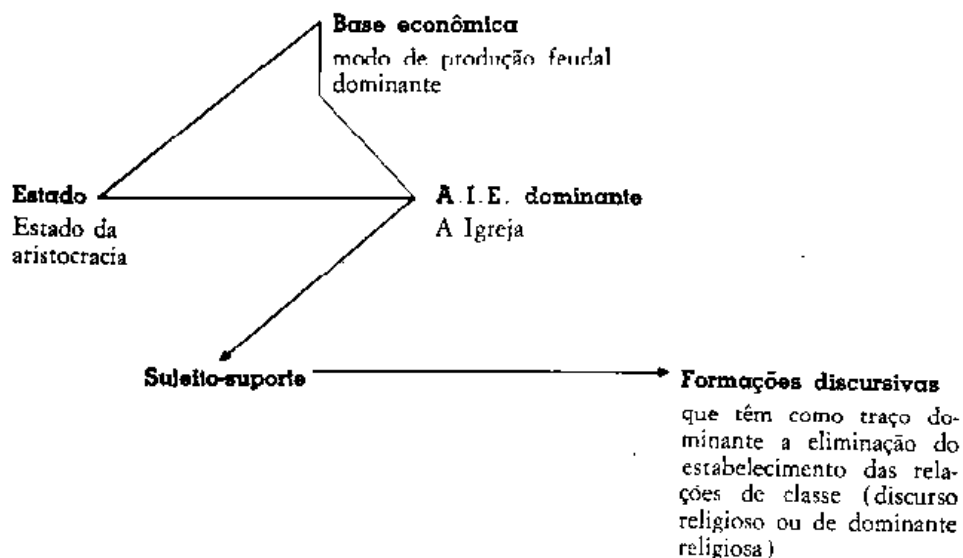
³⁵ “Conjunto de formações discursivas de todos os tipos que coexistem, ou melhor, interagem em uma conjuntura. Este conjunto é necessariamente finito, mas irrepresentável, jamais concebível em sua totalidade pela AD.” (Maingueneau, 1997: 116)

Temos então como princípios e conceitos fundamentais o assujeitamento do indivíduo a uma formação discursiva instável, com fronteiras fluidas que se delimitam pelo que lhe é próprio e pelo o que lhe é externo, isto é, aquilo que é próprio de outra formação discursiva. Pois bem, voltemos à Idade Média.

“A formação ideológica religiosa constitui, no modo de produção feudal, a forma da ideologia dominante; ela realiza ‘a interpelação dos indivíduos em sujeitos’ através do Aparelho Ideológico do Estado religioso ‘especializado’ nas relações de Deus com os homens, sujeitos de Deus, na forma específica das cerimônias (ofícios, batismos, casamentos e enterros, etc...) que, sob a figura da religião, intervêm, em realidade, nas relações jurídicas e na produção econômica, portanto no interior das relações feudais.” (Pêcheux, in: Gadet & Hak, 1990: 167)

Não é com muito esforço que encontraremos no século XII uma formação ideológica facilmente identificada e delimitada que é a formação ideológica religiosa, mais especificamente a cristã. Abaixo é reproduzido um gráfico que representa melhor a discussão³⁶.

FORMAÇÕES DISCURSIVAS NUMA FORMAÇÃO SOCIAL
DOMINADA PELO MODO DE PRODUÇÃO FEUDAL
(ESQUEMA TEÓRICO)



No capítulo anterior muito já foi discutido sobre tudo aquilo que podia e devia ser dito dentro dessa suposta formação ideológica, isto é, sobre os pré-construídos dessa

³⁶ in: Robin, 1973: 125

formação discursiva da Igreja que interpelava indivíduos em sujeitos. Essa interpelação, por razões também mais ou menos óbvias, produzia um cristão temerário a Deus, continente, caridoso, crente; um espelho do Sujeito cristão – o beato, que reunia em si as práticas e rituais que eram próprios à ideologia que perpetuava.

“A interpelação dos indivíduos em sujeitos (...) fornece ‘a cada sujeito’ sua ‘realidade’, enquanto sistema de evidências e de significações percebidas – aceitas – experimentadas. Ao dizer que o EGO, isto é, o imaginário do sujeito (lá onde se constitui para o sujeito sua relação imaginária com a realidade), não pode reconhecer sua subordinação, seu assujeitamento ao Outro, ou ao Sujeito, já que essa subordinação-assujeitamento se realiza precisamente no sujeito sob a forma da autonomia, não estamos, pois, fazendo apelo a nenhuma ‘transcendência’ (um Outro ou Sujeito reais); estamos, simplesmente, retomando a designação (...) do processo natural e sócio-histórico pelo qual se constitui-reproduz o efeito-sujeito.” (Pêcheux, 1997: 162s)

Os sujeitos medievais (e qualquer sujeito) não tinham consciência de seu assujeitamento a uma formação ideológica e nem que seus discursos não emanavam deles mesmos, qual fontes de sentido, mas que eram reproduzidos para assegurar a vida de uma formação ideológica, para assegurar o poder da Igreja. Assim, ou se era Cristão, ou se ia para o inferno. Braunstein chega a admitir a existência de um indivíduo medieval, mas considera que “o cidadão permanece, no final da Idade Média, muito sensível à ideologia do bem comum” (Braunstein, 1990:529). A tomada da consciência de si pelo indivíduo poderia conduzir a um questionamento da ordem vigente, então a Igreja e o Estado “produziram” uma Ideologia onde ainda era possível a existência do indivíduo com suas diferenças, mas este deveria se manter nos parâmetros do modelo de bom cidadão, para que a ordem da sociedade não fosse corrompida. Isto é, se eliminarmos os problemas de terminologia, temos aqui um sujeito assujeitado.

“Assim, trabalhar pelo bem-estar da coletividade, pelo bem estar da ‘casa’, são tarefas que a honra atribui ao indivíduo consciente de sua responsabilidade: atividade, reflexão produtiva no interesse do grupo, com o conhecimento do círculo, deixam pouco lugar à vida privada na representação que os homens importantes deram de sua existência; e se eram tentados a conceder-lhe tempo e valor, nisso se reprimiam face à opinião, pelo temor de parecer egoístas ou fúteis. O privado é o ‘abjeto’; não há reputação a conquistar fora do público: *Fama non est nisi publica.*” (Braunstein, 1990:531)

Não é por coincidência que a palavra sujeito surge na Idade Média, mais especificamente no século XII, significando “submetido à autoridade soberana”. ‘Sujeição’ aparece igualmente na mesma época”. (Haroche, 1992:158) A Idade Média torna-se um cenário perfeito para a AD. Temos, de forma manifesta, uma formação ideológica, formações discursivas e sujeitos assujeitados. Temos discursos que perpetuam uma ideologia através de sermões, exemplos, hagiografias, julgamentos, narrativas, poemas. Temos sujeitos que são cegamente subjugados pela Igreja. Basta destacarmos do capítulo anterior a “ideologia” da Igreja, que poderemos encontrar facilmente nos discursos medievais a comprovação de qualquer hipótese que possamos formular baseada nos conceitos recém apresentados.

No entanto, é lícito lembrar que a escolha de determinado corpus é estratégica para o sucesso de qualquer teoria. No capítulo anterior pudemos perceber o quão contraditórios e até mesmo incompatíveis são os discursos medievais. Se selecionasse para análise somente documentos da Igreja, escritos por clérigos, poderia encontrar um tipo de dado. Se selecionasse textos da literatura trovadoresca, outros dados. Mais: dentro dos discursos (re)produzidos pelos clérigos, poderia ainda encontrar a discussão sobre sexo, sobre como dar prazer à mulher, ao lado da discussão que lega à mulher a herança pífida de Eva. Por coincidência, o livro que aqui será analisado é um exemplo disso.

Considera-se que a literatura cortês foi responsável pela elevação da mulher no ocidente. Como exemplo, podemos encontrar os versos do nosso já conhecido Guilherme IX, Guilherme de Peitieu, o primeiro trovador:

Farai chansoneta nueva
ans que vent ni gel ni plueva:
ma dona m'assaya e·m prueva
quossi de qual guiza l'am;
e ja per plag que m'en mueva
no·m solvera de son liam.

Qu'ans mi rent a lieys e·m liure,
qu'en sa carta·m pot escriure.
E no m'en tenguatz per yure
s'ieu ma bona dompna am,
quar senes lieys non puesc viure
tant ai pres de s'amor gran fam.

Que plus ez blanca qu'evori,
per qu'ieu outra non azori:

si·m breu non ai ajudori,
cum ma bona dompna m'am,
morrai, pel cap sanh Gregori,
si no·m bayz'en cambr'o sutz ram.

Qual pro·y auresz, dompna conja,
si vostr'amors mi deslonja?
Par que·us vulhatz metre monja!
E sapchatz, quar tan vos am,
tem que la dolors me ponja,
si no·m faitz dreg dels tortz q'ie·us clam.

Qual pro·y auresz s'ieu m'enclostre
e no·m retenetz per vostre?
Tutz lo joys del mon es nostre,
dompna, s'amduy nos amam.
Lay, al mieu amic Daurostre,
dic e man que chan e bram.

Per aquesta fri e tremble,
quar de tam bon'amor l'am,
qu'anc no cug qu'en nasques semble
en semblan del gran linh n'Adam.³⁷

Nessa canção Guilherme se coloca na posição de vassalo, inferior à mulher que é responsável por sua vida; ela que tem a beleza, a moral e o poder de decidir se cede ou não aos encantos de seu amado. No entanto, esse mesmo conde poderoso, faz outra canção, conhecida por “poema do gato vermelho”, que tem as seguintes estrofes:

“Sor”, diz n’ Agnes a n’ Ermessen,
“mutz es, que ben es conoissen”.
“Sor, del bainh nos apaireillem
e del sojorn”.
Ueit jorn ez encar mais estei
az aquel torn.

³⁷ “Farei uma pequena canção antes que chova gele ou bata o vento; minha dama me experimenta a fim de ver a maneira como a amo; e por mais que entre em litígio comigo, jamais me desprenderei dos seus elos.

“Pelo contrário, entrego-me a ela a ponto de deixar que me inscreva no rol [dos seus criados]. E não me tenhais por ébrio se amo a minha boa senhora, pois sem ela não posso viver, tal o domínio que sobre mim exerce a esperança do seu amor.

“Mais branca é do que o marfim, motivo por que lhe quero mais do que qualquer outra; se tão logo não conseguir a piedade do seu amor, morrerei, por São Gregório, a menos que consiga um beijo, em sua morada ou sob a ramagem.

“Que proveito tereis, graciosa dama, em que vosso amor de mim se distancie? Parece mover-vos a vontade ser monja. E sabeis que vos amo tanto, que chego a temer que a dor me fira, se não reparardes as injustiças de que vos acuso.

“Que proveito tereis se me enclausuro e não me retiverdes como vosso? Todos os prazeres do mundo estão em vossas mãos, senhora, se mutuamente nos amamos. Enviar-vos-ei meu amigo Daurostre para que cante e não ulule.

“Por esta [dona] vivo tremendo, pois o amor que lhe tenho é tão grande, que até agora suponho não haver nascido outra igual em semblante, na grande linhagem de Adão.” (Guilhem de Peitieu in: Spina, 1996: 103s)

Tant las fotei com auziret:
cent e quatre-vinz et ueit vetz,
que a pauc no•i rompei mos corretz
e mos arnes;
e no•us puese dir los malavegz,
tan gran m'en pres.

Monet, tu m'iras al mati,
mo vers portaras el borssi
dreg a la molher d'en Guari
e d'en Bernat:
e diguas lor que per m'amor
aucizo•l cat.³⁸

Se em uma canção a mulher reina soberana sobre os homens, na outra é responsável por atos que chegam mesmo a corar as faces mais promíscuas. Como podemos explicar isso com a teoria da AD? Essa seria uma formação discursiva do amor cortês? Provavelmente. Mas como explicar duas poesias incompatíveis entre si? Será que essa formação discursiva traz em si esses elementos que se excluem ou suas fronteiras são tão fluidas que invasões de pré-construídos de outras formações discursivas facilmente a invadem? Vou além: e a Igreja? A formação ideológica religiosa propõe uma relação com a mulher e com o sexo, que é uma relação continente, beirando a negação de qualquer realização do desejo sexual, sempre provocada pela mulher, fraca, que não controla seus furores. Além da questão do amor cortês, temos que levar em conta que essas canções foram feitas por um conde, dentro de um sistema feudal. Como então ele se colocaria na posição de vassalo de uma mulher? Pode ser que seja uma metáfora, mas ela é um tanto quanto arriscada.

O fato é que olhar para a sociedade medieval do século XII, ou outra qualquer, amarrando-a com formações ideológicas ou discursivas, confinando o sujeito dentro de um assujeitamento, limita a análise a tal ponto que corremos o perigo de estarmos criando um passado inventado, deveras distante daquele que existiu há séculos atrás. Releiamos as biografias acima para verificarmos aqueles sujeitos “assujeitados”. No capítulo anterior encontramos personagens revolucionárias, mas também engajadas. É impossível dizer que

³⁸ "Sis, / the man is mute for sure, so let's / get ready for our little rest / and take a bath.' / Eight days I stayed with them, and more, / upon that hearth. / I humped them—why say 'lots' of times?— / a clear one hundred ninety nine. / My gear below the waterline / would almost break. / You won't believe what all is sore / and how I ache. / No, you'd not believe what all is sore / and how I ache." translation© 2001 Leonard Cottrell, in: <http://www.planck.com/Guilhem/aquitmute.htm>

Guilherme IX e Alienor eram sujeitos assujeitados a uma formação discursiva religiosa. Talvez fossem os anticristos dessa formação. No entanto, podemos dizer que eles articulam a criação do amor cortês para sujeitar os vassallos ao poder do suserano. Talvez a ideologia dominante fosse a ideologia feudal e não a da Igreja. E aqui as ideologias começam a se confundir, porque se formos analisar profundamente a sociedade feudal, encontraremos, como pudemos vislumbrar acima, tantas contradições, que dificilmente conseguiríamos desenhar as fronteiras de uma formação ideológica ou mesmo discursiva.

Então não existiam sujeitos assujeitados no século XII? Talvez não como a AD propõe:

“A subjetivação é uma questão de qualidade, de natureza: não se é mais ou menos sujeito, não se é pouco ou muito subjetivado. Não se quantifica o assujeitamento. Com isto estou dizendo que quando se afirma que o sujeito é assujeitado, não se está dizendo totalmente, parcialmente, muito pouco, ou mais ou menos. O assujeitamento não é quantificável.” (Orlandi, 2001: 100)

Creio que, considerando tudo que já foi escrito, não seja necessário argumentar mais para justificar a não utilização do conceito de assujeitamento. Compartilho a mesma opinião de Possenti:

“Embora (...) o interdiscurso seja constitutivo, o sujeito pode assumir, em relação a ele, posições que não se resumem a ‘ser falado’. (...) Para invocar uma expressão crucial de De Certeau, não se trata de voltar ao sujeito uno e de intenção, mas isso não implica aceitar que ele seja mero consumidor (autômato, espelho): o sujeito é um usuário, realiza manobras. Frequentemente, sobre o discurso do outro”. (2002: 132)

Não podemos negar a existência de um interdiscurso, nem de que o sujeito nem sempre é origem de seu discurso; mas limitarmos o sujeito ao assujeitamento é tirarmos dele qualquer escolha, confinando-o perpetuamente a alguma ideologia. Agora voltemos à *análise dos discursos* medievais que já tinha sido esboçada no primeiro capítulo. E, para não tornar aqueles homens do século XII meros objetos, assim como seus discursos, faz-se necessária a noção de responsabilidade, discutida anteriormente.

Voltemos a André e tentemos olhar para esse sujeito (não assujeitado) de forma que ele não seja um objeto, mas um homem. Um homem que viveu, assim como todos os homens. Assumindo a teoria bakhtiniana como instrumento de análise desta pesquisa,

devemos considerar que André não deve ser analisado simplesmente como um ser biológico ou como o autor de um Tratado, mas um sujeito que existiu na sua unicidade, no século XII, em uma sociedade cortês, num contexto em que as artes floresciam, no contexto que já foi aqui apresentado. É levando isso em consideração que parto para o *Tractatus de Amore*, o Tratado do Amor Cortês: a partir do homem que o escreveu.

“Compreender a enunciação de outrem significa orientar-se em relação a ela, encontrar o seu lugar adequado no contexto correspondente. A cada palavra da enunciação que estamos em processo de compreender, fazemos corresponder uma série de palavras nossas, formando uma réplica. Quanto mais numerosas e substanciais forem, mais profunda e real é a nossa compreensão.” (Bakhtin, 2002: 132)

André era um homem que com seus discursos constituía-se e posicionava-se na infinita cadeia de atos de fala, compartilhando dos enunciados que circulavam em sua época, concordando com eles, discordando, polemizando, complementando. O Tratado não é simplesmente a invenção de um novo amor e tampouco um registro definitivo de um amor que tinha sido criado pelos trovadores. O Tratado é as duas coisas ao mesmo tempo.

Tampouco podemos limitar o Tratado como um elo na cadeia de discursos. Um elo pressupõe uma linearidade, um elemento anterior e um posterior, como se o Tratado tivesse ligação com somente um discurso que o antecede e um que o sucede. Talvez uma melhor imagem seja a de uma malha, onde vários fios se entrecruzam, se tocam e se correspondem ao mesmo tempo para formar algo maior. No entanto esta imagem também é imperfeita, visto que alguns fios não tocam em outros. Mas creio que, vista a limitação imagética, pode permanecer esta metáfora mesmo.

O fato é que no Tratado se condensam todos os discursos já discutidos, sobre a mulher santa e a pecadora, sobre o amor carnal e o espiritual, sobre o homem e sobre Deus, sobre a concupiscência e o pecado. É lícito também salientar que não estamos meramente no campo teórico, em especulações sobre a conduta dos homens. Estamos falando sobre os homens, suas ações, seus medos; sobre os discursos que os constituem. Discursos esses que são responsáveis pela ideologia do cotidiano.

“Os sistemas ideológicos constituídos da moral social, da ciência, da arte e da religião cristalizam-se a partir da ideologia do cotidiano, exercem por sua vez sobre esta, em retorno, uma forte influência e dão assim normalmente o tom a essa ideologia. Mas, ao mesmo tempo, esses produtos ideológicos constituídos

conservam constantemente um elo orgânico vivo com a ideologia do cotidiano; alimentam-se de sua seiva, pois, fora dela, morrem.” (Bakhtin, 2002: 119)

Esses discursos teóricos sobre a mulher, o sexo e homem só existem na medida em que constituem e são constituídos pela ideologia do cotidiano, tornando-se palavra interior aos sujeitos, de forma desordenada, assistemática, onde “acompanha cada um dos nossos atos ou gestos e cada um dos nossos estados de consciência”. (Bakhtin, 2002: 118)

Esses são os discursos responsáveis por constituir os sujeitos e transformá-los; sujeitos que são responsáveis, por sua vez, por constituir e transformar esses discursos. Sempre uma via de dupla mão.

“O enunciado concreto (e não a abstração lingüística) nasce, vive e morre no processo da interação social entre os participantes da enunciação. Sua forma e significado são determinados basicamente pela forma e caráter desta interação. Quando cortamos o enunciado do solo real que o nutre, perdemos a chave tanto de sua forma quanto de seu conteúdo – tudo o que nos resta é uma casca lingüística abstrata ou um esquema semântico igualmente abstrato.” (Bakhtin, s/d: 8s)

Conhecemos um esboço desses discursos e dessa ideologia do cotidiano que constituíam o século XII. O Tratado é onde confluem todos esses enunciados, é o lugar em que podemos vislumbrar os homens medievais, em que podemos ver seus discursos de concordância e suas palavras polêmicas. Mas não só. Dizer que o Tratado simplesmente materializa enunciados é reduzir por demais sua importância. Ele, por si, como qualquer outro enunciado, prevê uma réplica, pressupõe um leitor e para ele propõe perguntas, dá respostas, polemiza. Dialoga com o anterior e o posterior.

“A obra é interpretada no espírito desse conteúdo da consciência (dos indivíduos receptores) e recebe dela uma nova luz. É nisso que reside a vida da obra ideológica. Em cada época de sua existência histórica, a obra é levada a estabelecer contatos estreitos com a ideologia cambiante do cotidiano, a impregnar-se dela, a alimentar-se da seiva nova secretada. É apenas na medida em que a obra é capaz de estabelecer um tal vínculo orgânico e ininterrupto com a ideologia do cotidiano de uma determinada época, que ela é capaz de viver nesta época.” (Bakhtin, 2002: 119)

Quem eram esses homens, esses sujeitos que porventura seriam os leitores do Tratado? Um leitor ao menos nos é certo. Não que ele tenha lido, mas para ele, de forma manifesta, o Tratado foi escrito.

“A força de indefectível afeição que sinto por ti, meu venerável amigo Gautier, insta-me a levar a teu conhecimento, de viva voz, e a te ensinar por escrito o modo como dois amantes podem preservar a integridade de seu amor bem como os meios pelos quais os que não são amados podem libertar-se das flechas que Vênus lhes enterrou no coração.”³⁹

O Tratado é destinado a Gautier (Gualteri), filho de Gautier, o “Chefe de Gabinete” (le Chambellan), a quem era confiada a guarda dos manuscritos; ele era o homem que podia levar o Tratado até o rei da França, Felipe Augusto, e à rainha, Isabelle de Hainaut. No entanto, dificilmente André tenha escrito o Tratado a Gautier visando apenas que os reis o lessem, já que era protegido da própria Marie de Champagne, irmã de Felipe por parte de pai.

Partindo da hipótese de Duby (2001) de que Gautier era um jovem, temos um público leitor específico ao qual o livro é destinado: os jovens. Segundo Bagliani (2002), no século XII é forte a divisão das idades da vida proposta por Isidoro de Sevilha e Santo Agostinho, que a dividem em “*infantia* até 7 anos; *pueritia* até 14 anos; *adolescentia* até 24 anos; *iuventus* até 50 anos *aetas seniores* ou *gravitas* até 70 anos; *senectus* até a morte”. (p. 559)

Quem são esses jovens? Duby acha que Felipe Augusto “tampouco é, no sentido preciso do termo, um ‘jovem’” (Duby, 2001: 138). Na época da escritura do Tratado o rei francês deveria ter por volta de 20 anos e, segundo nos declara Bagliani, estava na *adolescentia*. Um *iuventus* era aquele que sabia articular sua *sapientia*⁴⁰ com seus atos, de tal forma que conseguisse, aos 33, atingir a idade perfeita, a maturidade: a idade de Cristo. No entanto, para simplificar o andamento do texto e não gastar mais linhas com problemas lexicais, assumo *jovem* como sinônimo de *adolescens*.

³⁹ A tradução aqui apresentada é de Ivone Castilho Benedetti, do original francês que, por sua vez, foi traduzido do latim por Claude Buridant. Caso haja necessidade, o texto em latim será retomado para sanar qualquer problema de tradução.

⁴⁰ Conforme veremos adiante

Mas, de fato, quem eram esses jovens? A resposta começa a se esboçar quando analisamos outros textos da época, ou que o sucederam, como o *Roman de la Rose*, de Guillaume de Lorris:

“Ou vintieme na de mon age
Ou point qu’ Amors prent le paage
Dès jones gens...”⁴¹

Jovens também eram considerados os cavaleiros que ainda não haviam se casado. Provavelmente Gautier tinha seus vinte anos quando teve a necessidade de conselhos sobre amor, quando queria se casar. São esses os leitores do Tratado. São esses mesmos jovens que, nesta idade, depois de anos aprendendo algum ofício, depois de separados das mulheres, vão receber alguma ordenação, vão pegar em armas.

“Essa cerimônia [da entrega de armas] ocorria , para o jovem – entre treze anos excepcionalmente, dezesseis na maioria das vezes e 21 ou 22 – no final da formação que recebera junto a um senhor aliado ou parente.” (Marchello-Nizia, 1996: 157)

Os jovens em que o Amor lança suas flechas são aqueles jovens já ordenados cavaleiros, já cortesãos. Nobres que tinham uma função social definida e que no seu contrato de vassalagem recebiam como favor do suserano a promessa de um casamento onde poderia satisfazer seus desejos sem cair em pecado – pelo menos esse era o caminho mais prático. E essa cerimônia, responsabilidade das cortes, aos poucos cede espaço à penetração da Igreja que transforma a ordenação em um ritual cristianizado. Este fato se torna ainda mais significativo se considerarmos que, conforme foi proposto no capítulo anterior, a invenção do amor cortês alia interesses da Igreja de contenção do homem e interesses da nobreza, de vassalagem.

É por isso que André dedica seu livro a Gautier, um jovem, para que possa aconselhá-lo como dois amantes podem amar com constância. “Ensinar *por escrito* o modo como dois amantes podem preservar a integridade de seu amor bem como os meios pelos

⁴¹ “Em meu vigésimo ano / no tempo em que o Amor cobra seu tributo / dos jovens” (*apud* Marchello-Nizia, 1996: 150)

quais os que não são amados podem libertar-se das flechas que Vênus lhes enterrou no coração.” O destaque nos faz discutir.

Vimos que na sociedade medieval instaura-se uma dicotomia entre carne e espírito, feminino e masculino. Complementando as analogias, encontramos, no começo do cristianismo, também a dicotomia *letra x espírito* que poderia ser melhor representada por *letra/signo x espírito/significado*, ou ainda: *letra/signo/carne/feminino x espírito/significado/masculino*

“valoriza-se uma coisa mais do que sua imagem, e até sua imagem mental mais que sua corporificação material, a ‘palavra que falamos em nosso coração’, na expressão de Agostinho, mais que qualquer instância concreta da linguagem em qualquer língua determinada.” (Bloch, 1995: 41)

É pela linguagem, pelo signo, que Eva convence Adão a pecar. É pela linguagem que a mulher reproduz seus ardis, que fala demais. É importante também lembrar que, nessa época, “as ordens da linguagem e da sociedade eram consideradas conaturais.” (Bloch, 1995: 41) Isto é, todo signo tinha um significado no mundo e a ele era intimamente ligado. Assim, critérios como verdade e falsidade eram necessariamente aplicáveis aos discursos. Mais: a verdade era a Verdade: “et cognoscetis veritatem et veritas liberabit vos”⁴² (Jo, 8: 32) A Verdade é aquilo que vem de Deus, a ordem natural do mundo. Deus se faz presente em espírito, na alma, no coração.

No entanto, no século XII o signo deixa de ser o elemento carnal, material que nos remete ao pecado, e passa a ser visto como um instrumento através do qual Deus se manifesta, onde Deus imprime sua onipotência através de símbolos e cabe ao homem interpretá-los para ascenderem à divindade.

in principio erat Verbum et Verbum erat apud Deum et Deus erat Verbum hoc erat in principio apud Deum omnia per ipsum facta sunt et sine ipso factum est nihil quod factum est in ipso vita erat et vita erat lux hominum et lux in tenebris lucet et tenebrae eam non comprehenderunt fuit homo missus a Deo cui nomen erat Iohannes hic venit in testimonium ut testimonium perhiberet de lumine ut omnes crederent per illum non erat ille lux sed ut testimonium perhiberet de lumine erat lux vera quae inluminat omnem hominem venientem

⁴² “Conhecereis a Verdade e a Verdade vos libertará”.

in mundum in mundo erat et mundus per ipsum factus est et mundus eum non cognovit.⁴³ (Jo, 1: 1-10)

O primeiro evangelho a ser escrito, provavelmente o de Marcos, acredita-se ter sido escrito por volta de 70 d.C. No começo do século I o cristianismo começa a se consolidar como uma religião sustentado nas narrativas históricas da vida de Jesus, seguindo a tradição judaica. Essas primeiras narrativas que contavam os principais feitos de Jesus, suas palavras, seus milagres, eram orais e, como toda tradição oral, sofria mudanças por passar por diversas bocas, em diversas regiões, em diversos contextos. No entanto havia um consenso básico a respeito da história de Jesus e de seus ditos. O evangelho de Marcos tem como base essas narrativas, assim como a chamada fonte “Q”, uma coletânea das palavras de Cristo, copiada pelos fiéis para circulação, que nunca fora encontrada, mas que deve ter influenciado os evangelhos de Lucas e Mateus, que bebem também de Marcos, complementando e ampliando-o.

No entanto, o evangelho de João está fora dos padrões dos evangelhos anteriores. Marcos cria um gênero literário, o evangelho, dando a ele uma forma literária, unindo narrativas de gêneros independentes (sentenças, citações, narrativas, relatos, parábolas), dando a elas uma coesão que ultrapassava simplesmente a ligação delas entre si. Essa coesão muitas vezes tratava de recontar o episódio narrado, dando-lhe um novo sentido, condizente com o restante do texto. João escreve um evangelho, mas um evangelho que não se concentra nos atos de Cristo, mas nas palavras de um salvador que tentava de forma loquaz explicar os mistérios de Deus e de si próprio. A palavra de Jesus é destacada, mas ela está longe de ser clara: em busca de uma explicação profunda de Deus, as palavras adquirem novos significados, legando à interpretação múltiplos sentidos:

“respondit Iesus et dixit eis solvite templum hoc et in tribus diebus excitabo illud dixerunt ergo Iudaei quadraginta et sex annis aedificatum est templum hoc et tu tribus diebus excitabis illud”⁴⁴ (Jo, 2: 19s)

⁴³ No princípio era o Verbo, e o Verbo estava com Deus, e o Verbo era Deus. Ele estava no princípio com Deus. Todas as coisas foram feitas por intermédio dele, e, sem ele, nada do que foi feito se fez. A vida estava nele e a vida era a luz dos homens. A luz resplandece nas trevas, e as trevas não prevaleceram contra ela. (...) O Verbo estava no mundo, o mundo foi feito por intermédio dele, mas o mundo não o conheceu.

⁴⁴ Respondeu-lhes Jesus: Derribai este santuário, e em três dias o levantarei. Disseram, pois, os judeus: Em quarenta e seis anos foi edificado este santuário, e tu o levantarás em três dias?

Pleno de figuras, o evangelho de João nos faz “mergulhar numa estonteante passagem de abstrações e paradoxos que não estariam fora de lugar numa obra de filosofia grega, mas parecem deslocados na Bíblia” (Gabel & Wheeler, 1993: 182). A palavra em João é valorizada. O signo passa a chamar a atenção de uma interpretação mais apurada, mais atenta, com métodos. Os instrumentos para essa nova análise são fornecidos pela tradição clássica, pelos gregos e romanos. Os símbolos passam a revestir toda a sociedade, tudo torna-se imagem de outra coisa além do esperado; o mundo não se “manifesta apenas através de palavras e textos, mas também por imagens, objetos, gestos, rituais, crenças, comportamentos. O símbolo está em todos os lugares e reveste tudo com aspectos variáveis e imperceptíveis.” (Pastoreau, 2002: 496). Um nome carrega em si seu significado, mas também outros sentidos, uma ligação com o divino.:

“Pois o próprio Filho de Deus, a quem chamamos de Verbo, é pelos gregos chamado de λόγος, isto é, conceito da mente divina, ou sabedoria de Deus, ou razão...

Sendo pois que o Verbo do Pai, Nosso Senhor Jesus Cristo, é chamado, em grego, de λόγος, como também de σοφία do Pai, aquela ciência parece refletir-se sobretudo a Ele, a quem também está ligada por seu próprio nome, pois foi por derivação de λόγος que ela tomou o nome de lógica.” (Abelardo, *in*: Gilson & Boehner, 1995: 317)

Agora não só o significado tem valor, como também o significante que nos remete à história da palavra, à sua origem e sua explicação que é relacionada ao céu, à moral cristã ou ao próprio feudalismo. Na “Legenda Áurea”, Jacopo de Varazze, um mendicante que se torna arcebispo de Gênova em 1292, nos dá o testemunho da vida de santos e narra a história de algumas liturgias da Igreja com o objetivo de fornecer *exemplos* de vidas beatas aos cristãos para guiá-los a uma vida reta. No início de cada *exemplo* começa a discussão etimológica do nome do santo ou da liturgia, levando-nos de volta à origem da palavra que, por uma coincidência forçada, espelha as ações das vidas envolvidas na narrativa. Tomemos como exemplo a vida de Maria Madalena:

“‘Maria’ pode ser interpretado como ‘mar amargo’ ou ‘iluminadora’ ou ‘iluminada’. Por estes três significados podemos entender os três caminhos que excelentemente ela escolheu, o da penitência, o da contemplação interior e o da glória celeste. A eles referia-se o Senhor quando disse: ‘Maria escolheu o melhor caminho, e ninguém a afastará dele’. O primeiro não lhe poderá ser negado em razão do seu objetivo, que é a bem-aventurança, o segundo em razão da continuidade que existe entre a contemplação em vida e a contemplação feita

na pátria [o Paraíso, a ‘terra de nossos pais’]. O terceiro em razão da eternidade da glória terrestre. (...) Ela é ainda chamada de ‘Madalena’, que vem de *manes rea*, considerada ré’; ou Madalena pode ser interpretado como ‘fortificada’ ou ‘invicta’ ou ‘magnífica’, indicando as três etapas de sua vida, antes de se converter, durante a conversão e depois de convertida.” (Varazze, 2003: 543)

Basta voltarmos ao capítulo anterior, quando a história de Madalena é narrada de forma sucinta, para vermos que na etimologia de seu nome, encontramos, profeticamente, todo o seu destino. Nas canções trovadorescas, música e poesia eram indissociáveis, mas, a partir do século XIII, a tendência é a primazia da letra em relação à melodia. O signo se destaca como o lugar em que Deus se mostra de forma oculta, para que a mente humana o busque, se debruce sobre ele, procurando a Verdade.

No Tratado, no capítulo III, encontramos a mesma preocupação etimológica:

“Amor vem do verbo amar, que significa ‘prender’ ou ser preso’. Pois quem ama fica preso nas malhas do desejo e deseja o outro em seu anzol. Assim como o pescador hábil se esforça por físgar os peixes usando engodos e prendê-los a seus anzóis recurvos, também aquele que é físgado pelo amor esforça-se por atrair o outro por meio de manobras de sedução e aplica-se com todas as forças a unir dois corações diferentes com um laço impalpável ou mantê-los unidos para sempre, se já estiverem unidos.”

Percebemos que pouco importa a origem da palavra “amor”, mas sim como inventar-lhe uma história que seja coerente com seu sentido desde sua origem. Para tanto, Capelão relaciona *amare* (amar) com *hamare* (prender com anzol)⁴⁵, de tal forma que sua alegoria do amor faz sentido. “Amor ab amo verbo quod significat capere vel capi”. O amor nasce ligado à prisão, à caça, à captura. O amor é a privação da liberdade.

Esta valorização do signo faz com que as estratégias de leitura sejam valorizadas em busca de outros sentidos do signo, um sentido elevado, que prevalece sobre a mediocridade. Santo Agostinho propõe uma distinção entre signos próprios ou figurados. Os *próprios* são aqueles signos empregados para designar as coisas do mundo para as quais eles foram criados. Os sentidos *figurados* significam algo diferente de seu sentido próprio. Ainda segundo Agostinho, Deus criou o mundo e a Bíblia com certa obscuridade para

⁴⁵ Cf. nota do tradutor, p. 11 do Tratado

superar o orgulho dos homens, evitando revelar-lhes a verdade com “demasiada facilidade”, obrigando-os, através do esforço, a interpretar o mundo e as palavras divinas com seu espírito, ascendendo às alturas.

“Entender um termo figurado como se fosse dito em sentido próprio é pensar de modo carnal. Ora, coisa alguma pode ser chamada com mais exatidão de morte de alma do que a submissão da inteligência à carne, segundo a letra, pois é pela inteligência que o homem é superior aos animais. (...) Na realidade, é para a alma uma escravidão de causar pena, o tomar os signos pelas coisas e se sentir impotente de erguer o olhar da inteligência acima da criação temporal, a fim de enchê-la de luz eterna.” (Agostinho, 1991: III, 5, 9)

Na sociedade medieval sempre alguma coisa do mundo será a alegoria de algo divino, celeste. O que se mostra aparente esconde um lado oculto; o que é próprio da terra vela as verdades do céu. “Para o pensamento medieval, tanto o mais especulativo quanto o mais comum, cada objeto, cada elemento, cada ser vivo, é figuração de outra coisa que lhe corresponde em um plano superior ou eterno e da qual ele é símbolo”. (Pastoreau, 2002: 498)

A Bíblia, centro da sociedade medieval, é o lugar em que a Verdade está velada, oculta por signos que devem ser decifrados, signos que escondem uma alegoria que deve ser desvendada. Mas essa leitura que busca mais os sentidos ocultos que os aparentes, pede estratégias específicas de leitura, estas que são inventadas, ao longo de toda a história cristã, para justificar toda sua teologia.

A tradição de leitura que vem desde Tertuliano até culminar em Santo Agostinho propõe que o Velho Testamento prefigura o Novo Testamento, a verdade revelada por Cristo, sendo dele figura, alegoria; profecias de redenção. Por isso a leitura do Velho Testamento não devia se limitar à sua interpretação alegórica: a leitura literal deveria ser destacada, pois a Verdade do signo não se concentrava nem na terra nem no céu, mas nos dois. O que é real e o que é profético é a mesma coisa. As profecias constituem-se como realidade, elas são a Verdade.

A leitura da Bíblia deveria buscar o entendimento das partes que se mostravam com clareza de linguagem para que depois, familiarizado com a linguagem de Deus, o leitor pudesse se aventurar em suas passagens mais obscuras, tentando alcançar seu sentido

oculto, sustentado em todo seu conhecimento adquirido, eliminando qualquer dúvida a respeito da Verdade de Deus.

Valorizado o signo, valorizam-se os discursos. As interpretações da Bíblia no século XII recaem sobre um dos textos mais obscuros do Velho testamento, já discutido aqui: o *Cântico dos Cânticos* de Salomão. A única forma de justificar sua existência sagrada foi relacioná-lo a um evento do novo testamento. A única forma de unificar duas partes tão distintas é através da alegoria.

Mas como lançar mão de instrumentos de leitura que dessem conta de nova forma de interpretação? A única salvação da Igreja encontrava-se nos textos pagãos: nas *artes liberais*, prestigiadas no fim da Antiguidade.

Desde a Alta Idade Média os clérigos adquiriram os rudimentos do trivium, liam os pagãos e os tinham em conta para auxiliarem nos mistérios de Deus. Ao invés de simplesmente destruírem toda a cultura antiga, a Igreja sustentou-se em seu conhecimento para se fortalecer ainda mais, caso contrário, faria qual os muçulmanos.

“No século VII, o governador muçulmano de Alexandria perguntou ao califa muçulmano Omar o que convinha fazer com a célebre biblioteca de Alexandria, repleta de papiros gregos, a maior biblioteca do mundo. E o relato da resposta do califa circulou por muito tempo nas terras islâmicas: os livros contidos na biblioteca, respondeu o califa, só podem ou confirmar o Alcorão, e portanto são supérfluos, ou contradizer o Alcorão, e portanto são errôneos. Deveriam, pois, ser queimados. Os fornos de Alexandria foram alimentados com eles durante seis meses.” (Murray, 2002: 392)

Todo o esforço empreendido pelos apologistas e por Santo Agostinho para justificarem que Platão era cristão mesmo antes de Cristo, que os gregos e romanos escreviam as Verdades porque também são filhos de Deus, só que não conheceram o Salvador, teve como objetivo adaptar toda a filosofia e cultura helênica aos desígnios dos cristãos. A Igreja, por sua vez, procurou difundir e fixar seus pressupostos teológicos e doutrinários, inventados pelos primeiros padres e por seus doutores através de discursos. Discursos esses que criavam a Verdade e eram sustentados por autoridades da Grécia e de Roma.

“Os temas e motivos fixados pela tradição literária [grega e romana] são recuperados de forma direta dentro de uma lógica determinada pela

racionalização da escrita, a qual permite o reexame prolongado e a classificação consciente dos dados e informações recebidos.” (Morás, 2001: 87)

O processo que transformou os autores da antiguidade em autoridades que legitimavam o discurso da Igreja não ficou restrito aos mosteiros. Esses discursos, essas interpretações tinham que sair, dominar, espalhar a Verdade, a única Verdade; o céu o inferno, o pecado, a carne, o sexo, a mulher. Espalhar em uma sociedade medieval que estava se abrindo a um novo valor: ao comércio; uma sociedade que conseguia ver uma possibilidade de ascensão social.

Surge um tipo de necessidade específica dos leigos quanto à escrita com o surgimento de livros de comerciantes, de linhagens, e da literatura profana. Estas novas necessidades só são satisfeitas quando surgem nas cidades escolas para que os comerciantes e artesãos adquirissem um saber prático para seus desígnios, diametralmente oposto ao saber dos clérigos e universitários. Os discursos se espalham pelas cidades, pelos castelos, pelos mosteiros. Surge uma sociedade preocupada com a palavra, com os discursos e seus sentidos; que tem no Livro o centro dessa preocupação.

No entanto, a valorização da palavra não implica necessariamente a valorização somente da palavra escrita. Pelo contrário. Os discursos que se popularizam e circulam no século XII fazem parte de uma tradição oral e não de livros. Fazer um livro era um trabalho árduo, e caro. “Os belos manuscritos, excessivamente cuidados, que se afastam da vocalidade concreta, destinam-se mais ao prestígio de seus destinatários do que à leitura.” (Batany, 2002: 393)

Poucos sabiam ler e escrever, mas todos sabiam que a Bíblia era importante e a ela só tinham acesso através da leitura em voz alta de outra pessoa e através de suas histórias que circulavam oralmente. Aliás, todos os textos medievais eram textos para serem lidos em voz alta: textos públicos que tinham como objetivo dar exemplo, divulgar a Verdade. “Um senhor que recebe uma carta, mesmo que sua instrução lhe permita inicialmente examiná-la por si próprio, faz em seguida que ela seja relida em voz alta, para melhor compreendê-la, melhor apreender a voz de seu correspondente”. (Batany, 2002: 390) Os discursos medievais são discursos para serem ouvidos antes de tudo. Ler era ler em

voz alta. Ler era um ato público – excetuando-se os mosteiros onde a leitura da Bíblia e as orações, como já foi dito, tinham funções rituais, iniciativas contra o pecado e o anticristo.

As cartas de Abelardo e Heloísa foram feitas para serem lidas em público. Acredita-se que somente Abelardo ou outro homem qualquer as escrevera com objetivos didáticos, criando um exemplo de conduta, mostrando os desvios de uma mulher que se rendeu à carne, ao prazer, e virou motivo de desgraças e risos. É esse mesmo Abelardo que, engajado na defesa da dialética, condena a retórica e um uso indevido dos discursos que poderiam se desviar do caminho de Deus. Abelardo, brilhante professor, era conhecedor dos autores da Antiguidade. Neles se apoiava em sua argumentação, mas talvez nunca os tivesse lido. Os discursos circulavam pelas bocas medievais e não pelas tintas.

“Os nomes de Aristóteles, de Virgílio, de Macróbio, não evocavam tanto pergaminhos historiados, mas frases que recitavam de memória, comentários que tinham ouvido ou que tinham vontade de falar.” (Batany, 2002: 389)

André Capelão também é um destes estudiosos que, conhecedores dos pagãos, os usava para dar maior autoridade ao seu texto. Por isso, já no primeiro parágrafo do prefácio do Tratado, diz que se dirige a Gautier para “*propalare*” (direcionar, divulgar, tornar público), por escrito, “como dois amantes podem preservar a integridade de seu amor bem como os meios pelos quais os que não são amados podem libertar-se das flechas que Vênus cravou-lhes no coração.” (p. 1)

As *flechas de Vênus* causam, de imediato, profundo espanto quando percebemos que foram ditas/escritas no século XII por um clérigo. No entanto, considerando sua função no texto, ela pode ser simplesmente a alegoria de outra coisa, alegoria de um amor carnal, alegoria do pecado, de um paganismo pecaminoso. Capelão constantemente remete aos discursos da antiguidade em seu texto. Começa dizendo que é incapaz de dar a Gautier, o apaixonado destinatário, o “remédio para teu estado”. Talvez seja este o mesmo remédio que Ovídio tenta dar aos amantes que ele mesmo ensinara a amar. Mas a isso voltaremos no próximo capítulo.

“cabe examinar em primeiro lugar o que é amor, de onde vem seu nome, quais são seus efeitos, entre que pessoas pode existir, de que modo pode ser conquistado e mantido, que sinais indicam ser ele correspondido, o que um dos amantes deve fazer quando o outro é infiel.” (p. 3)

No Livro 1 de seu Tratado, André tenta explicar o amor, entendendo o que ele é, quais efeitos causa nos homens, que homens podem por ele ser atingidos e como ele pode se manter vivo entre dois amantes. Essa necessidade de começar o livro em busca do entendimento pode adquirir novos sentidos se levarmos em consideração o *Didascálicon*, livro de **HUGO DE SÃO VÍTOR**, datado do ano de 1127, portanto anterior ao Tratado de André.

O *Didascálicon* é um livro *didático*, pois se propõe a fornecer aos homens, através de estratégias de leitura, um caminho à *Sapientia* de Deus. Logo no prefácio, Hugo de S. Vitor escreve:

“Há muitas pessoas que a própria natureza deixou tão desprovidas de capacidades, que têm dificuldade para entender até as coisas fáceis, e destas pessoas parece-me haver dois tipos.

Há alguns que, mesmo não ignorando os seus próprios limites, buscam o saber com tal afincamento e insistem tão obstinadamente no estudo, que merecem obter, por obra da vontade, aquilo que não obteriam pela eficácia do estudo em si.

Mas há outros os quais, sentindo que nunca poderiam compreender as coisas altíssimas, desprezam também as coisas mínimas e, como que repousando em seu próprio torpor, tanto mais perdem a luz da verdade nas coisas sumas, quanto mais fogem das coisas mínimas que poderiam aprender. (...) Não saber e não querer saber são de longe duas coisas bem diversas. Não saber é questão de incapacidade, mas detestar o saber é perversidade da vontade.” (Hugo de S. Vitor, 2001: 43)

Articulando de forma magistral o conhecimento da cultura clássica com a cultura cristã, qual faziam os padres apologistas, Hugo de S. Vitor propõe que a vida do homem deve ter como objetivo a *Sapientia*. *Sapientia* seria a “forma do bem perfeito”, o molde no qual foi forjado o homem; molde este que é Deus, em sua Trindade. A *sapientia* é o pensamento de Deus, sua mente e sabedoria imortal que ilumina a vida dos homens. Cabe ao homem, portanto, voltar-se à sua imagem perfeita, à *sapientia*, pois é lá que vai entender um pouco dos mistérios de sua criação, os mistérios de si mesmo: o *gnôthi seautón* do templo délfico, agora inscrito na tradição cristã. Para chegar a Deus o homem deve procurar dentro de si o que há da forma divina, o que restou em si da *sapientia*.

No entanto, conforme já vimos nos primórdios da Igreja, o corpo é também feito de carne e não só desse espírito à semelhança de seu criador. Essa carne, causa das

perdições, pode fazer com o homem passe a desviar suas atenções para fora de si, para o mundo, procurando respostas que só podem satisfazer ao prazer da matéria. A Sapiëntia está dentro do homem e o homem só a encontrará se souber olhar para dentro de si. “Somos reerguidos pelo estudo, para que conheçamos a nossa natureza e aprendamos a não procurar fora de nós aquilo que podemos encontrar dentro de nós”. (p. 51)

A alma humana, para Hugo de S. Vitor é tripartida em potências. A *primeira* dá a vida aos homens, sendo responsável pela sua nutrição; a *segunda* possibilita as sensações através dos cinco sentidos. A *terceira* que distingue os homens dos animais, é a potência que, sustentada na razão, tenta entender e explicar tudo aquilo que está ausente ou é imaginado através de representações mentais que se materializam na forma de vocábulos. Essa razão é que deve guiar a busca pela Sapiëntia e não os sentidos, os desejos, que só fariam o homem caminhar rumo à perdição, como faz com os animais. Hugo transforma a filosofia na procura da Sapiëntia. Seu livro nos ensina como, através da razão, buscar a Deus. Dividindo o conhecimento em quatro partes: *lógica, teórica, prática e mecânica*, transforma os tradicionais *trivium* e *quadrivium* e os adapta à tradição cristã.

A lógica é responsável por discernir o que é verdadeiro e falso nos discursos, aquilo que é correto e aquilo que é desvio, erro. Lógica, segundo o filósofo, vem de logos : discurso ou razão, e por isso seria a ciência do discurso e da razão. No entanto, não é ela a origem dos discursos, visto que discursos preexistem à lógica. E complementa: “todas as ciências existiam no uso antes de existir como disciplinas.” (p. 79). Mas os homens perceberam que tudo aquilo que era espontâneo e cotidiano, e por isso aleatório e arbitrário, poderia ser corrigido, eliminando excessos e elementos supérfluos, transformando a desordem em ordem, o natural em arte. Daí surgem regras e princípios que regulamentam o discurso, por exemplo, instaurando o que lhe é próprio e o que lhe é estranho, criando o certo e o errado. No caso da lógica, subdividida em gramática (as regras da escrita e da fala), dialética (a distinção do verdadeiro e do falso) e a retórica (o discurso estruturado para buscar os direitos civis).

A teórica compreende tudo aquilo que nos remete à Deus, a um mundo que desconhecemos e por isso temos que alcançar através da especulação, através da

inteligência, da razão. Faz parte da teórica a teologia, a matemática e a física. Compõem ainda a matemática a aritmética, música, geometria e astronomia.

A prática representa tudo aquilo que é natural, que nos remete à natureza das coisas, à sapientia. Compõem a prática a moral, a econômica e a política.

Mecânica são todos os trabalhos que tentam copiar a natureza para buscar o entendimento, a razão do que não é natural no homem. É olhando para a natureza que o homem, ser que nasce nu e sem proteção, busca formas de se defender através de seu trabalho, para assim entender melhor a sapientia, através da invenção de artifícios que substituem o que naturalmente lhe é deficiente. Fazem parte da mecânica: fabricação de lã, armamento, navegação, agricultura, caça, medicina e teatro – aparição curiosa nesta parte do saber.

Voltando ao Tratado, entendemos a necessidade de André de explicar o amor pela razão, procurando a sua lógica, para que possamos entendê-lo como parte dos desígnios divinos, para que entendamos o que o amor pode nos revelar da sapientia.

Começa o Tratado resgatando Ovídio: “Comibus est oculis alliciendus amor. / Odimus inmodicos, experto credite, fastus:”⁴⁶, e reproduzindo suas palavras: “amor é uma paixão natural que nasce da visão da beleza do outro sexo e da lembrança obsedante dessa beleza” (p. 5). Talvez André nunca tenha lido Ovídio, que é uma hipótese improvável, tendo em vista que os versos do autor latino povoavam a cabeça dos clérigos junto com Cícero e as sagradas escrituras. Os versos dos latinos, como já fora mencionado acima, eram memorizados e perpetuados em diversos discursos. No entanto, vale salientar que enquanto André deriva o amor de uma visão e de uma lembrança “innata”, com grandes influências platônicas, Ovídio relaciona a gênese do amor com uma visão doce, agradável. Uma visão presunçosa, vaidosa, desagradada e produz repulsa; essa repulsa, para André, é derivada de uma limitação da visão ao corpo e seus artificios. Logo André limita mais a sua definição de amor, explicando o que é a beleza a qual se refere e o que é uma visão odiosa.

Desde suas primeiras frases, podemos encontrar no Tratado não um elogio ao amor carnal, *cupiditas*, mas a tentativa de explicação do que seria este *amor cortês*. Tanto

⁴⁶ “O amor nasce da doçura de um olhar! / Acreditai na minha experiência: / Abominamos uma aparência / demasiado enfatuada” (Ovídio, 1997: 210s)

que, ainda no primeiro parágrafo, nos apresenta a utilidade do Tratado: que no amor sejam respeitados, “por vontade comum todos os mandamentos [*praecepta*] do amor”. (p. 6)

Os mandamentos do amor veremos adiante, agora cabe discutirmos essa “vontade comum”. Vimos que o casamento era uma estratégia política que não deixava muito espaço para escolhas e nem para sentimentos; seu objetivo era a manutenção de riquezas dentro da linhagem, união de riquezas ou mesmo tentativas de paz entre coroas. Não cabia à mulher escolher o marido. Esta é uma pretensão romântica que só seria ouvida séculos depois. No entanto, para a Igreja, um casamento em que o casal se une por vontade comum diminui as chances de traições, de filhos bastardos, de pecado. Com o casamento sacramentado, surge a escolha. Cabe ao esposo e à esposa aceitarem ou não o cônjuge perante o padre, aceitarem ou não uma vida de doação, de exclusividade e continência. Reduzem-se os casos de mulheres que são tomadas à força, reduzem-se os meios pelos quais os desejos da carne pudessem ser satisfeitos. Para o amor, para o sexo, cabem regras.

Por razões evidentes podemos imaginar que na empiria isso era facilmente contornável:

“Entre as famílias aristocráticas e da baixa nobreza se considerava que uma rapariga estava ‘apta para casar’ entre os doze e os quinze anos de idade. É claro que com isso se reduziavam as hipóteses de as raparigas conseguirem impor a sua própria vontade na celebração de um casamento.” (Opitz, 1990: 365)

No entanto, André não faz no Tratado uma análise nem uma pintura de seu tempo. No Tratado uma nova forma de amor está sendo descrita e detalhada – regrada. Para André o amor é uma paixão. Sendo uma paixão, provoca angústias se não saciado, inebria, enfeitiça, afasta os homens da razão, da fé. È com medo de não se satisfazer que o amante teme, e esses temores são resultado das incertezas que a paixão produz. Mas que é essa paixão?

“Essa paixão é inata, e te mostrarei com clareza, se estiverdes buscando escrupulosamente a verdade, por que ela não nasce de ação alguma, mas apenas da reflexão do espírito sobre aquilo que vê.” (p. 8)

A paixão⁴⁷ nasce da *reflexão* sobre uma visão. Vimos acima a importância dada à razão, ao conhecimento. Aqui, temos a *paixão* como um *produto da razão*? Mas se a paixão é inata, para que necessita de reflexão?

O homem é onde se unem espírito e carne, e é na última que se encontram as paixões inatas, o gérmen do pecado e do desejo. Esse desejo só pode ser despertado por uma visão bela. Mas essa visão em si não desperta o amor, pois uma mulher pode ter uma beleza física que vai além da beleza das principais damas, mas pode ter costumes corruptos, uma conduta imoral. Assim é objeto de repulsa, de escárnio, não de desejo. O corpo desejado há que ser analisado; um corpo que seja limitado por um modelo de beleza física e moral, que dá ao objeto de desejo a permissão ou não de ser desejado. “Quando vê que uma mulher é digna de ser amada e convém a seu gosto, o homem logo começa a desejá-la em seu coração”.(p. 8)

Sendo assim, o amor só é possível se a visão que o desperta for pensada, refletida. Aqui falamos mais especificamente da beleza moral, pois, além da fama, o homem tem que provar os seus valores, tem que demonstrar como e porque merece ser amado. Pois aquele que não distingue valores no objeto amado e rende-se indiscriminadamente aos desejos da carne, ignora os preceitos da Igreja e desvia-se rumo à danação.

“O Amor age assim, acreditai, a exemplo do Rei dos Céus, que dá ao homem livre-arbítrio quando este adquire o conhecimento do bem e do mal, prometendo aos justos presentes inestimáveis e ameaçando os maus com intoleráveis tormentos. A mulher deve, pois, informar-se com cuidado se o seu pretendente merece ser amado; e, se concluir ser ele perfeitamente digno disso, não deverá recusar seu amor de modo algum.” (p. 48)

No entanto, depois que o objeto de desejo comprova que merece ser amado, a razão é abandonada novamente, os valores são abandonados e finalmente a carne pode suplantar o espírito e impor seus desejos, render-se à luxúria:

“depois quanto mais pensa nela, mais se abrasa de amor por ela, até que seu pensamento seja todo invadido por esse amor. Logo começa ele a imaginar o modo como ela é feita, a delinear seus membros, a conjeturar suas ocupações; procura possuir cada uma de suas partes sem exceção.” (p. 8)

⁴⁷ No Tratado os termos paixão e amor quase sempre se confundem e têm o mesmo sentido.

Depois de o objeto amado ser pensado, cabe à razão, à reflexão, ultrapassar a lógica, buscando, de maneira descomedida, cegar o espírito, dando espaço aos prazeres. No entanto, vale aqui salientar: esse amor só é possível entre pessoas de sexos opostos, para que ele seja praticado de acordo com a natureza, isto é, de acordo com a essência de cada ser – por isso o amor deve ser pensado antes de render-se aos caprichos de Vênus. Pois, depois de apaixonado, tudo que amante deseja é “estretar o corpo daquela que ama” (p. 9).

Uma vez aprisionado pelo amor, o homem é privado de sua liberdade; seu livre-arbítrio é confundido e é capaz de abdicar de suas riquezas e mesmo daquilo que lhe é indispensável à vida só para gozar dos prazeres junto aos braços da amada. O amor nasce da visão e só é possível se o casal livremente consentir em sua consumação. O livre-arbítrio escolhe ser agrilhado pelo amor.

Até aqui tudo se mostra deveras contraditório e confuso no Tratado. André nos mostra como o amor é sublime, mas como nos desvia de Cristo. Nos convence que a mulher tem o direito de escolher seu esposo, mas que é submetida aos desígnios de sua linhagem. E mais, diz ainda que só o amor “permite que tantas virtudes brilhem no homem e confere tantas qualidades a todos os seres, quaisquer que sejam”. (p. 13)

Para ele, castidade “ornamenta” o amante, pois faz com que deseje somente sua amada e mais nenhuma mulher. No entanto, esse desejar da amada traz em si o contrário da castidade porque, como veremos adiante, um amor que não se consome merece ser severamente punido. O que temos então em mãos? Um texto incoerente, paradoxal? Creio que não. E André nos dá vários indícios de que seu texto tem um objetivo, mas para discuti-lo, ouçamos novamente suas palavras:

“Desejo, portanto, amigo Gautier, que as seguintes palavras fiquem gravadas para sempre em teu coração: se o amor fosse favorável o bastante para sempre conduzir seus marujos a portos pacíficos, eu me poria sempre a seu serviço. Mas como é seu hábito trazer nas mãos pesos desiguais, não confio nele mais que num juiz suspeito (...), ‘pois muitas vezes ele abandona seus marinheiros em meio a vagas turbulentas’.” (p. 13)

Se amor não é confiável e traz sempre em suas mãos pesos desiguais, isto é, que variam e pendem para lados distintos, não pode ser um sentimento que nos leva à redenção.

Cabe ao homem conhecer o amor, tudo que ele nos traz de bom para a carne e para o espírito, todas as formas de consegui-lo e mantê-lo, todos os prazeres que ele pode e deve nos proporcionar pois, só assim, poderemos conhecer o caminho preferível – e único – rumo ao Paraíso. Para a Igreja, cabe ao homem refletir, buscar através da Sapiaientia as respostas que podem guiá-lo a uma conduta, as respostas que podem guiar as escolhas de seu livre-arbítrio. Porque o homem, racionalizando, perceberá que o amor carnal causa muito mais danos que vantagens; assim não se entregará aos seus desejos, ao instinto, assemelhando-se ao “cão despudorado (...) [e] aos asnos, pois são impelidos unicamente pelo instinto que põe o homem no nível das bestas, e não pela verdadeira natureza, que, dotando-nos de razão, nos diferencia de todos os animais.” (p. 16) Para que o homem possa então refletir sobre os males e os benefícios do amor, André explica, didaticamente, como esse amor pode ser obtido, por quem e como, dando-nos exemplos de diálogos possíveis de sedução.

Só podem amar os homens que têm entre dezoito e sessenta anos. Na primeira idade o homem é inconstante, muito suscetível às variações de humor, além de ser ainda pleno de pudores que o fazem ruborizar frente a qualquer debate mais malicioso. Não é por coincidência que esses mesmos “defeitos” são características das mulheres, as primeiras responsáveis pela educação desses jovens. Acima de sessenta o amor não é possível porque não pode ser concretizado, pois o calor se esvai, as forças legam aos homens a apatia dos bois bonançosos. Aos cegos o amor não é possível, visto que nasce da visão. Aos luxuriosos também não, porque cegos às qualidades e defeitos, amam indistintamente a qualquer corpo que possa lhes proporcionar prazer.

Cabe agora discutir um pouco mais sobre as qualidades que incitam o amor. André enumera cinco: “belo físico, excelente moralidade, extrema facilidade de elocução, grande riqueza e prontidão com que cedem a nossos desejos.” (p. 16) Eliminando as duas últimas, por razões que explica depois, o Capelão enumera a beleza física, a moral impecável e a elocução como qualidades que, analisadas, despertam o amor no homem.

“Com um físico agradável obtém-se o amor sem grande esforço, sobretudo se o ser amado é ingênuo. Isto porque um amante ingênuo tende a pensar que no outro nada conta, exceto a beleza do rosto e a elegância do corpo.” (p. 16)

André de imediato posiciona-se contrário ao amor advindo somente da beleza física. Essa beleza é originada da carne, do corpo, e, portanto, incita apenas o desejo carnal e ignora o desejo espiritual. Aliás, o corpo sempre foi relacionado à mulher, ao pecado. A mulher sempre foi aquela que enfeitiça, que desvia o homem do caminho reto. Fato é que as mulheres, para potencializarem a beleza de seu corpo, utilizam-se de artifícios que corrigem quaisquer imperfeições, como o fazia Santa Paula, citada no capítulo anterior. Aliás, Ovídio já alertava os amantes:

“Como elas [as mulheres] nos chocariam se as vissemos por dentro. Contempla as decorações douradas que ornam a cena: que leve folha delgada de metal sobre madeira!” (Ovídio, 1997: 185)

André também alerta que as mulheres que apresentam esses arrebiques (*fucatam/ fuco*), são aquelas que facilmente se confundem com as cortesãs (*meretrix*). “A mulher que só conta com o poder de sedução de seus arrebiques não costuma ser ornamentada por muitas virtudes.” (p. 19) Essas mulheres pérfidas não se limitam a utilizar artifícios somente no seu corpo, mas também nas suas palavras. As mulheres falam demais, já vimos, são ardilosas e inebriam a lógica com suas palavras herdadas da serpente: têm uma ótima elocução. Mas a beleza das palavras, da elocução, também é artificial e desviam o homem de Cristo. Essas belezas artificiais de nada valem, porque a verdadeira beleza é a beleza que é conferida aos homens por uma nobreza de alma, pelas virtudes, pela moral cristã. “Logo, em amor só a excelência dos costumes merece ser coroada”. (p. 21) Por fim, das três qualidades que incitam ao amor, só nos sobra uma: a qualidade moral, a virtude.

E o que é essa moral, esse conjunto de virtudes que conferem aos homens a beleza mais louvável? Para exemplificar melhor tudo que disse e dar exemplos de como proceder na sedução, André detalha discursos, inventa debates que têm por objetivo confirmar suas palavras e esmiuçar comportamentos. Apresenta oito diálogos:

1. entre um plebeu e uma plebéia;
2. entre um plebeu e uma mulher de baixa nobreza;
3. entre um plebeu e uma mulher de alta nobreza;
4. entre um nobre e uma plebéia;
5. entre um nobre e uma mulher da nobreza;

6. entre um grande senhor com uma plebéia;
7. entre um grande senhor e uma dama de pequena nobreza;
8. entre um grande senhor e uma dama de alta nobreza.

E define as “classes sociais” apresentadas:

- um *plebeu (plebeia)* que, conforme veremos a seguir, não pode ser confundido com um rústico (*rusticus*) ou um camponês (*agricultor*) que, dado à sua ligação com a lavoura, com a terra e os animais, rende-se aos instintos e se assemelha em comportamento aos últimos.
- Uma mulher da *pequena nobreza (nobilis)* é a que “descenda de um vavassalo ou de um senhor, ou que seja casada com um deles” (p. 23)
- Uma mulher de *alta nobreza (nobilior)* é a que “descende dos grandes senhores”. (idem)

Às mulheres é permitida elevação de condição social através do casamento. Ao homem isso não é possível, salvo a servidão à cavalaria que pode fazer com que um servo, um plebeu, seja um nobre. Mas a questão primordial que se coloca aqui é, de fato, o que são essas “classes sociais”? A nota do tradutor revela a dificuldade de tradução e de definição de *plebeia, nobilis e nobilior*.

Duby (1987) nos mostra que entre os servos, depois do ano 1000, aprofunda-se um fosso entre os “lavradores” e aqueles que realizavam o trabalho braçal. Distinguem-se aqueles que trabalhavam a terra com o arado e a enxada e aqueles que possuíam bois ou outros animais para os auxiliarem. Distingue-se o lavrador do trabalhador manual, sendo que o último começa a ser desvalorizado:

“Da Inglaterra à Provença [nos domínios do amor cortês e de Alienor], o ‘bouvier’, isto é, o condutor de charrua, tornara-se desde o século XII o doméstico por excelência. A ‘charrua’ – entendemos a equipa constituída pelo instrumento, pelos bois ou cavalos capazes de o movimentar e pelo homem que o conduzia – acabava então de se impor como célula econômica de base, como a medida que permitia ao senhor determinar o valor de seus camponeses dependentes e dos serviços que deles esperava.” (p. 152)

Mas não são esses os plebeus a que André se refere. Pois eles ainda são os camponeses que buscam a satisfação de seus desejos nos “prazeres ininterruptos da lavoura e da charrua” (p. 207). Temos que voltar nossos olhos a uma nova “classe” que evoluiu consideravelmente no século XII. Órfãos de guerra ou por ela empobrecidos, indivíduos vagavam em busca dos mosteiros para serem alimentados com a caridade dos monges e receberem suas esmolas. Famílias numerosas tinham que abandonar seus filhos para conseguir pagar a renda do senhor. Esses jovens abandonados ou conseguiam entrar para a cavalaria e ascenderem socialmente, ou vagavam, pobres pelas estradas. Não esperavam mais a herança da família, porque só o varão a teria: restava-lhes conseguir algum meio de subsistência. Com as cruzadas, uma nova vida se abriu nos mares, portos e estradas. Uma vida em que produtos circulavam, em que a fortuna começava a se instaurar como um valor. Exemplo: **SÃO GODERICO DE FINCHAL**.

Filho de camponeses de Lincolnshire, Inglaterra, provavelmente teve que abandonar seus pais e ficou vagando pela Europa tentando sobreviver. Ficava nas praias à cata de restos de navios naufragados, tentando encontrar algo de valor que pudesse vender ou trocar por alimento. Depois de economizar, compra um lote de bugigangas, associa-se com outros mercadores, fretam um barco e começam fazer comércio entre as diversas regiões do hoje Reino Unido e no norte da Europa. Convertido por S. Cutberto, decide peregrinar até Jerusalém. Ao voltar, começa a trabalhar na casa de um senhor, mas, indignado pelas injustiças contra os pobres, abdica de suas riquezas em prol da Igreja e dos pobres e torna-se um eremita.

Aquele que foi talvez o principal santo da Idade Média, também teve origem nessa classe de mercadores que começava a ser chamada de burguesia (*burguensis*):

“Francisco, escravo e amigo do Altíssimo, negociante nascido na cidade de Assis, consumiu seu tempo vivendo na vaidade até quase os vinte anos de idade. O Senhor serviu-se do chicote da enfermidade para corrigi-lo e transformá-lo subitamente em outro homem, no qual começou a se manifestar o espírito profético. (...) Certa vez em que foi a Roma por devoção, despojou-se de seus trajes e usando os de um pobre sentou-se no meio dos mendigos, diante da igreja de São Pedro, e comeu com apetite junto com eles” (Varazze, 2003: 836s)

A burguesia constitui-se como uma classe intermediária entre a nobreza e os camponeses. Ao longo dos diálogos, o que vemos são burgueses tentando ascender socialmente, burgueses que utilizam o seu dispêndio em caridades como argumento para melhorar o seu *ethos*.

André propõe que a principal qualidade que desperta o amor é a beleza moral. Essa beleza que pode até igualar as “classes sociais” permitindo que seus integrantes selem uma aliança baseados no amor. Sobre as qualidades morais, o Capelão discorre na voz de uma grande dama, de um de seus diálogos:

“Não deverá de modo algum ser avaro; ao contrário, precisará ser magnânimo e, na verdade, exercer sua generosidade com o maior número possível de pessoas. (...) Não deverá blasfemar contra Deus e seus santos; deverá praticar a humildade e estar pronto a prestar serviços a todos. Não deverá denegrir ninguém, pois a cortesia não admite maledicentes em seu seio. Não deverá proferir hipocritamente elogios de malvados, mas sim, se puder, corrigi-los dirigindo-lhes repreensões discretas. Mas, se perceber que estes são de todo incorrigíveis, deverá considerá-los refratários a quaisquer exortações e bani-los de seu convívio: assim, ninguém poderá tachá-lo de protetor e aliado do vício. “Não deve trocar de ninguém, muito menos dos desafortunados; não deve ser irascível ou propenso a contendas mas, na medida do possível, tentar apaziguar as dissensões. Deve rir com discrição na presença de mulheres, pois, segundo palavras de Salomão, o riso imoderado é sinal de estultícia. (...) Deve sempre fazer parte da companhia dos grandes e freqüentar lugares famosos. Deve praticar com moderação o jogo de dados; repassar facilmente no espírito os grandes feitos dos antigos e lembrá-los. Corajoso em combate, diante do inimigo deve mostrar-se audacioso, hábil, astuto e industrioso. Não deve ser amante de várias mulheres ao mesmo tempo, porém servidor devotado de uma só. Deve cuidar com moderação da aparência. Deve mostrar-se discreto, tratável e amável com todos. (...) Além disso, não deve dizer mentiras; evitar falar sem parar ou ficar em silêncio por tempo demasiado. (...) Se algum homem de bem quiser dar-lhe um presente, deverá aceitá-lo com demonstrações de alegria e não o recusar de modo algum (...) Também deverá evitar usar a linguagem grosseira, cometer delitos graves e particularmente notórios. Não deverá enganar ninguém com promessas falsas, pois qualquer um pode ser pródigo em promessas. E se for enganado dessa maneira ou se alguém demonstrar descortesia para consigo, nada deverá dizer que denigra essa pessoa, mas pagar o mal com o bem e oferecer seus serviços para tudo; (...) deverá ser hospitaleiro com todos. Não proferir injúrias nem sarcasmo contra os clérigos, os monges ou qualquer pessoa que pertença à Igreja, mas sim, com todas as forças e com toda sua alma, prestar-lhes em todos os lugares e sempre as honras que lhes são devidas pelo amor daquele a cujo serviço estão. Deve ir à igreja com regularidade e assistir com atenção ao serviço divino. (...) Deve ser sincero com todas as suas palavras e não invejar a fama de ninguém.” (p. 60-62)

A primeira característica de boa moral é a generosidade. Os camponeses, pobres, dificilmente conseguiriam exercer de forma “magnânima” a generosidade. À burguesia essa não seria uma tarefa difícil: “certamente, a constituição de grandes fortunas foi, nesta época [século XII], um fenômeno comum e corrente em todos os centros onde se desenvolveu o comércio de exportação”; (Pirenne, 1966: 55) como, por exemplo, a região de Champagne, onde André escreve seu Tratado. Em resumo, temos duas grandes características na definição acima: uma que representa os interesses da Igreja, outra que representa os interesses da nobreza. Um homem e uma mulher, para serem dignos do amor, têm que ser humildes, tementes a Deus, moderados, honestos, verdadeiros, freqüentarem a igreja e respeitarem suas autoridades. Isto é, têm que levar uma vida beata. Por outro lado, têm que ter como modelo de conduta a vassalagem (dedicação a um superior), a cavalaria (a coragem nos combates), e atitudes cortesias (saber se portar numa corte, em meio a jogos, linguagem, convenções sociais). Aqueles que amam, por fim, são aqueles que se constituem como modelos de cristãos pertencentes à nobreza. Exclui-se dos pobres e camponeses o amor, a permissão livre para o prazer. A burguesia, com seu poder econômico, é a única que pode ainda amar se, e somente se conseguir possuir todas as características listadas acima por André. O amor cortês como já fora dito no primeiro capítulo, tem por objetivo manter o *status quo*.

Nos diálogos que André inventa para exemplificar a sua doutrina, encontramos uma retórica tão rica, um debate tão denso, que causa pena não haver tempo suficiente para analisar as suas estratégias argumentativas. Neles encontraremos um homem tentando convencer uma mulher a ceder aos seus desejos; e esses desejos são sempre a consumação máxima do amor. E, por mais estranho que isso possa parecer, a mulher, em todos os diálogos, assume uma postura “conservadora”. É através da voz delas que fala a Igreja, que fala a nobreza, que falam os bons costumes. É a mulher que mantém o homem comedido, convencendo-o a esquecer o seu amor. Mas também é ela a responsável por despertar o amor no homem: a eterna Eva-Maria.

No primeiro diálogo, entre um plebeu e uma plebéia, isto é, entre um burguês e uma burguesa, o homem tenta mostrar à mulher porque ela deve ser amada e, sendo amada

ceder aos seus favores. Só podem amar aqueles que são virtuosos. O homem deve provar à plebéia sua própria virtude e a dela, para que ambos possam amar o amor cortês. Essa virtude só pode ser a moral, já que ambos não possuem títulos de nobreza que lhes conferem virtudes inatas.

“Caso se apresente, porém, alguém que alie as duas espécies de nobreza, a da alma e a do berço, ainda assim cabe preferir o amante que só possua a nobreza da alma. Porque um é nobre de velha estirpe que recebeu a nobreza do pai e o título dos ancestrais, a quem deve o nascimento; o outro só extrai de si mesmo a nobreza: não a deve à árvore genealógica alguma, mas adquiriu-a apenas graças a excelência de suas virtudes. Mais vale, portanto, louvar a nobreza do segundo que a do primeiro.” (p. 27)

O homem eleva a virtude moral, adquirida por uma vida cristã, acima da virtude da nobreza. No entanto, se verificarmos acima quais são essas virtudes, veremos que elas, por si, são características da nobreza e da Igreja.

No *segundo diálogo*, entre um plebeu e uma dama de baixa nobreza, já encontramos um conflito de classes. André aparentemente nos dá a possibilidade de um burguês conquistar uma dama nobre, ainda que de baixa nobreza:

Se o amor leva todos os homens, sejam quais forem a inflamar-se de paixão, os amantes não devem interessar-se pelas diferenças de classes; uma única coisa deve importar: saber se quem solicita o amor foi tocado pela paixão. (p. 37)

O amor é sublime, motivado por paixões, por loucuras, por desejo. É através do amor que há igualdade; através do amor que há união. Mas a mulher, nobre, não concorda. Em sua fala encontramos o esperado, encontramos o discurso hegemônico medieval que tentava garantir o sistema feudal onde havia suseranos, vassalos e servos.

“Pois não é inutilmente sem razão que elas [as “classes sociais”] existem desde os tempos mais remotos: é para que cada um fique nos limites de sua classe, que se contente com o que tem, que nunca tenha a audácia de arrogar-se o que a natureza reservou para uma classe superior e renuncie a possuir coisas que não lhe são destinadas.” (p. 39)

Mas o burguês não desiste e tenta destacar um aspecto de sua moral que supera a nobreza; justamente aquilo que o diferencia das demais classes: o dinheiro com o qual pode praticar a caridade:

“Cada um deve realizar ações que estejam de acordo com seu nascimento e sua condição social. E ao procurar não acumular desonestamente esses ganhos para o futuro, mas sim dispensá-los em favor dos outros com solicitude e generosidade, em tempo e lugar, demonstro a nobreza de meus costumes e virtudes. (...) Minhas virtudes dão-me portanto um lugar entre os nobres, e ninguém me pode taxar de presunçoso se procuro um amante em suas fileiras, pois a nobreza de alguém depende bem mais de suas qualidades que de seu nascimento.” (p. 44s)

No final dos diálogos as conclusões começam a coincidir e indicar uma direção: é possível amor entre classes porque a virtude iguala os homens. Hoje, na modernidade que, em tese, é igualitária e justa, isso se mostra utópico. No sistema feudal talvez isso não fosse uma utopia – utopias pretendem se tornar realidade. Talvez a igualdade entre as classes fosse apenas um chiste – que provocava risos, ou uma maldição – que provocava terror.

No *terceiro diálogo*, entre um plebeu e uma dama de alta nobreza, nem há a esperança no homem apaixonado, tamanha a diferença social entre eles. A única alternativa do burguês é oferecer sua vida a serviço da dama:

“Meu objetivo e meu desígnio essencial são oferecer-vos minha pessoa e meus serviços, e suplicar com fervor que vos digneis aceitá-los; foi isso que me impeliu a vir ter convosco, e imploro a Deus do céu que me permita realizar ações que satisfaçam vossos desejos.” (p. 52)

A dama, por sua vez, caridosa, cristã, aceita os serviços de seu admirador, mas deixa claro que embora “as virtudes podem enobrecer um plebeu, (..) não podem mudar sua condição a ponto de fazer dele um senhor ou um vavassalo” (p. 55) e merecer entrar no rol de seus pretendentes. Responde ainda à ajuda do plebeu dando a ele as instruções de como elevar sua moral, que são as mesmas instruções, as mesmas qualidades morais que foram listadas acima. Isto é, dá ao plebeu a possibilidade de imitar o comportamento da nobreza, e aconselha-o a isso, deixando claro que tudo será em vão. Não adianta por fim ter uma moral impecável se é só o rei que tem o poder de alterar a condição social de uma pessoa.

Quando, no *quarto diálogo*, um nobre tenta seduzir uma plebéia, eleva-a, através da exaltação das virtudes da amada, à sua condição social para que assim não caísse

no ridículo de se rebaixar e amar uma “inferior”. Para tanto, utiliza um argumento de autoridade, aliás, uma das maiores autoridades do Tratado, já conhecida nossa:

“Por certo afirmo sem rodeios que mais vale escolher o amor de uma plebéia que cultive a virtude do que o de uma bela dama da nobreza. Mas daí não deduzas que o amor de uma nobre não deve ser apreciado e vivamente desejado. Ao contrário, é o amor de uma dama da nobreza que se deve preferir, desde que ela possua mais virtudes que a plebéia. Usei a palavra “mais” querendo dizer que: se uma plebéia porventura tem mais valor que uma dama da nobreza, é ela que devemos escolher de preferência à segunda. Se estiver claro que ambas se empalheram no caminho da virtude, poderemos escolher tanto uma como a outra, segundo a opinião da rainha Alienor da Inglaterra.” (p. 70)

E os argumentos novamente se confundem: é possível existir amor entre plebeus ou somente entre nobres? Alienor dá a autoridade para o argumento, embora seja a mesma dama que ousou, segundo a lenda, entregar-se a um muçulmano, trair o marido várias vezes, e ter como amante o trovador Bernard de Ventadorn. Se formos analisar essa autoridade, veremos que ela não tem outra função senão convencer o ouvinte-leitor do contrário. Mas André ainda não conclui essa discussão nos dois primeiros livros do Tratado. Continuemos com os argumentos do *quinto diálogo*, entre dois nobres.

“Estou firmemente decidida, com toda a minha alma a nunca me submeter à escravidão de Vênus e a não suportar os tormentos dos que amam. Pois ninguém poderá saber quais são os suplícios por que passam os amantes se não os tiver sentido.” (p. 76)

Aqui encontramos novamente o discurso da Igreja que discutimos no capítulo anterior. Parece que, em um momento de lucidez, uma voz salta dos absurdos que o livro propaga e tenta impor novamente a razão e a fé. Essa mesma voz vacilante, que logo é calada, é ouvida também no último diálogo, entre um grande senhor e uma dama de alta nobreza, quando ela diz:

“Mas sentir amor por alguém é cometer grave ofensa contra Deus e, para muitos, é expor-se ao risco de morrer. Ademais, parece que o amor leva os que o sentem a sofrer inúmeros tormentos, reservando-lhes torturas diárias e incessantes.” (142)

No quinto diálogo ainda, nos é apresentada um alegoria importantíssima para todo o livro: a história do *Deus do Amor* e dos *Mandamentos do Amor*.

No centro do mundo existe um palácio, o palácio do Amor, que tem quatro fachadas. Na *porta leste* somente o deus do Amor pode circular. Na *porta sul*, sempre aberta, as mulheres estão sempre na entrada, do lado de fora. Essas mulheres são aquelas que não rejeitam os amantes sofredores que as procuram. Iluminadas pelos raios do Amor, resplandecem. Na *porta oeste*, as mulheres se encontram sempre vagando diante da soleira. Essas mulheres que se encontram sempre atreladas à soleira são aquelas que analisam demais as virtudes do candidato ao seu amor. Depois de uma avaliação escrupulosa cedem favores aos seus amados. As que somente vagam diante da soleira reivindicando uma vaga são as cortesãs que não rejeitam ninguém. Elas ficam na sombra do castelo do Amor e não são iluminadas por ele, enquanto as da soleira ainda gozam um pouco dos benefícios do Amor. As mulheres da *porta norte* mantêm-nas sempre fechadas. Essas são amaldiçoadas pelo rei do Amor que as mantém a sua esquerda.

Ainda nos é apresentada a imagem do exército do Amor que, qual cavalaria, busca as almas das mulheres mortas e as dirige a um lugar em que repousaria pela eternidade. À frente do exército, com sua coroa dourada vai o próprio Rei do Amor. Logo atrás vão algumas mulheres “elegantes, todas montadas em cavalo bem-nutrido de andar equipado. Cada uma daquelas mulheres usava indumentária riquíssima e rutilante, com manto bordado de ouro e era acompanhada por dois cavaleiros, um à direita e outro à esquerda, enquanto um terceiro, que lhe prestava serviço, a precedia de pé.” (p. 85) Essas mulheres eram aquelas que, em vida, foram judiciosas e souberam julgar adequadamente qual amante era verdadeiro, e a eles prestaram todas as delícias que lhe eram desejadas. Por isso lhes é reservado o mundo de *Amenidade (amoenitas)*. No destino final do exército, encontrava-se um espaço circular dividido em três partes distintas. Ao centro, encontrava-se uma grande árvore, repleta de diversos frutos, donde brotava uma fonte maravilhosa. Ali ficava o trono do rei do Amor. Ao seu redor, em meio às maravilhas, descansariam as primeiras mulheres gozando de todos os “prazeres e deleites” (p. 93).

Logo depois vinha uma multidão de mulheres “fustigadas por todos os tipos de homens que, a pé e a cavalo, propunham-lhes seus serviços; mas esses homens faziam tal

tumulto, importunavam tanto aquelas mulheres que elas não podiam aceitar oferecimento algum.” (p. 85) Essas mulheres foram as impudicas, as que entregavam seu corpo, de forma indistinta, a qualquer homem que o solicitasse. A elas era reservado o segundo circulo: a Umidade (*humiditas*). A fonte de Amenidade inundava Umidade com uma água insuportavelmente fria, deixando toda a relva encharcada. O Sol, em Umidade ainda era intenso e flagelava as mulheres, pois não havia onde pudessem encontrar sombra.

Por último, maltrapilhas e maltratadas, vinham mulheres vis que tinham, no entanto, “grande beleza, mas vinham cobertas pelas vestes mais horríveis e totalmente inadequadas ao tempo que fazia: (...) vestiam a contragosto roupas de pele de raposa; além disso montavam, sem elegância, uns rocins medonhos (...). Ninguém dava assistência àquelas mulheres.” (p. 86) Elas eram confinadas em Aridez (*siccitas*), onde não existia água, nem sobra, nem comida: somente galhos espinhosos que pareciam assar no calor ardente do Sol.

É nesse reino que Amor dita seus doze mandamentos:

- I – Foge da avareza como flagelo funesto e abraça o que lhe for contrário;
- II – Mantém-te casto para aquela que amas;
- III – Não tentes destruir o amor de uma mulher que esteja perfeitamente unida a outro;
- IV – Não busques o amor de nenhuma mulher que o sentimento natural de vergonha te impeça de desposar;
- V – Lembra-te de evitar absolutamente a mentira;
- VI – Evita contar a vários confidentes os segredos do teu amor;
- VII – Obedecendo em tudo às ordens das senhoras, esforças-te sempre por pertencer à cavalaria do Amor;
- VIII – Dando e recebendo os prazeres do amor, cuida de sempre respeitar o pudor;
- IX – Não sejas maldizente;
- X – Não traias os segredos dos amantes;
- XI – Em qualquer circunstancia, mostra-te polido e cortês;
- XII – Ao te entregares aos prazeres do amor, não excedas o desejo de tua amante.”

Segundo o rei do Amor, ainda há outros mandamentos menores que devem ser seguidos, mas esses poderão ser encontrados em um livro escrito para a instrução de um certo Gautier, isto é, o próprio Tratado. Assim, André transforma o seu Livro como um guia obrigatório para os amantes.

Quem não amava o amor cortês, sofreria flagelos. Quem não amasse nenhum amor, teria a pior danação. Mas essas mulheres que recusavam o amor, mantendo-se castas, beatas, são as mulheres que, a princípio, levam a mesma vida das santas. Temos aqui um grande problema e parece que, a partir desse diálogo, André toma posição. Nesses diálogos os diferentes discursos estão em debate, literalmente. Mas um parece se impor com mais frequência, um que prega o amor cortês, a mistura do amor de caridade e do amor carnal. Turbulentos em sua constituição, os diálogos parecem assumir muito mais um significado provocativo, de exemplo, do que filosófico. Vejamos o *sexto diálogo* entre um grande senhor e uma plebéia.

Segundo o sistema feudal, se o senhor quisesse o amor de sua vavassala, era só tomar para si à força. Mas ele prefere debater e esse debate é significativo e provavelmente, para a época, ridiculamente engraçado. O senhor, ao invés de igualar suas classes elevando a plebéia à sua condição, submete-se a ela, rebaixando-se, colocando-se aos seus serviços: “e eu não deixarei um minuto de suplicar de joelhos a Deus que vos faça amar o que vos convém amar, coisa de que sem dúvida tiraríeis proveito.” (112) A plebéia, como todas outras mulheres do Tratado, racional, nega: “tenho razões legítimas para resistir, pois a desigualdade de nossas condições pode obstar a vossos desígnios.” (p. 105) Temos um mundo desconcertado onde os valores estão invertidos para que assim possa causar um efeito de sentido: dar um exemplo de conduta. Mulheres não são racionais para os homens medievais. Senhores não se prostram aos pés de plebeus. A carne não é a governante do corpo. Na voz da mulher, a conclusão esperada para os sábios: “seja qual for o bem que realizemos na terra, ele só nos valerá as recompensas da bem-aventurança eterna se for inspirado pelo sentimento de caridade.” (p. 112) Por fim, o único amor que nos eleva aos céus é ainda a caritas que pressupõe a castidade.

O grande debate do *sétimo diálogo*, entre o grande senhor e uma dama de baixa nobreza, além de discorrer sobre as diferenças de classes e como as virtudes igualam os homens, traz uma grande dúvida: é possível existir amor no casamento? Mais: deve haver grande ciúme entre amantes? Os debatedores pedem o julgamento de um terceiro, alguém com autoridade para resolver as questões. Essa autoridade é a condessa de Champagne, a protetora de André, que conclui:

“O amor não pode estender seus domínios entre cônjuges. Porque os amantes concedem-se tudo mutuamente a título gratuito, sem serem impelidos por obrigação alguma. Os esposos, ao contrário, são obrigados, por dever a obedecer às vontades recíprocas e não podem de modo algum recusar-se um ao outro. Além disso, caberá louvar os esposos que se concedam carícias como a dos amantes? (...) Entre esposos não pode existir verdadeiro ciúme, e sem este não pode haver amante verdadeiro, como demonstra a regra de amor: ‘quem não é ciumento não pode amar’.” (p. 137s)

Retomemos São Jerônimo: “o marido transforma-se em adúltero e à sua mulher, em prostituta, se a toma com certo calor.” (S. Jerônimo, *apud* Duby, 1988: 24) O casamento é onde o sexo é regulamentado e tem como único objetivo a procriação. Se amar é entregar-se a um amante para satisfazer desejos mútuos, não é no casamento que isso seria possível, aliás, seria um sacrilégio. No casamento o homem é a “cabeça” da mulher, é ele quem governa a vida dela, que guia seus passos. O amor cortês, que pressupõe o livre-consentimento, não pode ser agrilhado pelos laços do matrimônio. Na voz de sua inspiradora, o Tratado assume o amor cortês como preferível ao amor casto da Igreja.

Em uma época em que as heresias eram amplamente perseguidas, o Tratado apresenta-se como um texto curioso justamente por não ter sido condenado. Se não o foi, é porque era lido de outra forma da que o lemos hoje. Conforme já propus: às gargalhadas ou em meio a indignações.

O *último diálogo* é escandaloso, se considerarmos tudo que já conhecemos sobre o século XII. Temos uma mulher de alta nobreza, das cortes onde foi criado o novo amor, e um grande senhor. A mulher já começa por definir seu papel:

“As mulheres devem (...) portar-se bem com todos os homens, dar-lhes cortês acolhida, dizer palavras que se coadunem com sua condição; também precisam incitar claramente todos os homens à prática da cortesia, a evitar tudo o que se assemelhe a trivialidade.” (142)

A mulher deve exercitar os jogos do amor cortês porque eles são um dos critérios de distinção social. A corte deve ser cortês, deve ter seus costumes, deve ser o exemplo para a plebe. Mas esse exemplo deveria mostrar que todos viviam em mundo de “classes”, onde um devia ser subordinado ao outro conscientemente, prazerosamente. A dama ainda brinca com seu interlocutor resgatando a necessidade da castidade: “foi a todos

os cristãos que Deus ordenou abster-se da profanação do corpo e rechaçar absolutamente as tentações da carne.” (p. 166s) Esse argumento é bem apropriado se considerarmos um detalhe de extrema importância: o grande senhor que tenta seduzir a dama é um clérigo. Por isso, por razões óbvias, estamos em um diálogo extremamente escandaloso.

Para tanto, o senhor justifica o amor: “acredito que o amor não pode ser grave ofensa a Deus, pois podemos purificar com a penitência aquilo que fazemos sob o impulso da natureza.” (p. 144) Isto é, basta pecar e depois ficar alguns dias a pão e água, que tudo é perdoado aos olhos de Deus. O homem não deve se abster do pecado, de ser um bom penitente. E vai além: “se [a mulher] tiver o cuidado de dar seu amor a um homem avisado e discreto, a paixão de ambos permanecerá secreta, não será divulgada, e o pudor dela, portanto, não poderá sofrer injúria alguma.” (. 154s) Isto é, se o casal se amar e render-se aos prazeres da carne, conquanto que ninguém veja, não estarão cometendo pecado.

Por isso que o clérigo é o homem mais indicado para se amar, porque ele é

“muito mais circunspecto e hábil que o laico; é mais contido em sua conduta e na condução de seus negócios e está mais habituado a respeitar mais, em todos os domínios, o comedimento que convém; pois, assim como nos ensina a Escritura, ele adquiriu o conhecimento de tudo.” (p. 168)

O clérigo é o homem em que todas as virtudes se encontram. Ele é o amante perfeito que além de proporcionar o prazer, pode despertar a virtude na dama amada, sua nobreza de caráter, sua virgindade, seu comedimento sexual – porque aquela que se entrega ao amado às escondidas permanece virgem perante toda a corte. O papel dos homens de Deus é, em tese, além de renunciar aos prazeres da carne que os ligaria muito ao corpo, dedicar-se plenamente aos desígnios divinos. No entanto, André, o Capelão de Marie de Champagne, ainda reforça essa primazia dos clérigos como amantes.

“Os eclesiásticos estão mais sujeitos que os outros homens às tentações do corpo, pois têm sempre muito tempo disponível e mesa farta. Se, portanto, algum deles quiser entregar-se às justas amorosas, que faça sua corte e se esforce por realizar o serviço religioso segundo a classe ou a situação social de seus pais. Que observe, assim, os preceitos relativos às diferentes classes sociais [*sanguinis ordinem*], segundo explicamos minuciosamente acima.” (p 196)

Aquele que não ama o amor cortês não goza da bonança após a morte. Aquele que é indistinto, não tem virtudes para amar ou vende seu amor, padece flagelos terríveis no outro mundo. Mas aqueles que negam amar, esses estão absolutamente danados.

E o que temos em mãos? Um Tratado de um clérigo que contradiz todos os outros discursos de seu tempo? Creio que vários indícios já foram mostrados que nos encaminham à conclusão de que todo o primeiro livro do Tratado tem como objetivo mostrar más-condutas, inverter o mundo, como fizeram os Antípodas:

“seu erro não seria nada, se ele não erigisse a questão em experiência crucial, que mostra aonde chegamos quando raciocinamos logicamente a partir de princípios falsos. Vendo o Sol e a Lua se erguerem e se porem sempre no mesmo lado, muito concluíram que eles continham uma trajetória circular, portanto, que o mundo é redondo como uma bola; que a terra, que ocupa seu centro, também o é; donde resulta inevitavelmente, enfim, que há um lado da terra em que a chuva cai de baixo para cima e em que os homens pendem de cabeça para baixo.” (Gilson, 1998: 118)

Quem nos relata a suposta existência dos Antípodas é Lactâncio, padre do século IV, em suas *Instituições Divinas*. Considera que esse povo não existe, que é apenas uma piada, mas os relata em sua obra como um “exemplo contundente da obstinação na tolice a que tantos homens se condenam pela falsa lógica, quando argumentam a partir do falso” (idem, ibidem) Dar exemplo para censurar. Tornar um ato figura de um comportamento, alegorizar: a chave de interpretação da Idade Média.

No segundo livro do Tratado, “Como Manter o Amor”, os mesmos tópicos serão reproduzidos, só que de forma mais detalhada e específica. Os subtítulos do livro são: *Como conservar o amor depois de usufruí-lo; Como pode progredir o amor de que gozamos; Como o amor pode declinar; Como cessa o amor; e Dos sinais indicativos de que o amor é correspondido*. A fórmula é simples e óbvia: para que o amor progrida ou se conserve, basta incitarmos as virtudes que o inspiraram; para que ele decline ou cesse, basta abandonar essas mesmas virtudes. A amada, por outro lado, só dá indícios de que corresponde o amor a ela direcionado se nela as virtudes do homem despertarem outras tão boas ou melhores. Mas a parte mais interessante do segundo livro são os julgamentos do

amor proferidos pelas famosas damas das cortes, aquelas que foram modelo dos trovadores, inspiradoras do amor cortês.

Várias histórias medievais mencionam os *Tribunais do Amor*, compostos por grandes damas da sociedade que julgavam e condenavam a conduta de amantes que não agiam de acordo com os princípios do amor cortês. No entanto, a existência desses tribunais nunca foi comprovada, o fato é que essas histórias fornecem os modelos para a *Corte do Amor*, fundada em 1400, em Paris, para legislar sobre regulamentos sociais do serviço amoroso. (Cf. Régnier-Bohler, 2002:54)

André descreve 21 julgamentos no segundo livro a respeito dos crimes de amor, e as damas que sentenciam, como não poderiam deixar de ser, eram Maria de Champagne, com 7 julgamentos; sua mãe Alienor, com 3; a Rainha Adélia (ou Alice) de Champagne, terceira mulher de Luis VII, com 3; Condessa de Flandres, com 2; Ermengarda, condessa de Narbona (outra corte povoada de trovadores), com 5 e um julgamento proferido por uma assembléia de damas da Gasconha. Mesmo sabendo que estes julgamentos provavelmente não são verdadeiros, não podemos desprezar o fato de que eles têm como protagonistas as grandes damas que representam os desígnios das cortes medievais, do poder de seu marido, o príncipe, o rei, o duque, etc.

Alienor, nos três julgamentos em que dá seu veredicto, defende o prazer e a virtude no amor. Defende o ciúme como prova indiscutível de paixão; explica como um jovem inconstante merece ser amado, pois o amor poderá lhe conferir virtudes e regenerá-lo; e propõe um comportamento pudico e distintivo das damas, aconselhando que elas não devem se entregar a qualquer cavaleiro que as corteje, mas saber selecionar, analisar seus valores, para então retribuir com seus prazeres.

Marie de Champagne, no primeiro julgamento de amor, julga o litígio de um cavaleiro perdidamente apaixonado que resolve dedicar toda sua existência à amada. Ela, resoluto, se negava a amá-lo. Para testar o amor do homem propõe a ele: “Sei que sofres há muito pelo meu amor, mas não poderás jamais obtê-lo sem que antes faças uma promessa solene: obedecer a todas as minhas ordens” (p. 233). E a primeira delas é justamente que ele parasse de cortejá-la e de fazer louvores a ela em público. Porém, um dia, quando outros vilipendiavam sua amada, este cavaleiro não se conteve e tratou de exaltar as qualidades de sua dama. Sabedora desse ato, ela nega de vez seu amor. Marie de Champagne, ao julgar o

caso, considera que a atitude da dama fora demasiado severa e que ela tinha que ceder às forças do amor de alguém que só queria destacar suas virtudes.

Em outro julgamento seu (III), Marie destaca que a virtude, se acompanhada da pobreza, pode ser obscurecida e agonizar. Considera que só aqueles que gozam de fortuna não são vexados pelas necessidades e não padecem de vergonha, podendo ser livres para exercer suas virtudes. No julgamento IV, a respeito da escolha entre dois amantes de igual valor moral, Marie dá à mulher o poder de escolha. No último julgamento ainda discorre sobre quais presentes uma mulher pode aceitar de seu amante e quais favores devem pagar em troca.

Os demais julgamentos das outras damas versam sobre todos os tópicos já discutidos aqui que constituem o amor cortês e suas virtudes. São julgados casos de amor no casamento (pecado), de cavaleiros que abandonam sua primeira amante para ficar com outra, de presentes e sua retribuição, de dilemas entre moral, beleza física e idade. Lembrando: são preferíveis os jovens no amor que os velhos. Pois os primeiros ainda que vis, podem se encher de virtudes quando incitados pelo amor. Os últimos, ainda que virtuosos, não têm o calor dos jovens e não conseguem satisfazer a amada. Mas destaco aqui outros julgamentos que nos são mais relevantes: o julgamento XVI, XVIII e XXI.

Nos julgamentos XVIII e XXI, a corte de damas da Gasconha e Marie de Champagne, respectivamente, dão os seus veredictos sobre o amor tornado público. No primeiro caso, um cavaleiro divulgou os segredos de seu amor por uma dama, fato vilipendiado pela “cavalaria do amor”. Foi então condenado por unanimidade a ser “privado de qualquer esperança de amor e considerado indigno e desprezível por todos, em qualquer corte de damas ou de cavaleiros” (p. 245), isto é, é excluído da sociedade. No segundo julgamento Marie aconselha que as cartas trocadas por amantes nunca devem ser assinadas com o próprio nome, nem seladas com o selo que caracteriza sua linhagem. O amor deve permanecer no anonimato, pois só assim consegue ficar “intacto para sempre”.

Um cavaleiro, no julgamento XVI, não podendo falar a sua dama de sua coita, pede ajuda a um confidente que passa a levar suas mensagens à amada. Mas este, de forma vil, usa dos encontros a seu favor, esquecendo do amigo. A dama, por sua vez, cede ao amor do confidente e consente nos prazeres. Marie de Champagne, assistida por sessenta damas, dá outro veredicto severo:

“os dois [confidente e dama] deverão permanecer para sempre privados do amor de qualquer outra pessoa; que nem um nem outro seja mais convidado para assembléias de damas ou para competições de cavaleiros; pois ele pecou contra a fé da cavalaria, e ela agiu vergonhosamente e atentou contra o pudor das damas, ao aceitar o amor de um confidente”. (p. 244)

Para discutir melhor sobre esse segredo, no qual o amor deve se sustentar, é lícito conhecermos mais uma história e, para isso, voltemos à linhagem de Guilherme IX, o primeiro trovador.

Marie de Champagne, filha de Alienor com Luis VII, casou-se com Henrique I de Champagne, o Liberal. Com uma corte regrada, Henrique conseguiu um feito raramente igualado no feudalismo: tinha sob sua proteção mais de 2.000 vassalos. Esses fatores legaram estabilidade ao condado que se tornou um lugar seguro para os mercadores, responsáveis pelo surgimento das famosas feiras de Champagne, o berço da burguesia, do capital. É com esse conde que Marie, a protetora de Capelão, tem quatro filhos: Teobaldo III, sucessor do pai; Escolástica, que se casa com Guilherme IV, conde de Mâcon; Henrique II que, na companhia do tio Ricardo Coração de Leão, filho de Alienor com o rei da Inglaterra, vai na terceira Cruzada tentar libertar a Terra Santa. Lá ele se casa com Isabella, ex-mulher de Conrad de Montferrat, e se torna o Rei de Jerusalém. Mas a filha que nos importa aqui é Marie.

Aos doze anos **MARIE** é obrigada a se casar com **BAUDOIN VI**⁴⁸, irmão de Isabelle de Hainaut, mulher do rei da França Felipe Augusto, e filho de Baudoin V, o Corajoso, conde de Namur, Flandre e Hainaut. Baudoin VI é descrito como galante, pio e virtuoso: um perfeito amante para qualquer dama. No entanto, após o casamento, o inesperado acontece. Marie, apesar de toda a educação cortês que teve na corte de Champagne com sua mãe, porta-se como as damas que ficam na porta norte do castelo do Amor.

“Viu-se, com efeito, Marie fechar-se retirar-se para a devoção, para a oração, a oração da noite, a das monjas e das reclusas, as abstinências, o jejum. (...) Perfeitamente indecente pareceu a todos esse retiro, esse refúgio onde uma

⁴⁸ Baudoin VI, quando parte para a Terra Santa, ajuda na libertação de Jerusalém, junto a Ricardo Coração de Leão e depois é eleito o último rei de Constantinopla e se torna Baudoin I, o primeiro Imperador do Império Latino de Constantinopla.

recém-casada decidia enclausurar-se, em atitude de penitência certamente.” (Duby, 1989b: 35)

Marie recusou-se a cumprir a sua obrigação conjugal. Salienta-se aqui a obrigação, e não a escolha: “o homem só tem uma esposa. Ele deve tomá-la como ela é, fria no pagamento do *debitum* [dívida], e lhe é proibido excitá-la.” (Duby, 1989: 34) Marie poderia ser condenada por sua própria mãe por ter cometido um crime. No entanto, sabemos que não é possível existir amor entre esposos. E aqui temos outro litígio:

“O marido [Baudoin VI] não se desviara, muito pelo contrário [mantém-se] inteiramente devotado ao amor. (...) Pareceu ridículo que o jovem Baudoin, após as núpcias, ficasse diante de sua mulher na postura de um homem solteiro, sentindo desejo, que ele não satisfizesse no leito nupcial esse desejo ou que ele não o acalmasse alhures, que ele permanecesse (...) ‘ligado a uma só mulher’, a sua, a qual recusava.” (Duby, 1989b: 36)

Baudoin também fica conhecido na história como aquele que, de fato, amou uma só mulher: sua esposa. Segundo as regras do amor cortês essa atitude era incompatível, pelo menos na literatura que vimos até agora. Mas, e na empiria, nas cortes, nos homens, essas regras existiam, surtiam efeito, isto é, para que existia um amor cortês? Como esses discursos agiam na vida dos homens? A reação das cortes frente ao conflito do jovem casal é assim descrita:

“Essa atitude faz daquele que a tem um objeto não de admiração mas de escândalo e, mais ainda, de escárnio. Ria-se, em Mons e em Valenciennes, desse adolescente (...) porque ele havia respeitado as intenções de continência de sua esposa, porque ele não a tomara pela força; ria-se sobretudo porque ele não transportava sua paixão para outros lugares, porque (...) ele se ‘contentava só com ela.’ Um original. Ridículo.” (Duby, 1989b: 36)

O casamento era um negócio. Um negócio político. Embora a literatura cortês possa até mostrar casais apaixonados, na prática eles eram engendrados por complexas relações sanguíneas que o regulavam, por interesses de reinos, por linhagens que procuravam manter o sangue. O casamento também era um sacramento. Só no casamento a cópula era permitida para fins de procriação. Nada além. À Marie não cabia recusar o direito de seu marido de ter um herdeiro. Ao marido não cabia a complacência de aceitar essa recusa.

Percebemos ainda o desejo pela própria esposa que consome Baudoin. São Jerônimo, Santo Agostinho e todo o discurso da Igreja alerta que um casamento deve ser continente, sem prazer: Baudoin peca contra Deus. O amor cortês não pode existir entre esposos: Baudoin peca contra o deus do Amor. Seria esperado do conde que obrigasse a mulher a ter filhos seus e que, se quisesse satisfazer seus desejos carnis, que procurasse outras mulheres. Essa procura, essa satisfação, seria regradada pelos mandamentos do amor.

Se os homens podiam procurar outras damas para amar, estariam caindo no pecado da carne, embora essa fosse uma prática aconselhada, como vimos na reação da corte com os atos Baudoin. No entanto, se os olhos da Igreja não vissem o homem que procurava o amor de outras damas, ele não estaria pecando. Guilherme IX, quando supostamente quis construir um convento somente com freiras bonitas, assina sua condenação. Mas se nenhum amor for visto, divulgado, não existirá aos olhos de ninguém, exceto dos amantes. E de um confidente que ajudará nos encontros.

Mas estupros e gravidez indesejada também podem ocorrer na surdina. A corte tinha que controlar isso. E inventa uma forma lúdica de controle, uma forma que brinca de fazer amar uma dama, quando, na verdade, confirma as relações feudais e as “classes sociais”. E nesse jogo, como já fora dito no capítulo anterior, só ganhavam os homens. E o troféu não era necessariamente a mulher.

“tratava de um jogo de homem, especificamente masculino, como aliás é masculina toda a literatura que expõe suas regras e que praticamente só exalta os valores viris. Nesse jogo, a mulher é o chamariz. Ela preenche duas funções: por um lado, oferecida até certo ponto por aquele que a mantém em seu poder e que conduz o jogo, ela constitui o prêmio de competição, de um concurso permanente entre os homens jovens da corte, atizando entre eles a emulação, canalizando sua força agressiva, disciplinando-os, domesticando-os. Por outro lado, a mulher tem a missão de educar esses jovens. O ‘amor delicado’ civiliza, ele constitui uma das engrenagens essenciais do sistema pedagógico do qual a corte principesca é o centro. É um exercício necessário da juventude, uma escola. Nessa escola ela ocupa o lugar do mestre. Ela ensina melhor porque estimula o desejo. Convém portanto que ela recuse e sobretudo que seja inacessível. Convém que ela seja uma esposa e, melhor ainda, a esposa do senhor da fortaleza, sua dama.” (Duby, 1989b: 38)

No Tratado as orientações para os amantes se alteram ao longo dos dois livros. Primeiro temos os princípios, as instruções, os mandamentos (*praecepta*) do amor; depois

essas instruções tornam-se mais detalhadas no final do segundo livro, apresentadas em outra história de cavaleiro, escrita pelo rei do Amor. Agora elas são regras (*regulae*) do amor⁴⁹. Enquanto no primeiro livro André ensina, no segundo ele legitima, ele julga, ele condena os crimes de amor na voz das mulheres, essas servidoras de seus esposos, as responsáveis pela educação e moralidade da corte.

“servindo à sua esposa, era (...) o amor do príncipe que os jovens queriam ganhar, esforçando-se, curvando-se. Assim como sustentavam a moral do casamento, as regras do ‘amor delicado’ vinham reforçar as regras da moral vassálica. Elas sustentaram assim, na França, na segunda metade do século XII, o renascimento do Estado. Disciplinado pelo amor cortês, o desejo masculino não foi então utilizado para fins políticos?” (Duby, 1989b: 65)

O amor é escondido, o casamento é um negócio, o sexo é regulado, a vassalagem é perpetuada. Tudo isso é herança da invenção do amor cortês, mas é o estopim

⁴⁹ Estas são as regras do amor ditadas pelo próprio Rei do Amor (p. 260-2)

- I. O casamento não é desculpa válida para não amar.
- II. Quem não tem ciúme não pode amar.
- III. Ninguém pode ligar-se a dois amores ao mesmo tempo.
- IV. É certo que o amor sempre aumenta ou diminui.
- V. O que o amante obtém sem assentimento da amante não tem sabor algum.
- VI. O homem só pode amar depois da puberdade.
- VII. Depois da morte do amante, quem sobreviver deverá esperar dois anos.
- VIII. Ninguém deve ser privado do objeto de seu amor sem a melhor das razões.
- IX. Ninguém pode amar de verdade se a isso não for incitado pelo amor.
- X. O amor sempre abandona o domicílio da avareza.
- XI. Não convém amar mulher que nos envergonhe desposar.
- XII. O verdadeiro amante não deseja estar em outros braços que não sejam os de sua amante.
- XIII. Quando o amor é divulgando, raramente dura.
- XIV. A conquista fácil torna o amor sem valor; a conquista difícil dá-lhe apreço.
- XV. Todo amante deve empalidecer em presença do amante.
- XVI. Quando um amante avista de repente a mulher amada, seu coração deve começar a palpitar.
- XVII. Amor novo expulsa o antigo.
- XVIII. Só a virtude torna alguém digno de ser amado.
- XIX. Quando diminui, o amor desaparece depressa e raramente se revigora.
- XX. O enamorado sempre tem medo.
- XXI. O verdadeiro ciúme sempre aumenta o amor.
- XXII. Quando suspeita do amante, aumentam o ciúme e a paixão.
- XXIII. Quem é atormentado por cuidados de amor come menos e dorme pouco.
- XXIV. Todo ato do amante tem como finalidade o pensamento da mulher amada.
- XXV. O verdadeiro amante não acha bom nada daquilo que não lhe pareça agradar à amante.
- XXVI. O amante não sabe recusar nada à amante.
- XXVII. O amante nunca se sacia dos prazeres que encontra junto à mulher amada.
- XXVIII. A menor desconfiança leva o amante a suspeitar do pior na bem-amada.
- XXIX. Quem é excessivamente atormentado pela luxúria não ama de verdade.
- XXX. O verdadeiro amante é obcecado ininterruptamente pela imagem da mulher amada.
- XXXI. Nada impede que uma mulher seja amada por dois homens e um homem por duas mulheres.

da reação da Igreja para regular as condutas que escapavam de seu raio de visão. Entre 1007 e 1012 o bispo **BURCHARD DE WORMS**, meditando sobre a degeneração das condutas dos homens, resolve empreender suas forças na escritura de um *Decretum*, que impusesse aos homens a conduta reta em direção à salvação.

Composto por vinte livros o *DECRETUM* descreve de forma extremamente detalhada os pecados e as formas pelas quais eles podem ser espiados: as penitências. A Igreja, no começo do século XII, inicia seu maior empreendimento para infiltrar-se na alma dos homens, procurando comandar sua vida, guiá-los como ovelhas perdidas e negras.

“A Igreja está em condição, doravante, de reger o íntimo. Mergulhando seu olhar bem além do que os inquisidores do século X eram capazes de descobrir, põe sob seu jugo gestos e pensamentos que até então ninguém considerava culpados, e que, ao nomeá-los e descrevê-los, ela metamorfoseia em delitos, ampliando assim indefinidamente o campo da ansiedade, desse medo do inferno que leva a curvar-se diante dela.” (Duby, 2001: 21)

Como já seria esperado, o alvo principal do *Decretum* são as mulheres que têm seu comportamento detalhado em ações que ruborizam até os modernos. Em forma de perguntas, Burchard interroga as mulheres:

“Fizeste o que certas mulheres têm costume de fazer, fabricaste certa maquina do tamanho que te convém, uniste-a ao lugar de teu sexo ou ao de uma companheira e fornicaste com outras más mulheres ou outras contigo, com esse instrumento ou com outro?” (idem, p. 22)

“Provaste da semente de teu homem para que ele arda mais de amor por ti? Com o mesmo objetivo, misturaste ao que ele bebe, ao que ele come, diabólicos e repugnantes afrodisíacos, pequenos feixes que fizeste marinar em teu regaço, esse pão cuja massa foi amassada com tuas nádegas nuas, ou então um pouco do sangue de teus mênstruos, ou ainda uma pitada das cinzas de um testículo torrado?” (p. 23)

Mas os homens também são lembrados, embora não sejam a raiz do pecado. Eles são as testemunhas, os cúmplices e somente em alguns casos, os agentes do delito: “espiastes mulheres no banho, nuas? Acariciaste o seio das mulheres? Manipulaste sua vergonha?” (p. 29)

A todos os pecados detalhados é sugerida uma punição, uma penitência⁵⁰. Geralmente ela se baseia no jejum a pão e água durante um número de dias, podendo se agravar ou amenizar de acordo com o delito. O crime de Onan, por exemplo, vai de um ano a seis, a depender do praticante (padre, nobre, servo), do local (público ou santo) e do período (santo ou normal) em que a “máquina fálica” foi estimulada. No entanto, é tamanho o detalhamento das práticas pecaminosas, que encontramos exceções desse tipo: o *retro caninus* (posição sexual que imita os animais) é proibido por ser um crime *contra naturam*, que faz com que os homens se assemelhem aos animais. Quem o pratica deve ficar penitente no mínimo por dez dias comendo somente pão e água – com exceção dos obesos que não conseguem praticar o ato sexual de outra forma mais eficaz.

No entanto, o *Decretum* já existia há décadas quando André escreveu seu Tratado. Será que o bispo de Worms foi ignorado, ou a fiscalização dos pecados era ineficiente?

“Tenho dificuldade em imaginar o bispo Burchard transpondo a parede opaca que cerca o universo feminino e informando-se ele próprio com as comadres sobre o modo de usar um consolo-de-viúva”. (idem)

Talvez Foucault não tenha tido tempo de debruçar-se sobre a Idade Média, pois lá ele veria como o sexo, de fato, nunca foi calado, mas exposto, detalhado, dissecado e amaldiçoado. Por essas razões o amor tinha que ser oculto, para não ser punido. Esse

⁵⁰ Segundo DUBY (2001: 21) as penitências do *Decretum* são baseadas na penitência proposta pelo Concílio de Tíbur, em 895, que é:

“Em primeiro lugar, que ele não tenha o direito de entrar em uma igreja durante os quarenta dias seguintes. Que seja obrigado a caminhar descalço, sem se servir de veículo. Que esteja vestido de lã e sem calções, sem armas. Durante esses quarenta dias não consumirá nada a não ser pão, sal e água pura. Nunca beberá e comerá em companhia de outros cristãos, nem de outros penitentes, enquanto os quarenta dias não tiverem se escoado; ninguém, em suma, partilhará de seu alimento. Em consideração à sua qualidade e ao estado de sua saúde poderá ser-lhe permitido, por misericórdia, ingerir frutas, ervas e legumes, em particular se cometeu o homicídio não de moto próprio, mas forçado. De todo modo, a autoridade canônica proíbe-lhe unir-se a qualquer mulher nesse período, aproximar-se de sua esposa ou dormir com um homem. Que seja obrigado, por sua falta manter-se perto de uma igreja, dia e noite, à sua porta, sem perambular por ali e acolá, mas permanecendo em um único lugar. Se for ameaçado de morte, a penitência será adiada enquanto o bispo não houver restabelecido a paz entre ele e seus inimigos. Se o atacar uma doença que o impeça de fazer convenientemente a penitência, esta será adiada até sua cura. Em caso de doença longa, o bispo decidirá como curar o pecador e o doente. Passado esse prazo, banhado em muita água, ele retornará suas roupas e seus calções e cortará os cabelos. Durante todo o primeiro ano, depois dessa quaresma, abster-se-á de vinho, de hidromel, de cerveja, de carne, de queijo e de peixe gordo, salvo nos dias de festa e nos casos de fazer uma viagem longa, de juntar-se ao exército ou à corte, ou de cair doente. Nessas situações, poderá resgatar abstinência da quarta-feira, da sexta e do sábado, dando todo dia uma moeda, ou alimentando três pobres até que volte para sua casa, ou venha a ficar curado. Ao fim desse ano ele entrará na igreja e lhe será dado o beijo de paz.” (p. 21s)

privilégio que o século XII cria, que é a intimidade do casal, as discretas paredes do quarto, começa a agonizar no ano de 1215, quando o *Concílio de Latrão* cria a Confissão Obrigatória. A partir disso o homem poderia até pecar no íntimo de sua casa, mas teria que verbalizar seu pecado, teria que contar sua intimidade. Se não o fizesse, pecava e não teria salvação.

Agora a Igreja vigia e pune através dos próprios olhos dos pecadores. Isso faz com que o pecado não seja só o ato, mas se transforme na intenção. O desejo se despertado já é pecado, deve ser confessado. A alternativa é o casamento, a fidelidade e a continência.

Convém agora lembrarmos Foucault e seu último grande projeto: *A História da Sexualidade*, tentando entender como se encaixam essas discussões feitas até agora na formação da sexualidade dos homens ocidentais. Para isso voltaremos às discussões sobre prazer e continência que são anteriores ao cristianismo e a ele influenciaram. Assim entenderemos porque no terceiro livro do Tratado, André escreve sobre todos os males que o amor provoca no homem. Assim, voltaremos ao passado, aos gregos e romanos, como a ciência sempre o faz, quando quer entender aquilo que não consegue explicar.

Capítulo III – Nietzsche, Bakhtin e Foucault no Banquete de Platão

AOS QUE VÃO NASCER

III

Vocês, que emergirão do dilúvio
 Em que afundamos
 Pensem
 Quando falarem de nossas fraquezas
 Também nos tempos negros
 De que escaparam.
 Andávamos então, trocando de países como de sandálias
 Através das lutas de classes, desesperados
 Quando havia só injustiça e nenhuma revolta.

Entretanto sabemos:
 Também o ódio à baixaza
 Deforma as feições.
 Também a ira pela injustiça
 Torna a voz rouca. Ah, e nós
 Que queríamos preparar o chão para o amor
 Não pudemos nós mesmos ser amigos.

Mas vocês, quando chegar o momento
 Do homem ser parceiro do homem
 Pensem em nós
 Com simpatia.⁵¹

“Quase toda época e etapa da cultura procurou alguma vez, com profunda irritação, livrar-se dos gregos, porque, à vista deles, toda produção autônoma, aparentemente de todo original e sinceramente admirada, parecia de súbito perder cor e vida e encolher-se em cópia malograda e até mesmo em caricatura”⁵²

Rememoremos.

Em uma das mais interessantes “parcerias”⁵³ do mundo da cultura, Bakhtin se aliou a Dostoievski para procurar alguns dos primeiros fios que teceram a complexa malha de discursos que culminaram no romance polifônico dostoievskiano. É nos *Problemas da*

⁵¹ Brecht, 1986: 216

⁵² Nietzsche, 1992: 91s

⁵³ Parceria esta que, segundo Clark e Holquist (1998) salvou Bakhtin por duas vezes: “a primeira publicação o salvou da morte física em Solóvki; a segunda, da morte literária por negligência” (p. 257).

Poética de Dostoiévski que toma forma prática a dialogia, já esboçada em *Para uma Filosofia do Ato*, agora sob a máscara da polifonia.

Os personagens dostoiévskianos dão voz ao dialogismo: Raskólnikov delirante disputa com sua consciência os sentidos do crime cometido; mas esse monólogo não é seu. Os personagens dostoiévskianos não são somente consciências isoladas que se relacionam entre si, nem tampouco representam um pensamento ou uma idéia. Para Bakhtin, no universo literário de Dostoiévski, “a consciência não é dada no caminho de sua formação e de seu crescimento, ou seja, não é dada historicamente, mas em contigüidade com outras consciências, ela não pode se concentrar em si mesma e em sua idéia, no desenvolvimento lógico imanente desta, e entra em interação com outras consciências.” (Bakhtin, 1997: 32)

Cada fala, cada gesto, cada ato dos personagens de Dostoiévski dependem do outro, são dialógicos, pois estão respondendo a outras consciências. Dostoiévski objetiva a vida desenhando com sua pena um pouco do complexo emaranhado de consciências que, ao se relacionarem, se constituem e estão em constante transformação. É assim que atingimos a experiência de Raskólnikov, que nos compadecemos de seus motivos e de suas culpas.

Para Bakhtin, o autor de *O idiota* cria uma nova forma literária ao eleger como essência de seu romance as vozes contraditórias dos personagens: o romance polifônico. No entanto, embora legue a Dostoiévski a sua invenção, Bakhtin não cai nas armadilhas de sua teoria e mantém-se coerente ao entender que nenhuma invenção surge por si mesma, do caos, mas é sempre uma resposta à longa tradição cultural-literária.

“As novas formas de visão artísticas são preparadas lentamente, pelos séculos; uma época cria apenas as condições ideais para o amadurecimento definitivo e a realização de uma nova fórmula. Descobrir esse processo de preparação artística do romance polifônico é tarefa da poética histórica. Não se pode, evidentemente, separar a poética das análises histórico-sociais assim como não se pode dissolvê-las nessas” (Bakhtin, 1997: 37)

O romance polifônico é uma resposta à época de Dostoiévski e a tradição literária que o precedeu. Ele a renova ao mesmo tempo que a repete. Todo o passado cultural está nele presente, assim como o presente e o seu futuro que, por sua vez, desde sempre, é um conjunto de páginas amareladas para literatura que o sucederá. A obra dostoiévskiana apresenta-se como mais um elo na cadeia dos discursos que une seus ancestrais “polifônicos”, e seus futuros sucessores estéticos, como um filme de Woody

Allen – *Mach Point*, por exemplo. O trabalho de Bakhtin na poética de Dostoievski é rememorar a cadeia de discursos da qual os romances polifônicos de Dostoievski fazem parte, verificando quando surgem os seus ancestrais, a que eles respondiam e quais perguntas deixaram aos seus herdeiros. É esse mesmo trabalho que será feito nesse terceiro capítulo para que possamos entender o *Tratado do Amor Cortês* de Capelão.

O homem, que ao clarão de um raio ergue sua frente ao firmamento, reconhece uma entidade superior que o amedronta, passa a venerar objetos, astros, animais ou mesmo homens, criando, lentamente, uma refinada mitologia. Assim sucedeu com a religião grega: os gregos assimilaram entidades de mitologias diversas dos povos do Oriente e África formando uma mitologia própria, repleta de deuses, semi-deuses, divindades e heróis que legitimavam a sua existência humana.

Na mitologia grega não foram os deuses que criaram o universo, mas foi do Caos que os deuses foram originados. O universo seguia suas próprias leis, às quais homens e deuses estavam submetidos, e nenhum deles conseguia escapar do ímpio fado, do macabro ofício das três velhas: Cloto, Láguesis e Átropos, as parcas. Os deuses nasciam, sofriam, amavam, choravam, gozavam, traíam e morriam. Não cabia a eles assegurar a paz e felicidade aos homens, nem tampouco lhes prometiam uma vida melhor. A eles cabia gozar o presente, porventura com sabedoria, esperando para que um dia também fossem hóspedes dos tormentos do Tártaro.

Nesse panteão de deuses antropomórficos, os gregos se viam, conferiam que reações seus atos poderiam acarretar, encontravam modelos de conduta a seguir, outros Seres para onde convergiam todos os homens, formando um todo. Então, despreocupado com entraves individuais de espírito, o homem grego conduziu todas suas atenções para sua cidade, a pólis; no nosso caso, Atenas.

As guerras vencidas, as reformas feitas por Sólon e Clístenes e o governo de Péricles só contribuíram para exacerbar o sentimento de cidadania dos gregos. Eles se orgulhavam de serem cidadãos e todas suas ações visavam o desenvolvimento da estrutura e da administração da cidade que lhes propiciava o sustento, inspiração e prazer; e ela tornou-se tal, que Lísipo escreveu que era “insensato todo aquele que não deseja ver Atenas, insensato o que a vê sem admirar; e mais insensato ainda o que a vê, a admira e a

abandona.” Atenas não era formada apenas pelos seus prédios ou cidadãos; Atenas era um todo. As esculturas de Fídias não foram criadas para nenhum patrocinador particular, nem para o seu próprio prazer, mas para Atenas.

É nesse contexto que surgem as tragédias gregas. Aristóteles, o primeiro que objetiva os elementos da tragédia, considera que toda tragédia é

“imitação, não de pessoas, mas de uma ação, da vida, da felicidade, da desventura; a felicidade e a desventura estão na ação e a finalidade é uma ação, não uma qualidade. Segundo o caráter, as pessoas são tais ou tais, mas é segundo as ações que são felizes ou o contrário. Portanto, as personagens não agem para imitar caracteres, mas adquirem os caracteres graças às ações.” (Aristóteles, 1997: 25)

Para prosseguir essa discussão, é lícito utilizar outro argumento de autoridade, também compatível com as teorias bakhtinianas em muitos aspectos.

Nietzsche, em *O Nascimento da Tragédia*, seu primeiro livro, analisa como surgiram as tragédias e como elas pereceram para o surgimento de uma nova força. Para ele, as tragédias não surgiram num mundo metafísico estruturado em dois pólos: o ideal e o sensível. As tragédias são responsáveis, através das grandes forças que a regem, por criar uma metafísica própria, onde há uma individualização e uma volta a um ser Uno. Uma metafísica onde o abstrato construído por um esforço intelectual pode ser sentido pelos homens em sua existência. Essas forças que regem a tragédia são dois princípios artísticos da natureza: o *apolíneo* e o *dionisíaco*.

Apolo é o deus do Sol, da luz. Seu poder solar faz com que o grego olhe acima, sinta o que lhe é superior, aquilo que poderia vir-a-ser, a profecia; percebe que tudo é maior, tudo é belo, estético, verdadeiro e inatingível: no limite, sua realidade é somente aparência. Pai da música e poesia, Apolo harmoniza os contrários como o arco e a lira, trazendo serenidade à arte. É ele que dá forma à arte; da forma à beleza; faz da aparência uma volta ao superior.

Essa sensação onírica de algo superior, para Nietzsche, conduz o homem grego ao fogo prometéico, a um misterioso “Uno-primordial”, a esse algo superior que faz com que o homem se sinta “não só unificado, conciliado, fundido com seu próximo, mas um só” (Nietzsche, 2005: 31).

A força apolínea é aquela que, através da aparência, faz com que o homem se sinta uma individuação do “Uno-primordial”. O apolíneo é um *principium individuationis*.

Mas a vida dos gregos não era somente aparência, harmonia e felicidade. Para Nietzsche o conhecimento profundo de suas dores e de seu sofrimento fez com que o homem grego conhecesse e sentisse “os temores e os horrores do existir: para que lhe fosse possível de algum modo viver, teve de colocar ali, entre ele e a vida, a resplandecente criação onírica dos deuses olímpicos” (Nietzsche, 2005: 36).

Nas tragédias, as histórias de atos extremos e suas conseqüências, transformadas em aparência através das máscaras, conferia aos gregos o poder de observação da realidade por um outro ponto de vista a ela externo.

“Apolo, como divindade ética, exige dos seus a medida e, para observá-la, o auto-conhecimento. E assim corre, ao lado da necessidade estética da beleza, a exigência do ‘Conhece-te a ti mesmo’ e ‘Nada em demasia’”. (Nietzsche, 2005: 40)

No entanto a tragédia não se resumia à formalização da vida nos palcos. Aristóteles identifica como função da tragédia imitar ações: “o objeto de imitação, porém, não é apenas uma ação completa, mas casos de inspirar temor e pena, e estas emoções são tanto mais fortes quando, decorrendo uns dos outros, são, não obstante, fatos inesperados, pois assim terão mais aspecto de maravilha do que se brotassem do acaso e da sorte; com efeito, mesmo entre os fortuitos, despertam a maior admiração os que aparentam ocorrer, por assim dizer, de propósito.” (Aristóteles, 1997: 29)

Enquanto a arte da aparência transformava em beleza o sofrimento das máscaras trágicas, provocava no espectador um êxtase através do qual expurgava seus sofrimentos aliando-se ao sofrimento do palco, abdicando de sua individualidade onde todos os homens se ligavam em um só, buscando um consolo para a existência, a experimentação renovada com o “Uno-primordial”.

Nietzsche confere às artimanhas de Dioniso essa força catártica da tragédia que toca diretamente nos corações aflitos dos homens. Compara a formalidade da arte apolínea com os furores despertados pela música dionisíaca, sensível, não ordenada.

“Vejo Apolo diante de mim como o gênio transfigurador do *principium individuationis*, único através do qual se pode alcançar de verdade a redenção na aparência, ao passo que, sob o grito de júbilo místico de Dionísio, é rompido o

feitiço da individuação e fica franqueado o caminho para as Mães do Ser, para o cerne mais íntimo das coisas.” (Nietzsche, 2005: 97)

Forçando uma comparação, na tragédia encontramos a união, como a proposta pela ética bakhtiniana, do mundo da cultura e da vida. Através das tragédias os gregos objetivavam sua vida, transformavam-na em aparência, colocavam-na no palco para que pudessem olhá-la de fora, exotopicamente, percebendo seu princípio e fim, qual o autor faz com seu herói. Assim podiam conhecer melhor a si mesmos. Mas essa mesma objetivação provocava a experimentação da experiência dos heróis e deuses representados pela sofrida máscara trágica. A realidade criada era sentida e unia os gregos em um só Ser.

Voltamos às “raízes ontológicas do Ser real” de Bakhtin (s/d’). No palco trágico não encontramos apenas um rascunho grosseiro de uma vida, um projeto abstrato; mas já um ato do qual os espectadores participam e podem “sair do reino das infinitas versões rascunhadas e reescrever a própria vida uma vez por todas na forma de uma versão definitiva”. (p. 62) A tragédia é onde o homem aprende a ser. Onde ele projeta sua vida ao futuro, buscando uma existência responsável. Mas isso tem um fim.

Atenas, após as Guerras Médicas, viu-se à frente da Grécia, abusou do poder, oprimindo colônias e aliados, proclamando que os direitos do (seu) povo só tinha por limites os do poder. Assim envolveu-se em uma fatal guerra contra Esparta. Só que dessa vez, o sentimento coletivo da cidade afrouxou-se.

Com as guerras, desenvolveu-se o comércio, e o ouro dos persas deixou de ser desprezível. Com isso, tornou-se mais cômodo enviar mercenários à guerra e dedicar-se a algo mais rentável. O próprio desenvolvimento artístico e cultural da Grécia fez com que os cidadãos preferissem a paz e conferissem as preocupações com a guerra a uns poucos.

Os deuses se multiplicaram de mil modos, obscurecendo-se a primitiva clareza. Esta multiplicidade confundiu nomes e idéias, tempos e nações, símbolos antigos e modernos, deuses e mortais. Como todas as religiões, ela degenerou tanto mais quanto se afastou de sua origem e chegou a um ponto em que lhe era obrigatório expirar-se para dar lugar a uma nova revelação que compreenderia novamente a natureza e homem.

Foi no âmbito dessas transformações que surgiu **EURÍPIDES**. Servindo-se das lendas antigas, ele soltou o freio às suas concepções transformando aquelas personagens

que acumulavam sentimentos e ações de muitos, em personagens que detinham um só sentimento interior e próprio - e que lutavam por esses sentimentos.

O que toma lugar na arte de Eurípides não é mais os sentimentos dos indivíduos, mas o sentimento do indivíduo, sozinho e único, distante do “Uno-primordial”.

N’*As Bacantes*, Dioniso é o personagem principal que defende o mundo que está por vir após a decadência da coletividade e a ascensão do individualismo. Dioniso não era somente o deus das orgias e vinho, mas também do auto-conhecimento. N’*As Bacantes*, é “face a face”, frente ao espelho, que Dioniso auto-confere seus ritos a si mesmo. Penteu, primo de Dioniso e rei de Tebas, recusa-se a cultuar Dioniso, o auto-culto, defendendo a pólis, o “Uno-primordial”: “Prendei-o. Este indivíduo zomba de mim e de Tebas!” (Eurípides, 1988: 77). Mas os apelos de Penteu são em vão. Os personagens d’*As Bacantes* não se destacam pela sua sabedoria, pela sua força. São cópias dos homens reais; seus atos reproduzem a banalidade das ações cotidianas. O exemplo máximo disso é a densa preocupação de Penteu para vestir-se de bacante e espiar os rituais do deus. Os desastres de uma vida mal planejada aparecem no palco seguindo uma estética que se aproxima do apolíneo, mas ignora o próprio dionisiaco. Eurípides cria sua tragédia racionalmente, refletindo sobre uma nova moral, através da arte.

Em sua última fala, Dioniso aconselha: “para que tardar, diante do que a fatalidade obriga?” (Eurípides, 1988:99). Eurípides é o arauto do fim do Olimpo. Não colocava no palco construções, aparências, colocava homens. “O espectador via e ouvia agora o seu duplo no palco euripidiano e alegrava-se com o fato de que soubesse falar tão bem”. (Nietzsche, 2005: 74) Apolo não mais tocava sua música ordenada e nem Dioniso provocava furores. Os deuses caíam desfalecidos sob a capa de um Nesso.

“Também Eurípides foi, em certo sentido apenas máscara: a divindade, que falava por sua boca, não era Dionísio, tampouco Apolo, porém um demônio de recentíssimo nascimento, chamado Sócrates.” (Nietzsche, 2005: 79)

Quando o oráculo de Delfos revelou aos gregos aquele que seria o mais sábio dentre os homens, denunciava também um novo mundo todo sustentado na razão. A certeza socrática de não-saber é já uma incitação a uma nova forma de olhar para a realidade. Não há mais álibi num palco responsável por expurgar futuras culpas dos homens. Há uma nova moral, individual, pela qual os homens devem passar até atingir a

“verdade”. **SÓCRATES** não carrega consigo a razão nem ensina o pensamento racional; isenta-se da responsabilidade de ser o modelo, um “Uno-primordial” ou sua representação, legando ao outro a tarefa de caminhar rumo a uma dialética na qual a experiência é decepada, restando, no limite, apenas o desconsolo de que ao homem está fadado à incerteza da ciência como pavimento de um caminho que nunca o levará a um destino final, apenas a descansos ilusórios.

Sócrates é o Sileno, aquele companheiro de Dioniso, feio e bêbado que, quando está sóbrio, transborda sapiência e dons premonitórios. É Sócrates que inebria os jovens atenienses com suas palavras. É este demônio que faz Alcibiades render-se à paixão e esquecer Atenas.

“Ninguém mais do que Alcibiades teve condições de salvar Atenas e de impossibilitar Alexandre; pupilo de Péricles e ídolo do povo, apenas Sócrates lhe falta e lhe resiste; tarde, na noite do Banquete de Platão, revela-se que essa falta muito lúcida, somada às impotências de bem viver, roubava-lhe a paz do coração” (Huisman, 2004: 929)

O Sileno de Dioniso já preconizava que o melhor de tudo era não ter nascido, não ser, nada ser; depois disso, o melhor seria morrer. Para o Sileno Sócrates, vale a inscrição délfica: conhece-te a ti mesmo (*GNÔTHI SEAUTÓN*). Dioniso não existe mais nos palcos. Não há mais exotopia: “‘virtude é saber; só se peca por ignorância; o virtuoso é o mais feliz;’ nestas três fórmulas básicas jaz a morte da tragédia” (Nietzsche, 2005: 89). Os homens, com Sócrates, estão condenados a cuidarem de si mesmos para não perecerem.

“Em Sócrates a filosofia nunca será um ‘aprender a morrer’, sobretudo na abordagem do canto do cisne. Ao contrário (...) morrer e renascer para aprender, acolhendo, no mais puro, no mais seguro da prudência e dos saberes, o clarão negro que separa e que de nós nunca está separado”. (Huisman, 2004: 938)

Embora Sócrates condene os homens a conhecerem sozinhos a si mesmos, a cuidarem sozinhos de si, ainda ampara suas vítimas. Sócrates, dialeticamente, ensinava a virtude, ensinava a moral, ensinava o cuidado de si. As práticas de viver poderiam ser ensináveis nas ruas, nas escolas. São os discípulos de Sócrates que levam sua voz a todos os homens. Dentre eles, dou voz a dois: Platão e Antístenes.

PLATÃO, um aristocrata educado, como todo ateniense, dentro de uma tradição literária, muda os rumos de seu futuro artístico ao encontrar o demônio: Sócrates. Essa

figura, antagonista dos heróis e deuses que povoavam as epopéias e tragédias, é o clímax da obra platônica que se empenha por rememorar os ensinamentos do mestre.

Da filosofia platônica, aqui não será gasta muita tinta. Amargurado depois dos efeitos da cicuta, Platão se retira a Mégara junto a Euclides, onde compõe suas primeiras obras: lembranças dos ensinamentos do Sileno. É através de seus diálogos que encontramos a voz socrática, é através de seus diálogos que encontramos um gênero discursivo que toma para si o lugar vago deixado pela tragédia.

“Se a tragédia havia absorvido em si todos os gêneros de arte anteriores, cabe dizer o mesmo, por sua vez, do diálogo platônico, o qual, nascido, por mistura, de todos os estilos e formas precedentes, paira no meio, entre narrativa, lírica e drama, entre prosa e poesia, e com isso infringe igualmente a severa lei antiga da unidade da forma lingüística. (...) O diálogo platônico foi, por assim dizer, o bote em que a velha poesia naufragante se salvou com todos seus filhos: apinhados em um espaço estreito e medrosamente submissos ao timoneiro Sócrates, conduziam para dentro de um novo mundo que jamais saciou de contemplar a fantástica imagem daquele cortejo.” (Nietzsche, 2005: 88)

Exemplifiquemos com aquele que é considerado o primeiro diálogo platônico: *Alcibíades I* ou *primeiro*. Nele encontramos vivamente a voz de Sócrates conduzindo seu amado discípulo rumo à verdade, rumo à sabedoria e à virtude.

Alcibíades considerava perante Platão que era, de fato, um dos grandes comandantes atenienses e que, fazendo jus ao seu posto, sabia muito bem discernir o justo do injusto, o útil do inútil. Com sua ironia afetada, Sócrates demonstra, ou melhor, faz Alcibíades descobrir por si mesmo que cometera um ledor engano: “os erros vêm, portanto, daquela ignorância que leva a crer saber o que não se sabe.” (Platão, 1969?: 62)

No primeiro Alcibíades, Platão registra pela primeira vez a *EPIMÉLEIA HEATOÛ*, o cuidado de si. Amparado na inscrição do oráculo de Delfos, Platão tenta atingir a verdade sobre esse conceito: um torna-se a consequência do outro. Para tanto, tenta primeiro entender o que é o “si” mesmo: “a arte pela qual cuidamos de nós não é aquela por que cuidamos das coisas que são nossas”. (Platão, 1969?: 86)

Sócrates faz com que Alcibíades assuma que o corpo é apenas um “receptáculo” da alma, por ela governado. Não é o corpo que governa a si mesmo, mas uma alma. O homem, pois, não é aquilo do que se serve, é aquilo que serve-se de outra coisa. Sendo assim, para o homem cuidar de si mesmo, tem que cuidar de sua alma e não de seu corpo

exclusivamente. “O homem que cuida do corpo cuida de alguma coisa sua, mas não cuida de si. (...)” (Platão, 1969?: 94)

Mas para que cuidar de si? Alcibiades descobre por Sócrates que só conseguiria comandar os atenienses se conseguisse comandar a si mesmo. Só aquele que tem pleno domínio de si pode dominar outras coisas. “Portanto, meu caro Alcibiades, se queres ser feliz, não tens de conquistar um grande império para ti ou para a república, mas de adquirir a virtude.” (Platão, 1969?: 104) O alimento da alma é a virtude; é por ela que olhamos para nós mesmos e controlamos nossas paixões. Aquele que se olha no espelho não se vê a si mesmo. Vê seu corpo, não sua alma. A alma só é visível, para Sócrates, naquela parte dos olhos em que nos vemos refletidos.

Mas que é essa virtude? “A alma, para ver-se, não terá igualmente de olhar para a alma e justamente para onde reside a virtude, que é a sabedoria?” (Platão, 1969?: 98) Uma alma cuidada é uma alma virtuosa. A virtude é a sabedoria. A sabedoria é buscar o conhecimento de si próprio.

Presente no *Banquete* de Xenofonte e ouvinte emocionado da apologia socrática, ANTÍSTENES, pai do CINISMO, não tão excêntrico quanto seus sucessores, considerava Sócrates um modelo de conduta: referia-se ao desinteresse do mestre pelas coisas materiais. Interpreta os ensinamentos do Sileno de uma forma bem diferente de Platão. Acreditava no individual, no singular e não em conceitos universais; tanto que critica Platão: “vejo um cavalo, não vejo a cavalidade” (Antístenes, *apud* Huisman, 2004: 54). Por isso a vida é preciosa e deve ser bem vivida. Não há idéias, há empiria. Cabe ao homem saber viver. Mas esse saber viver não é teórico, é prático. Não basta ao homem conhecer a si mesmo; o conhecimento deve ser praticado e por isso, cabe a ele reger a si próprio, cuidar de si de tal forma que se desprenda de qualquer instituição ou convenção. O homem que busca a felicidade deve negar os prazeres, o conforto, o dinheiro deve ser AUTARKÉS, buscar a autarquia de si mesmo. O exercício da PONOÍ apresenta-se fundamental, isto é, exercitar “as provações conhecidas pelo homem ao longo de sua existência e os sofrimentos físicos e morais delas decorrentes quanto os esforços despendidos para superá-los.” (Huisman, 2004: 55)

Pela vontade o homem deve abdicar plenamente dos prazeres, dominar sua conduta, libertar-se do “Uno-primordial” buscando a independência em si mesmo.

Seu discípulo exerce os ensinamentos do mestre elevados à radicalidade. **DIÓGENES DE SÍNOPE** abdica de tudo e busca viver com o mínimo possível para sua existência. As histórias relatam que vivia em um barril tendo como bens apenas um alforje, um bastão e uma gamela, logo abandonada, pois poderia beber a água com suas próprias mãos. A virtude para ele - assim como para seu mestre e para a escola que deles se originou, o *cinismo* – deveria ser praticada e não teorizada. A recusa de qualquer forma de prazer era o caminho a se trilhar rumo à autarquia.

Esse cinismo extremo é continuado por **CRATES DE TEBAS**, discípulo de Diógenes e mestre do futuro pai do estoicismo, um filho de mercadores da ilha de Chipre, Zenão de Cítio.

Mas antes de continuarmos a discussão sobre os cuidados de si, vale nos atermos novamente aos diálogos platônicos, pois eles representam muito mais do que repositórios de conceitos. Enquanto na poesia épica e na tragédia os protagonistas eram heróis, deuses e reis, nos diálogos socráticos eram homens. Não há mais modelos, não há mais um Ser. Há indivíduos. O mundo outrora hierárquico renovava seus moldes: o que antes era ordinário agora é destacado; o que era excepcional banaliza-se. Surge uma visão dita *carnavalesca* de mundo onde

“o indivíduo parecia dotado de uma segunda vida que lhe permitia estabelecer relações novas, verdadeiramente humanas, com os seus semelhantes. A alienação desaparecia provisoriamente. O homem tornava a si mesmo e sentia-se um ser humano entre seus semelhantes.” (Bakhtin, 2002: 9)

Essa nova ordem produz uma outra forma de expressão dos indivíduos onde desaparecem as restrições antigas e um novo vocabulário é criado, mutável, para dar voz ao novo homem. No caso em que discutimos, o diálogo socrático é herança de uma carnavalização da literatura e das relações dos homens. Os Trinta Tiranos, dentre eles Crítias, discípulo de Sócrates, haviam condenado o Sileno à morte. Atenas ainda amargava a herança do domínio espartano, como se esperasse Felipe II iniciar o império que seu filho criaria. A democracia ateniense falhara: os gregos logo seriam escravos.

O diálogo platônico representa bem este período. Através da maiêutica Sócrates conduzia seu interlocutor num labirinto dialético em busca da verdade. Bakhtin (1997) identifica várias características do diálogo socrático que têm origem na carnavalização: a síncrese e anácrise, personagens ideólogos, liberdade de criação de contextos e personagens

construídos para representar em sua imagem a idéia debatida. Esses processos, ao contrário da tragédia, direcionam o homem a uma conduta virtuosa através da conceitualização de uma idéia e de uma moral; na tragédia a catarse dava conta dessa função. Mas o diálogo socrático e seu contexto instauram uma nova era, uma nova forma dos homens olharem para a realidade.

“Como gênero determinado, o ‘diálogo socrático’ teve vida breve, mas no processo de sua desintegração formaram-se outros gêneros dialógicos, entre eles a ‘sátira menipéia’.” (Bakhtin, 1997: 112)

Bakhtin conjectura que Antístenes talvez tenha sido o criador da **SÁTIRA MENIPÉIA**. No entanto, acredita-se que foi **MENIPO DE GÁDARA** quem lhe deu a forma clássica, embora nenhuma de suas obras tenha sobrevivido. Resgatando as origens da polifonia na literatura, Bakhtin volta também à menipéia para lhe conferir as seguintes características: presença sólida de um elemento cômico; liberdade de enredo e filosófica; cria situações extraordinárias para provocar a experimentação de uma idéia filosófica; combina o fantástico, o místico e o submundo com naturalidade; experimenta questões filosóficas derradeiras; triplanar: céu, terra e inferno, ou Terra, Olimpo e inferno; um ângulo de visão inusitado; experimentação moral e psicológica do homem em contextos anormais; escândalos, excentricidades, declarações inoportunas; oxímoros; utopia social; gêneros intercalados; multiplicidade de estilos e pluritonalidade; enfoque mordazmente atual. (pp. 114-118)

A menipéia cria uma nova literatura que representa a

“época da desintegração da tradição popular nacional, da destruição daquelas normas éticas que constituíam o ideal antigo do ‘agradável’ (‘beleza-dignidade’), numa época de luta tensa entre inúmeras escolas e tendências religiosas e filosóficas heterogêneas, quando as discussões em torno das ‘últimas questões’ da visão de mundo se converteram em fato corriqueiro entre todas as camadas da população e se tornaram uma constante em toda parte onde quer que se reunisse gente (...); nessas ocasiões, a figura do filósofo, do sábio (o cínico, o estóico, o epicurista) ou do profeta e do milagreiro tornou-se típica e mais freqüente que a figura do monge na Idade Média.” (Bakhtin, 1997: 119)

A jovial Grécia transforma-se rapidamente depois que o Sileno voltou ao Tártaro. Alexandre criou seu império helênico. **ARISTÓTELES**, seu preceptor, deu continuidade às discussões de seus mestres e classificou melhor (ou não) a virtude como

sendo constituída pela justiça, coragem, temperança, magnificência, magnanimidade, liberalidade, mansidão, prudência e sabedoria. Para ele, a virtude era tudo aquilo de que o homem poderia retirar uma utilidade, “visto (...) ser uma faculdade que permite ser benfazejo” (Aristóteles, 1964: 58) No entanto, não havia como negar, a bela Atenas não era a mesma. Alexandre deixou um legado para a humanidade, mas fragmentou os herdeiros de Sócrates. Os ideais estéticos e éticos do tempo da tragédia diluíram-se nas filosofias. Surgiu um novo mundo onde

“O instante, o chiste, a irreflexão, o capricho são suas deidades supremas; o quinto estado, o do escravo ou, pelo menos, a sua mentalidade, chega agora ao poder; e se em geral ainda se pode falar da ‘serenojovialidade grega’, trata-se da serenojovialidade do escravo, que não sabe responsabilizar-se por nada de grave, nem aspirar a nada de grande nem valorizar nada do passado e do futuro mais do que o presente. Essa aparência da ‘serenojovialidade grega’ foi o que antes revoltou as naturezas profundas e terríveis dos primeiros quatrocentos anos do cristianismo.” (Nietzsche, 2005: 75)

Assim que os gregos souberam que Alexandre morrera, iniciou-se um período conturbado em que as cidades-estado tentaram sua independência dos domínios macedônios, originando guerras sucessivas entre si e os dominadores. É nesse contexto que Menipo escreve. Os personagens baixos, confinados na comédia, tomam voz em suas sátiras e não somente para provocar o riso, mas para refletirem sobre suas vidas, sobre os homens, sobre filosofia. É com a voz deles que Menipo critica o turbilhão de discursos filosóficos de seu tempo. Cínico, critica o estoicismo e o epicurismo, e tenta, através do riso, atingir questões máximas do pensamento da época. Esse turbilhão de discursos conflitantes e coexistentes, segundo Bakhtin, é o ancestral direto do romance polifônico de Bakhtin. No entanto, um tema permanece na sátira menipéia, na filosofia e na literatura vindoura: a *epiméleia heatoû*, o cuidado de si socrático.

“Tentarei mostrar-lhes de que maneira este princípio de precisar ocupar-se consigo mesmo tornou-se, de modo geral, o princípio de toda a conduta racional, em toda forma de vida ativa que pretendesse, efetivamente, obedecer ao princípio da racionalidade moral. A incitação a ocupar-se consigo mesmo alcançou, durante o longo brilho do pensamento helenístico e romano, uma extensão tão grande que se tornou, creio, um verdadeiro fenômeno cultural de conjunto”. (Foucault, 2004: 13)

Continuemos: de **ZENÃO DE CITIO** nada nos foi poupado pelo tempo, então a discussão que segue será baseada na filosofia dele originada. Para o **ESTOICISMO**, a virtude é um bem desde sua origem. No entanto, as paixões podem descaminhar o homem da virtude. Mas o que seriam as paixões? Os estóicos consideravam-na como a “razão irracional”, pois para eles a substância da alma era a razão e, por mais paradoxal que fosse, a paixão também é parte da alma, logo ela também seria uma paixão. Assim, as paixões seriam razões desviadas da virtude por razões externas, pelos costumes, pela educação; são portanto passageiras e podem ser extinguidas corrigindo-se os costumes e pela educação.

Para assegurar a razão e a virtude, o estóico procura tudo aquilo que naturalmente provoca o bem-estar: “cuidados do corpo, exercícios de amizade e de beneficência, deveres de família, funções políticas” (Bréhier, s/d) Assim, procura aquilo que seja preferível ao seu estado virtuoso: saúde e riqueza. Não há razão para não quererem a riqueza e a saúde, visto que elas são um bem e podem assegurar a virtude. No entanto, a verdadeira virtude é a razão e tem como modelo o sábio, aquele que sabe cuidar de si mesmo e, portanto, de sua casa, de sua cidade, de seu povo. Depois voltaremos aos estóicos. Agora urge falarmos de Epicuro o eterno mal-compreendido.

No “Jardim de Epicuro”, em meio a hortaliças e barracas de novos discípulos, isolado o quanto pôde do mundo, **EPICURO** não segue a filosofia dos grandes que o precederam. Na contramão das escolas filosóficas que surgiam reproduzindo e transformando as palavras de Platão, Aristóteles e Antístenes, Epicuro propõe uma filosofia demasiado simples, sustentada em duas afeições: prazer e dor.

Enquanto até aqui vimos que a recusa do prazer é ingresso para uma vida virtuosa, para um cuidado adequado de si, em Epicuro o prazer não se reveste de sentidos negativos. Todos os homens buscam o bem e rejeitam o mal, assim como buscam o prazer e rejeitam a dor. O prazer e o bem são logo a mesma coisa, assim como o mal e a dor.

“De fato só sentimos necessidade do prazer quando sofremos pela sua ausência; ao contrário, quando não sofremos, essa necessidade não se faz sentir. É por essa razão que afirmamos que o prazer é o início e o fim de uma vida feliz” (Epicuro, 2002: 37)

Cuidar de si, logo, é buscar o prazer para se afastar da dor. Esse hedonismo é uma forma de fugir do mal, fugir de uma má conduta em busca da virtude, do bem próprio.

E é esse mesmo hedonismo que lega aos epicuristas epítetos que os reduzem simplesmente a depravados, amantes da mesa e do gozo.

“Quando então dizemos que o fim último é o prazer, não nos referimos aos prazeres dos intemperantes ou aos que consistem no gozo dos sentidos, como acreditam certas pessoas que ignoram o nosso pensamento, ou não concordam com ele, ou o interpretam erroneamente, mas ao prazer que é ausência dos sofrimentos físicos e de perturbações da alma. Não são, pois, bebidas nem banquetes contínuos, nem a posse de mulheres e rapazes, nem o sabor dos peixes ou das outras iguarias de uma mesa farta que tornam doce uma vida, mas um exame cuidadoso que investigue as causas de toda escolha e de toda rejeição e que remova as opiniões falsas em virtude das quais uma imensa perturbação toma conta dos espíritos.” (Epicuro, 2002: 45)

A busca do prazer para Epicuro depende necessariamente de uma investigação acerca dos limites que separam o prazer da dor. Essa busca por conhecimento é vinculada à tentativa de cuidar de si mesmo através de estratégias racionais. Cuidar de si depende do conhecimento, da busca de uma verdade, da análise da realidade, da tentativa de entender como se pode escapar, empiricamente, das dores e do sofrimento por toda a vida, durante a juventude e a velhice. Daí surge o **TETRAPHARMAKÓN**⁵⁴: “Não há nada a temer dos deuses”, “Não há necessidade de temer a morte”, “A felicidade é possível” e “Podemos escapar à dor”.

A Grécia estava desestruturada depois de Alexandre e logo os romanos mudariam novamente o destino dos gregos. Os deuses já não tinham o poder de outrora e o temor de um castigo deveria ser afastado; a morte poderia ser um júbilo, pois o sofrimento é somente uma sensação e a morte nada mais é que o fim das sensações; a felicidade seria possível à medida que a dor fosse suprimida. Para acabar com a dor: o prazer. Para buscar o prazer: conhecimento.

“Na tua opinião será que pode existir alguém mais feliz do que o sábio, que tem um juízo reverente acerca dos deuses, que se comporta de modo absolutamente indiferente perante a morte, que bem compreende a finalidade da natureza, que discerne que o bem supremo está nas coisas simples e fáceis de se obter, e que o mal supremo ou dura pouco, ou só nos causa sofrimentos leves?” (Epicuro, 2002: 47)

⁵⁴ Inscrição achada em uma muralha da Enoanda, atual Turquia, para efeitos didáticos, feita provavelmente por um discípulo de Epicuro: Diógenes de Enoanda.

Os anos deram a Epicuro uma fama relativizada. Mesmo lido e citado amplamente, muitas vezes era mal interpretado e tinha toda sua filosofia reduzida somente à satisfação dos prazeres. O principal autor aqui analisado, André Capelão, diz o seguinte em seu Tratado: “Epicuro acha que o bem supremo está nos prazeres da mesa, também a mulher considera que as únicas coisas dignas de estima no mundo são as riquezas e que a parcimônia merece todos os louvores.” (p. 291) Mas podemos perdoar André, pois provavelmente não teve acesso aos livros de Epicuro, apenas reproduzia máximas que ouvia e lia em seu tempo.

O carro de Apolo se afastava da Grécia deixando-a sob a escuridão. Dioniso e seu cortejo descambavam para seu reino oriental. O coro trágico já previra: “há muitas formas de intervenção divina; muitas coisas além da expectativa fazem os deuses. O que era esperado não foi cumprido; eis que o deus achou o caminho para o inesperado.” (Eurípedes, 1988: 100)

Embora sob a promessa de que permaneceria independente do poder romano depois da derrota dos macedônios, Lucius Mummius saqueia Corinto em 146 a.C. A Grécia torna-se um protetorado romano e deveria submeter-se às suas taxas e aos governadores aliados de Roma. Apenas Atenas e Esparta se isentam desse jugo. Mas, mesmo subjugada a Grécia, a cultura helênica não havia morrido: ela continua agora com novas vozes latinas. Os deuses são traduzidos, a filosofia continua, o teatro ressuscita e o cuidado de si se mantém - principalmente pelas penas estoicas. A saber: Cícero e Sêneca.

Marco Túlio **CÍCERO** é o filósofo cuja vida pública, engajada, reflete a sua filosofia. É um orador exímio que continua e aperfeiçoa a tradição aristotélica e, por conta disso, sofre as conseqüências diretas de seu posicionamento político. É afastado dos negócios públicos por Júlio César, ataca seu sucessor, Marco Aurélio, e depois de ser degolado, tem sua língua e mãos expostas na escadaria do senado.

Cícero não tem filosofia própria; é um grande leitor de textos e, por isso, entende muito bem os textos que lê e reproduz esse conhecimento em suas obras. Quanto à moral, à virtude, filia-se aos estoicos e repudia os epicuristas. Para ele o bem não está no prazer, visto que o prazer seria responsável pelo desvio da razão, aquela “razão irracional”.

“Se fugirmos das preocupações, fugiremos das virtudes, que inevitavelmente dão origem a cuidados quando inspiram desprezo e cólera pelos seus contrários: a injustiça é repelida pela justiça, a luxúria pela temperança, a covardia pela fortaleza.” (Cícero, 2001: 61)

Ao contrário dos epicuristas, propõe um enfrentamento das preocupações, das dores, pois o resultado desse embate seria uma ascensão à virtude. Assim, para cuidar de si o homem tem que se embrenhar naquilo que lhe é penoso, conhecer os males para descobrir a si mesmo e a verdade, a virtude. Cuidando de si, tornando-se sábio, é que poderá amar e ser amado, pois

“Nada, com efeito, é mais amável do que a virtude, nada mais aliciante para o amor. Por isso, de algum modo, a virtude e a honestidade nos fazem amar até mesmo as pessoas que não conhecemos” (Cícero, 2001: 41)

“Mas, dado que a amizade se consolida, como disse acima, quando a virtude brilha e atrai para si uma alma que se assemelha, então o amor nasce necessariamente. Haverá algo de mais absurdo do que se deleitar com coisas vãs – honras, glórias, palácios, vestimentas, elegantes adornos – quando a alma virtuosa é capaz de amar, ou antes, de corresponder ao amor, embora não ofereça tanto encanto? Nada, com efeito, é mais agradável do que a reciprocidade de afeto e serviços prestados.” (Cícero, 2001: 63)

Confuso e, por vezes, paradoxal, acredita que o homem pode ser alma e corpo ou somente alma. Isto faz com que considere que a virtude dependa exclusivamente da razão, da sapiência, mas faz também com que a preservação e o bem-estar do corpo não sejam considerados prazeres, pois mantém a alma sã e propensa a racionalizar, a atingir a virtude.

Quem evita recusar os prazeres em busca do conforto da alma é **SÊNECA**. Com uma vida agitada - perseguido por Calígula, por Messalina e depois por seu próprio pupilo, Nero - talvez tenha sido um dos filósofos que gozou de mais riquezas.

Quanto à sua ética, Sêneca nega os prazeres e considera como única forma de felicidade a virtude.

“Pode-se também definir o homem feliz como aquele para o qual não há nenhum bem ou mal senão a alma boa ou má, aquele que pratica o bem, que se contenta com a virtude, que não se eleva nem se abate com as vicissitudes da fortuna, que não conhece bem maior que o bem que ele mesmo pode se dar, para quem o maior prazer consiste no desprezo dos prazeres.” (Sêneca, 2001: 11)

Em busca da felicidade, o homem pode conduzir a sua vida sem auxílio de nada que lhe seja exterior, pois a felicidade está na alma, na virtude, na razão:

“Pois quem é feliz possui um juízo reto; é feliz quem está contente com seus bens presentes, quaisquer que sejam, coisas materiais ou amigos; é feliz quem confia à razão todas as situações da sua vida”. (Sêneca, 2001: 16)

É essa razão que justifica os tesouros de seu filósofo. Sêneca, rebatendo as críticas de que teorizava algo e fazia o seu contrário, diz que buscar a virtude dispondo de riqueza e saúde é, de fato, preferível ao seu contrário; mas a essência da felicidade não está na riqueza e na pobreza: elas são apenas comodidades que podem ser descartáveis. A virtude verdadeira está na razão, na alma.

Contemporâneo de Sêneca, uma personalidade se destaca nas proximidades de Jerusalém. **JESUS DE NAZARÉ**, filho de Maria e de Deus, dá origem a um novo tempo, como se tudo que existisse tivesse como parâmetro seu nascimento. Qual Sócrates, não nos deixou nada escrito, somente discursos relatados pela boca de outros que o ouviram e que nem o conheceram. Sua filosofia, embora seja parecida, em muitos aspectos, com a filosofia grega, propõe um novo homem, um novo mundo: um mundo que não é desse mundo. A verdade estava além, no Paraíso e todos os homens deveriam ascender a ela. Aliás, diferentemente dos gregos, o nazareno propõe uma novidade, digamos, carnavalesca: todos homens eram iguais, ou melhor, são.

“Um pescador, um publicano, um jovem rico qualquer, uma samaritana qualquer, uma adúltera qualquer, são arrancados das circunstâncias vulgares e quotidianas de suas vidas e imediatamente colocados diante da aparição de Jesus, e, seja qual for a sua atitude nesse instante, necessariamente haverá profunda seriedade e, amiúde, tragicidade. A antiga regra estilística, segundo a qual a imitação realista, a descrição de qualquer quotidianidade não poderia ser senão cômica (ou, quando muito, idílica), é, portanto, inconciliável com a representação de forças históricas, enquanto esta última formular as coisas concretamente, pois nesse caso tal representação vê-se obrigada a descer às profundezas quotidianas e vulgares da vida do povo e levar a sério o que ali encontrar.” (Auerbach, 2001: 38)

Com o surgimento do cristianismo, depois de Jesus, novos personagens entram em cena na literatura, na filosofia e no mundo. O cristianismo é o grande centro de poder que domina o Ocidente por séculos, mas não cria um mundo original, pelo contrário. Aqui verificaremos que ao menos um aspecto da cultura grega, helênica, romana pode ser

relacionado com o cristianismo que domina os quatorze primeiros séculos de nossa era: “do exercício filosófico ao ascetismo cristão, mil anos de transformação, mil anos de evolução – de que o cuidado de si é, sem dúvida, um dos importantes fios condutores ou, pelo menos, para sermos mais modestos, um dos possíveis fios condutores.” (Foucault, 2004: 15)

Até agora muita coisa foi dita *en passant*, todas elas, podemos dizer, discutindo o mesmo tópico: o homem. Mas essa não é uma discussão que tenta somente conceituá-lo. Elas voltam ao conceito herdado de Delfos, que aparece pela primeira vez no Alcibiades I: a *epiméleia heautoû*, o cuidado de si.

“[A *epiméleia heautoû*] não cessou de constituir um princípio fundamental para caracterizar a atitude filosófica ao longo de quase toda a cultura grega, helenística e romana. Noção importante, sem dúvida, em Platão. Importante nos epicuristas, uma vez que em Epicuro encontramos a fórmula que será tão frequentemente repetida: todo homem, noite e dia, e ao longo de toda a vida, deve ocupar-se com a própria alma.” (Foucault, 2004: 12)

Vimos também que o cuidado de si, para todos os filósofos apresentados, depende da razão e tem como modelo máximo de perfeição o sábio, o filósofo. Aquele que quisesse cuidar de si, deveria trilhar um caminho rumo ao conhecimento de si; conhecimento que poderia ser adquirido quer seja pela experiência, quer seja pela educação. O fato é que aos homens é legada a responsabilidade sobre si mesmo. Os deuses olímpicos haviam morrido e cabia aos homens serem senhores de suas próprias vidas.

Como já é possível perceber, a trajetória que percorremos até agora em companhia de Bakhtin, Nietzsche e dos helênicos cruza com o último percurso de Foucault, depois de vinte e cinco anos de pesquisa, com o objetivo

“d’esquisser une histoire des différentes manières dont les hommes, dans notre culture, élaborent un savoir sur eux-mêmes: l’économie, la biologie, la psychiatrie, la médecine et la criminologie. L’essentiel n’est pas de prendre ce savoir pour argent comptant, mais d’analyser ces prétendues sciences comme autant de ‘jeux de vérité’ qui sont liés à des techniques spécifiques que les hommes utilisent afin de comprendre qui ils sont.” (Foucault, 1994 : 784)

Nos três volumes escritos da *História da Sexualidade*, Foucault tenta mostrar quais são as técnicas pelas quais “le comportement sexuel est, plus que tout autre, soumis à des règles très strictes de secret, de décence et de modestie, de sorte que la sexualité est

liée, de manière singulière et complexe, à la fois à la prohibition verbale et à l'obligation de dire la vérité, de cacher ce que l'on fait et de décrypter qui l'on est.” (Foucault, 1994 : 783). É então que analisa as quatro técnicas pelas quais nos submetemos a essas regras:

- 1- técnicas de produção;
- 2- técnicas de sistemas de signos, sentidos, símbolos ou significação;
- 3- técnicas de poder;
- 4- técnicas de si.

Legando as duas primeiras técnicas às ciências, no sentido estrito, Foucault concentra-se na análise das duas últimas para entender como os poderes agem para a dominação dos outros e de si mesmo. N'A *História da Sexualidade*, seu trabalho busca na Grécia e em Roma as origens desse poder. Volta à antiguidade clássica para identificar nas “artes da existência” quais são as práticas objetivadas de conduta e moral que fazem com que homens, voluntariamente, transformem-se em sujeitos que representam valores éticos e estéticos. Mas antes, vale arriscarmos ainda mais a coesão já precária desse texto e revisitar, ainda que superficialmente, um pouco das idéias foucaultianas.

Um caminho possível para nos iniciarmos nas teorias de Foucault é através da dicotomia criada a partir do distanciamento de dois conceitos, um de Althusser, outro de Foucault, que nos remetem ao Aparelho Ideológico de Estado:

“Eu não estou querendo dizer que o aparelho de Estado não seja importante, mas me parece que, entre todas as condições que se deve reunir para não recomençar a experiência soviética, para que o processo revolucionário não seja interrompido, uma das primeiras coisas a compreender é que o poder não está localizado no aparelho de Estado e que nada mudará na sociedade se os mecanismos de poder que funcionam fora, abaixo, ao lado dos aparelhos de Estado a um nível muito mais elementar, quotidiano, não forem modificados.” (Foucault, 1979e:149)

Podemos considerar o aparelho de Estado como realidades complexas que “colocam em jogo práticas associadas a lugares ou a relações de lugares que remetem à relação de classe”, isto é, meios através dos quais o Estado faz com que cada indivíduo seja levado a ocupar seu lugar em um dos grupos ou classes de determinada formação social. (Cf. Brandão 1995:38). Foucault não abdica da definição de aparelho de Estado, pelo contrário, o Estado e seu aparelho reaparecerão em sua obra, mas dependentes de outro

poder, não um poder dominante que vem de cima para baixo homogeneizando sujeitos, mas um poder que se instaura em níveis menores, mais cotidianos e específicos.

“Atualmente se sabe, mais ou menos, quem explora, para onde vai o lucro, por que mãos ele passa e onde ele se reinveste, mas o poder... Sabe-se muito bem que não são os governantes que o detêm. Mas a noção de ‘classe dirigente’ nem é muito clara nem muito elaborada. ‘Dominar’, ‘dirigir’, ‘governar’, ‘grupo de poder’, ‘aparelho do Estado’, etc. é todo um conjunto de noções que exige análise. (...) Onde há poder, ele se exerce.” (Foucault, 1979d: 75)

Para Foucault, um poder soberano, só se dará depois da assimilação dos dispositivos de poderes menores, localizados, que vão moldando indivíduos, que vão construindo saberes, construindo verdades que passam a ser assimiladas e reproduzidas pelo Estado. Para entendermos melhor toda a rede complexa do pensamento de Foucault, é lícito voltarmos às bases de seu pensamento. N’A *Arqueologia do Saber*, os conceitos de saber e formação discursiva nos são apresentados. Podemos considerar saber como um:

“conjunto de elementos, formados de maneira regular por uma prática discursiva e indispensáveis à constituição de uma ciência, apesar de não se destinarem necessariamente a lhe dar lugar (...). Um saber é aquilo de que podemos falar em uma prática discursiva que se encontra assim especificada: o domínio constituído pelos diferentes objetos que irão adquirir um status científico; um saber é também o espaço em que o sujeito pode tomar posição para falar dos objetos de que se ocupa em seu discurso; um saber é também o campo de coordenação e de subordinação dos enunciados em que os conceitos aparecem, se definem, se aplicam e se transformam; finalmente, um saber se define por possibilidades de utilização e de apropriação oferecidas pelo discurso.” (Foucault, 1997: 206)

Um saber seria toda a produção de conhecimento que sustenta tanto uma ciência, quanto os discursos e toda a realidade. Um saber nunca pode ser considerado neutro, mas sempre político; nunca emana de um sujeito que exerce poder sobre outros através de conhecimento, mas sobre as relações de poder. Em suma, os saberes articulados é que vão produzir todo um conhecimento anterior que se revelará como a verdade admitida ou os erros cometidos na história da humanidade - ou de um grupo social específico. Estes saberes não são dados obrigatórios e sacramentados pelos quais toda a humanidade deveria retornar para a construção de novos conhecimentos. Eles foram construídos a partir de práticas discursivas e não se encontram armazenados em uma teoria ou em um sujeito ou

grupo de sujeitos. Os saberes circulam, se (re)produzem constantemente, em eterno movimento: essa é sua característica fundamental, é o que determina as relações de poder.

Se os saberes existem nas práticas discursivas, existem em discursos que, articulados em um

“semelhante sistema de dispersão, e no caso entre os objetos, os tipos de enunciação, os conceitos, as escolhas temáticas, se puder definir uma regularidade (uma ordem, correlações, posições e funcionamentos, transformações), diremos por convenção que se trata de uma formação discursiva – evitando, assim, palavras demasiado carregadas de condições e conseqüências, inadequadas, aliás, para designar semelhante dispersão, tais como ‘ciência’, ou ‘ideologia’.” (Foucault, 1997: 43)

A articulação dos saberes se dá através de uma regularidade de objetos, formas de enunciados e seu encadeamento, conceitos permanentes e coerentes, identidade e permanência de temas. Assim há a formação discursiva das diversas áreas da ciência: médica, história, ciências sociais, etc., que, embora estabelecida por relações de poder, relações políticas que produzem verdades, estão livres da ideologia.

“Nas análises marxistas tradicionais a ideologia é uma espécie de elemento negativo através do qual se traduz o fato de que a relação do sujeito com a verdade ou simplesmente a relação do conhecimento é perturbada, obscurecida, velada pelas condições de existência, por relações sociais ou por formas políticas que se impõem do exterior ao sujeito de conhecimento. A ideologia é a marca, o estigma destas condições políticas ou econômicas de existência sobre um sujeito de conhecimento que, de direito, deveria estar aberto à verdade.” (Foucault, 1999a: 26)

Para Foucault o sujeito, indivíduo, o homem, por fim, não é iludido a acreditar em uma verdade por uma ideologia, no caso, a dominante. Pelo contrário, o poder só pode ser exercido sobre “‘sujeitos livres’, enquanto ‘livres’ - entendendo-se por isso sujeitos individuais ou coletivos que têm diante de si um campo de possibilidade onde diversas condutas, diversas reações e diversos modos de comportamento podem acontecer.” (Foucault, 1995: 244) Há, pois, para o sujeito, sempre a possibilidade de escapar do poder, porque todo poder subentende em si sua própria resistência. Foucault é claro quanto a isso: não existe o poder, qual uma entidade que subjuga os homens à sua vontade, representado por um ou vários sujeitos. O poder é antes de tudo uma ação. Antes de ser, ele é exercido.

“O poder coloca em jogo relações entre indivíduos (ou entre grupos). Pois não devemos nos enganar: se falamos do poder (...), se falamos de estruturas ou de mecanismos de poder, é apenas na medida em que supomos que ‘alguns’ exercem um poder sobre os outros. O termo ‘poder’ designa relações entre ‘parceiros’.” (Foucault, 1995: 240)

Por isso, antes de utilizar o conceito de poder, é preferível utilizar o conceito de redes de poder, já que o poder só existe nas relações que estabelece entre indivíduos, tecendo uma rede onde uns exercem poder sobre outros.

“[Redes de poder] são instrumentos efetivos de formação e acúmulo de saber, são métodos de observação, técnicas de registro, procedimentos de investigação e de pesquisa, são aparelhos de verificação. Isto quer dizer que o poder, quando se exerce em seus mecanismos finos, não pode fazê-lo sem a formação, organização e sem por em circulação um saber, ou melhor, aparelhos de saber que não são acompanhamentos ou edifícios ideológicos”. (Foucault, 1999b: 40)

As relações de poder são responsáveis por fazer circular um saber que armazena o conhecimento das técnicas através das quais haverá sempre um exercendo poder sobre outro, isto é, as redes de poder fazem circular um saber que legitima a dominação de uns sobre outros. A circulação de saberes se dá através dos dispositivos, “um conjunto decididamente heterogêneo que engloba discursos, instituições, organizações arquitetônicas, decisões regulamentares, leis, medidas administrativas, enunciados científicos, proposições filosóficas, morais, filantrópicas” (Foucault, 1979g: 244) que vão tentar produzir um sujeito dócil à dominação, um sujeito disciplinado.

As formações discursivas representam uma parte fundamental desse dispositivo do poder, pois é através dos discursos que grande parte dos saberes circulam; saberes que podem reforçar ou minar o poder, debilitá-lo ou barrá-lo. Dentro da própria relação de poder, nos seus dispositivos de dominação, há já um conjunto de saberes responsáveis pela resistência ao poder.

“Esse ponto de resistência está presente em toda a rede de poder. Portanto não existe, com respeito ao poder, um lugar da grande Recusa – alma da revolta, foco de todas as rebeliões, lei pura do revolucionário. Mas sim resistências, no plural, que são casos únicos: possíveis, necessárias, improváveis, espontâneas, selvagens, solitárias, planejadas, arrastadas, violentas, irreconciliáveis, prontas

ao compromisso, interessadas ou fadadas ao sacrifício; por definição não podem existir a não ser no campo estratégico das relações de poder.” (Foucault, 1985a: 91)

Em Foucault, o poder, constituindo sujeitos, não se dá de forma tão irreversível. O sujeito se constitui nas relações de poder, nas ações – estas que já apresentam marcados os pontos de resistência, os pontos de conflito com o poder. Sendo assim, nas redes de poder, além de haver a tensão da resistência, há fundamentalmente outras duas produções do dispositivo necessárias para a constituição do sujeito: a produção de verdade e de saberes.

“Numa sociedade como a nossa (...) múltiplas relações de poder perpassam e elas não podem dissociar-se, nem estabelecer-se, nem funcionar sem uma produção, uma acumulação, uma circulação, um funcionamento de um discurso verdadeiro. (...) Somos submetidos pelo poder à produção da verdade e só podemos exercer o poder mediante a produção da verdade.” (Foucault, 1999b: 28)

Para que existam redes de poder, é mister que não haja somente saberes estáticos no tempo e na teoria. É necessário que esses saberes assumam o estatuto de verdade, pois assim os indivíduos podem ser coagidos a dizê-los e reproduzi-los sob pena de sofrerem uma punição. As redes de poder produzem, através da construção da verdade, uma própria realidade. No entanto, essa verdade dos poderes não é construída de forma que seja eterna e única, antes ela é efêmera, pois se constitui na ação, no poder que se exerce entre indivíduos, ameaçada sempre pela resistência. Não há assujeitamento, pois ainda há a ação do indivíduo que, mesmo coagido e reprimido, pode resistir.

Se o dispositivo de poder produz verdade, deve também produzir saberes. Antes de somente reprimir, é dever das redes de poder produzir novos saberes através da observação e análise do indivíduo/sujeito/homem, que passa a ser o objeto de conhecimento, objeto de produção de saberes, produção de dispositivos e suas tecnologia de dominação, de disciplina.

“[A disciplina] nem é um aparelho, nem uma instituição, na medida que funciona como uma rede que as atravessa sem se limitar a suas fronteiras. Ela é uma técnica, um dispositivo, um mecanismo, um instrumento de poder, são

‘métodos que permitem o controle minucioso das operações do corpo, que asseguram a sujeição constante de suas forças e lhes impõem uma relação de docilidade-utilidade...’(...) Finalmente, a disciplina implica um registro contínuo de saber.” (Machado, 1979: xix)

As redes de poder, para que sejam exercidas, através de seus dispositivos, constroem sujeitos que são dóceis, e úteis aos seus desígnios, sujeitos disciplinados que podem a qualquer momento resistir. A disciplina busca reduzir a possibilidade de revolta e aumentar a capacidade do sujeito, de seu corpo; potencializar o que lhe é útil e prosternar o que lhe ameaça. Para tanto, legitima sua tecnologia de disciplina alheio à lei, ao direito que é de domínio do Estado. Sua legitimação se dá através de uma regra que não é a jurídica, mas a natural, isto é, a norma. A disciplina tenta normalizar comportamentos: “somos igualmente submetidos à verdade, no sentido de que a verdade é a norma; é o discurso verdadeiro que, ao menos em parte, decide; ele veicula, ele próprio propulsa efeitos de poder.” (Foucault, 1999b: 29)

A norma, por buscar homogeneizar comportamentos, tende também a individualizar para poder medir os desvios, as especificidades, as diferenças, e produzir um saber que, a partir daí, vai introduzir no dispositivo tanto novas tecnologias de dominação, quanto resistências.

“Se o poder fosse somente repressivo, se não fizesse outra coisa a não ser dizer não você acredita que seria obedecido? O que faz com que o poder se mantenha e que seja aceito é simplesmente que ele não pesa só como força que diz não, mas que de fato ele permeia, produz coisas, induz ao prazer, forma saber, produz discurso.” (Foucault, 1979h: 8)

É a partir dessas redes de poderes, constituindo sujeitos dóceis e de todos os saberes daí produzidos, que o Estado vai articular o seu poder soberano. Ele vai investir-se dos dispositivos dos micropoderes, anexando-os, utilizando-os e transformando-os de acordo com os seus desígnios, investindo-os de uma “ideologia”, produzindo a legitimação de seu poder pela lei, massificando condutas e comportamentos através de seus aparelhos, estabelecendo a repressão.

“Enquanto o poder soberano ostenta o direito de matar, os poderes da era da disciplina deixam viver para investirem sobre a vida. Daí Foucault perguntar ‘De que modo um poder viria a escrever suas mais altas prerrogativas e causar a morte se seu papel mais importante é o de garantir, sustentar, reforçar, multiplicar a vida e pô-la em ordem?’ (Fonseca, 1995: 85)

A diferença fundamental do poder do Estado – que Foucault chama de soberania – e o micropoder – a dominação, é que o estado se preocupa muito mais com o resultado da produção desses sujeitos do que com sua constituição; afinal a resistência não lhe é empecilho, pois tem de seu lado a lei, todo um sistema jurídico com suas teorias e códigos que democratizam a soberania implantando um direito público, em que a violência é punição e coerção disciplinar. A soberania é um poder que se constitui com três elementos: um sujeito a sujeitar-se, uma unidade de poder centralizadora, e uma lei que garante a soberania.

“Em face de um poder, que é lei, o sujeito é constituído como sujeito – que é ‘sujeitado’ – é aquele que obedece. À homogeneidade formal do poder, ao longo de todas estas instâncias, corresponderia, naquele que o poder coage a forma geral da submissão. Poder legislador, de um lado, e sujeito obediente do outro.” (Foucault, 1999b: 31)

Para Foucault então, existe o poder do Estado, mas não como um poder eterno, secular, que varia somente de acordo com a classe dominante. Afinal, para Foucault, não existe um sujeito *a priori*, um lugar que fosse ocupado pelo indivíduo e que representasse o sujeito esperado do Estado, da Ideologia. O que há são sujeitos que vão se “fundando e refundando pela história”, sujeitos que assumem as verdades em conflito nas redes de poder ou que a elas resistem. Não há como supor um poder, um sujeito e um saber prévio que as condições políticas econômicas tomam para si para sustentar uma ideologia. Os “sujeitos aparecem sobre um campo de batalha e é lá, e somente lá, que eles desempenham o seu papel.” (Fonseca, 1995: 13)

É necessário discutir ainda sobre uma outra forma de poder, que não a dominação e soberania: o poder pastoral, que segundo Foucault, é:

“1) é uma forma de poder cujo objetivo é assegurar a salvação individual no outro mundo;

- 2) o poder pastoral não é apenas uma forma de poder que comanda; deve também estar preparado para se sacrificar pela vida e pela salvação do rebanho (...);
- 3) é uma forma de poder que não cuida apenas da comunidade como um todo, mas de cada indivíduo em particular, durante toda a vida;
- 4) finalmente, esta forma de poder não pode ser exercida sem o conhecimento da mente das pessoas, sem explorar suas almas, sem fazer-lhes revelar os seus segredos mais íntimos. Implica um saber da consciência e a capacidade de dirigi-la.” (Foucault, 1995: 237)

É este poder que fará com que continuemos nossa discussão, depois dessa longa digressão. Vimos anteriormente de forma resumida como o cuidado de si mostrou-se uma prática fundamental em toda a antiguidade clássica. Vimos também nos capítulos anteriores como a Igreja constrói uma série de saberes para regular a conduta de seu rebanho, afastando-o do pecado, conduzindo-o à salvação – mesmo que à custa de privações, tormentos, penitências.

“É a partir dessa injunção de ‘ocupar-se consigo mesmo’ que se constituíram as mais austeras, as mais rigorosas, as mais restritivas morais, sem dúvida, que o Ocidente conheceu, as quais, repito (...), não devem ser atribuídas ao cristianismo, porém à moral dos primeiros séculos antes de nossa era e do começo dela (moral estóica, moral cínica e, até certo ponto, também moral epicurista).” (Foucault, 2004: 17)

Socráticos, platônicos, cínicos, estóicos, epicuristas, todos, obedecendo ao *GNÔTHI SEAUTÓN*, buscam desenvolver técnicas para cuidar melhor de si mesmos. Essas correntes filosóficas não constituem um poder soberano, mas redes de poder que constituem sujeitos. Não temos aqui sujeitos assujeitados, temos sujeitos que voluntariamente optam por assumir para si uma conduta, um comportamento. Cada uma dessas correntes constrói, em busca da Verdade, verdades através da acumulação de saberes que postulam sentidos ao mundo e ao homem, quer seja ele carne e alma ou somente alma. Para ascender a esta verdade, utilizam-se da disciplina, constroem dispositivos, técnicas que controlam, limitam, sujeitam o corpo e alma a um comportamento.

Sócrates, o Sileno, o demônio, condena os homens, como já foi dito exaustivamente, a cuidarem de si através da razão. Condena os homens a produzirem incessantemente saberes sobre si mesmo, para que se mantenham dentro dos limites que

eles mesmos criam para si. Cínicos proíbem tudo o que não é estritamente necessário à vida. Estóicos assumem a razão como caminho para a verdade; epicuristas a negação da dor, a fuga das provações e dos sofrimentos. Todos, em tratados, diálogos, discursos, vão, pouco a pouco, construindo uma complexa rede de saberes que, no limite, ao objetivarem o homem, agrilhoam-no a uma ética e uma estética que determinam como ele deve se constituir, se sujeitar.

Quer seja renunciando a qualquer conforto, aos prazeres ou aos sofrimentos, os gregos construíram um todo filosófico onde, “paradoxalmente, se connaître soi-même a constitué un moyen de renoncer à soi.” (Foucault, 1994 : 788)

Essa renúncia de si nos cuidados de si substitui o fardo dos deuses da tragédia. Édipo, Antígona e Electra não expiam mais as faltas dos homens e nem são seus modelos. O modelo vem de uma prática, de uma técnica, de uma *tékhné*. A expiação vem da correção de uma conduta, de privações, de penitências. Não é surpreendente que

“A vida de ascese, a vida monástica, será a verdadeira filosofia, o monastério será a verdadeira escola de filosofia e isto, repito, na linha direta de uma *tékhné toû bíou* que se tornara uma arte de si mesmo.” (Foucault, 2004: 220)

Depois de Sócrates, o homem se subjetiva por poderes que elaboram um conjunto de regras de conduta que o submetem, sob pena de incidir em faltas e ser castigado. O cristianismo continua a tradição do cuidado de si, mas elabora novos saberes, novas verdades, novas normas que sujeitam novos indivíduos aos seus desígnios. Empréstamos dos gregos, helênicos e romanos seus saberes e os adaptam e transformam de acordo com seus dogmas, com seus objetivos.

Vimos no primeiro capítulo uma demorada e fragmentada discussão que tentou mostrar como se constitui discursivamente uma série de saberes que constroem um tipo de sujeito preferível ao cristianismo. Vimos o esforço dos padres apologistas para provar que o homem, embora seja constituído de carne e alma, é regido pela última. Santo Agostinho, tentando encerrar a discussão, propõe que “a alma é uma substância racional criada para reger a um corpo”. (Agostinho, apud Schmitt, 2002b: 254). Proposição que se encaixa perfeitamente na tradição estóico-platônica. Em que a alma de Fedro é diferente da alma de

um cristão? Em Fedro almas almejam novamente a visão das idéias. Para os cristãos o almejável é o céu.

Sendo somente alma, cabe ao homem cuidar dela e não dar azo às satisfações do corpo. Mais: sendo a alma composta de uma “substância racional”, conseqüentemente terá como alimento o conhecimento, a sapiência, e não prazeres. A carne é aquilo que limita o vôo da alma rumo ao etéreo. A carne é que desviava os gregos da virtude, que fez de Alcibiades um displicente. A carne é que levou Adão para fora do Paraíso. Para os estóicos, os prazeres do corpo, vindos do costume, desviavam a alma do conhecimento racional. Para os cristãos a mulher é a maior responsável pela danação do homem.

Ao longo dos primeiros dez séculos da era cristã, saberes foram sendo produzidos por diversas redes de poder para inventar técnicas das quais os cristãos deveriam se utilizar para receberem a recompensa de uma vida beata: a vida dos filósofos, a vida dos sábios, a vida dedicada a si, à salvação. No cristianismo o cuidado de si é a busca pela *sapientia*, já vista no capítulo anterior.

Assim como Alcibiades só seria útil para os demais atenienses se soubesse cuidar de si, um cristão só entraria no Paraíso se soubesse cuidar de si. Esse cuidar de si cristão é baseado na *caritas*. O outro se torna fundamental para o indivíduo. Deus preenche os corações cristãos se estes seguirem seus mandamentos. Seguindo as técnicas de cuidado de si, praticando a caridade, o homem terá Deus em sua alma, em seu coração.

“Eis que habitáveis dentro de mim, e eu lá fora a procurar-Vos! Disforme, lançava-me sobre estas formosuras que criastes. Estáveis comigo, e eu não estava convosco!” (Agostinho, 2004: 285)

Praticando a *caritas*, afastando-se das tentações e principalmente da mulher e do sexo, o cristão torna-se um sujeito pleno, senhor de si mesmo, guia de sua vida rumo à luz. Foucault, analisando essas técnicas de si, identifica que

“A austeridade sexual pode ser praticada por meio de um longo trabalho de aprendizagem, de memorização, de assimilação de um conjunto sistemático de preceitos e através de um controle regular da conduta, destinado a medir a exatidão com que se aplicam estas regras: pode-se praticá-la sob a forma de uma renúncia brusca, global e definitiva dos prazeres; como também sob a forma de um combate permanente, cujas peripécias – até os fracassos passageiros – podem ter sentido e valor; ela pode também ser exercida através de uma decifração tão cuidada, permanente e detalhada quanto possível, dos

movimentos do desejo, sob todas as formas, mesmo aquelas mais obscuras sob as quais ele se oculta.” (Foucault, 1984: 28)

No entanto, a técnica de cuidado de si cristã não se resume à caritas nem à castidade. Todo o cristão tem que efetuar um exame de sua própria consciência, verificar quais são as suas tentações e suas faltas, mesmo aquelas que não foram concretizadas na empiria: porque a vontade já constitui um pecado. Para a Igreja a vontade não se situa no corpo, pois se assim o fosse, seria sanada e o pecado concretizado. A vontade é algo mais abstrato e só pode se situar na alma. Temos um dos pecados mais terríveis: desejar pecar, ter a vontade de satisfazer os desejos da carne. Por isso o cristianismo

“requiert de chacun qu’il sache qui il est, c’est-à-dire qu’il s’applique à découvrir ce qui se passe en lui-même, qu’il reconnaisse ses fautes, admette ses tentations, localise ses désirs ; chacun doit ensuite révéler ces choses soit à Dieu, soit à publiquement ou de manière privée, contre lui-même. Un lien existe entre les obligations de vérité qui concernent la foi et celles qui touchent à l’individu. Ce lien permet une purification de l’âme, impossible sans connaissance de soi.” (Foucault, 1994 : 805)

Por isso Santo Agostinho escreve suas *Confissões*. Porque através delas ele pode refletir racionalmente, sobre sua conduta; refletir sobre aquilo que não conhecia, mas que dentro de si já constituía um pecado, um desvio de Deus. É pela razão, guiado pelas técnicas advindas dos saberes cristãos, que ele tenta, a partir daí, arrepender-se e corrigir suas faltas: “confessarei, pois, o que sei de mim, e confessarei também o que de mim ignoro, pois o que sei de mim, só o sei porque Vós me iluminais; e o que ignoro, ignorá-lo-ei somente enquanto as minhas trevas se não transformarem em meio-dia, na vossa presença.” (Agostinho, 2004: 263)

Temos aqui mais um problema: Sócrates, dialogicamente, tentava descobrir a verdade, colocando-a na boca de seu interlocutor. O outro tinha um papel ativo no diálogo socrático. No entanto, aqueles que vieram depois do Sileno, quando propunham filosofia própria, dificilmente ou nunca voltavam às estratégias dialéticas de seu mestre.

“C’est d’abord le dialogue qui disparaît, tandis que s’instaure un nouveau rapport pédagogique dont l’importance va grandissant ; c’est un nouveau jeu pédagogique, dans lequel le maître/professeur parle sans poser de questions et le

disciple ne répond pas : il doit écouter et garder silence. On voit croître l'importance d'une culture du silence" (Foucault, 1994 : 796)

Todas as escolas de filosofia criam um modelo de ensino, esse modelo do silêncio. Epicuro em seus jardins isolava-se do mundo e do sofrimento para tentar cuidar de si e de seus alunos. Estóicos, cínicos, peripatéticos, platônicos, e outros, criavam redes de saberes, práticas e técnicas para o cuidado de si e para as outras questões físicas de tal forma que excluía aquilo que lhes era exterior – agora motivo de críticas. Os saberes construídos e as técnicas de sujeição constroem nessas escolas formas de dominação que propõem uma verdade a ser seguida e não mais um trabalho em busca da verdade. A verdade já tinha endereço, e este variava de acordo com os saberes. Se o aluno quisesse atingir esta verdade e ter o controle sobre seus desejos e sua conduta, deveria seguir as técnicas de cuidado de si, técnicas passíveis de ensinamento, técnicas dominadas pelos professores, pelos mestres que, aos suscitarem admiração, conduziam seus discípulos rumo a um modelo que construíram de homem.

“O cuidado de si sempre tomou forma em práticas, em instituições, em grupos, que eram perfeitamente distintos entre si, frequentemente fechados uns aos outros e, na maioria das vezes, implicando uma relação de exclusão com os demais. O cuidado de si era ligado a práticas ou organizações de confraria, de fraternidade, de escola, de seita.” (Foucault, 2004: 140)

Para tanto, Foucault nos enumera três tipos de mestria:

- 1 – exemplo com um modelo de comportamento transmitido ao mais jovem pela tradição
- 2 – mestria de competência, transmissão de conhecimentos
- 3 – mestria socrática, dialógica.

Estas escolas criam modelos de conduta, quer seja Aquiles, Diógenes, Sócrates; modelos que resumem em si todo o complexo de saberes construído. É papel do mestre direcionar seus alunos ao modelo de outro, o Outro, quer seja através da transmissão dos saberes ou condução dialógica de saberes. Depois de Sócrates, no entanto, um mestre fala e um discípulo escuta. A mestria socrática desaparece. Cabe ao mestre avaliar o cuidado de si do discípulo, o mestre é o responsável pelo cuidado de si do outro.

Para tanto, para ter acesso ao cuidado de si do outro, deve fazê-lo com que verbalize todos os seus pensamentos, que confesse suas faltas e desejos ocultos, que reflita

sobre sua conduta, compare-a com os saberes e busque, racionalmente, corrigir seus passos rumos à salvação, com a ajuda do mestre que avalia sua reflexão. Deve ter **PARRHESÍA**, isto é, franqueza de verbalizar todas as faltas de forma consciente, sem omitir nada.

No cristianismo isso se consolida de uma forma mais eficaz.

“En s'avouant non seulement ses pensées, mais aussi les mouvements les plus infimes de sa conscience et ses intentions, le moine se place dans un rapport herméneutique tant à l'égard de son maître qu'à l'égard de lui-même. Cette verbalisation est la pierre de touche ou monnaie de nos pensées.” (Foucault, 1994 : 811)

Todos os saberes são construídos sob os desígnios de uma rede de poder que elege como figura ideal de comportamento Jesus de Nazaré. No entanto, essa mesma figura só é finalizada depois de séculos de discussão interna entre os padres apologistas e os doutores da Igreja que tentam definir a sua santidade, a sua parte na Trindade, sua encarnação corpórea ou em espírito visível. Cristo é um modelo, um modelo construído para sujeitar indivíduos em sujeitos cristãos. Sujeitar, não assujeitar. O próprio cristianismo já admite o livre arbítrio e cabe ao sujeito, cômico do caminho reto, segui-lo ou render-se à tentação, como o fez Adão, outro modelo cristão.

Assim como na tradição dos gregos aos romanos, onde escolas filosóficas responsabilizavam-se pelo cuidado do outro, a Igreja se responsabiliza pelo cuidado de todos. Algumas confrarias e ordens criam seus próprios saberes, propondo uma forma mais radical de práticas, ou uma nova interpretação dos saberes. Surgem as ordens dominicanas, franciscanas, cistercienses; surgem as heresias: cátaros, albigenses, valdenses.

Outro problema: se o modelo, o Outro, resumia sua figura em Cristo, poderíamos classificar o poder exercido por essas ordens como “aparelhos ideológicos” do Estado, considerando aqui a Igreja Católica como o grande poder soberano. No entanto temos também heresias, novas interpretações da Bíblia e dos dogmas da Igreja.

Depois de Cristo, quando todos os homens foram considerados iguais, irmãos, filhos de Deus, temos como única forma de distinção de sujeitos, o pecado. Existem aqueles que são cristãos, que seguem a Cristo, e aqueles que se desviam de seus ensinamentos, os heréticos, os pecadores. Temos uma sociedade que vai se estabilizar na figura de um rei, de uma nobreza, mas também uma sociedade que dá margens à influência popular na construção de saberes. No século XII, especificamente, o crescimento

demográfico, a expansão dos burgos; o renascimento da arte e filosofia da antiguidade clássica, e as influências muçulmanas, criam um novo contexto em que a *carnavalização* da realidade instaura-se novamente. Os **VALDENSES**, por exemplo, chamados *pobres de Lyon*, surgem em 1173 liderados por Pedro Valdo, e propõem a tradução da Bíblia para que todos homens a lessem sem a interpretação fixada pela Igreja. Além disso consideravam-se

“imitadores e sucessores dos Apóstolos, adotando uma falsa pobreza e assumindo uma falsa imagem de santidade, afirmando despudoradamente que os prelados e os clérigos vivem em luxúria e abundam em riquezas (...) e argumentam e concluem que o papa, os bispos, os prelados e os clérigos, que possuem bens neste mundo e não imitam a santidade dos Apóstolos, não são os verdadeiros pastores e governadores da Igreja de Deus, mas lobos rapaces e devoradores, aos quais Cristo não se dignaria confiar a sua esposa, a Igreja, e que portanto não se deve obediência a eles.” (Bernardo Guy, *apud* Falbel, 1999: 105)

O Outro cristão é Cristo. Mas Cristo não é um só. Ele pode ser aquele que expulsou os fariseus do templo, aquele que dividia o pão, o pobre que defendia prostitutas, o rei dos judeus que tinha os pés lavados com bálsamo. Cada ordem cria um Cristo, cada ordem cria saberes e técnicas de cuidado de si para seus seguidores. Francisco de Assis tinha um Cristo modelo de pobreza, um Cristo curiosamente cínico. Os papas talvez não tivessem essa idéia.

Temos na Idade Média várias técnicas de cuidado de si, cada qual propondo um sujeito cristão, e temos também, fenômeno do século XII, acadêmicos, professores que também darão sua interpretação dos mistérios de Cristo. Voltamos então ao século XII para entendermos ainda mais o Tratado de Capelão.

Depois de superar vários mestres e começar a construir uma fama que o imortalizaria, **PEDRO ABELARDO** fixou-se em Paris. Lá conseguiu multiplicar rapidamente o número de alunos e gozou de glória e dinheiro. Em Paris também conheceu a fama de uma mocinha chamada Heloísa. “Pelo rosto não fazia má figura, mas era a primeira pela riqueza de conhecimentos. De fato, quanto mais esta vantagem da ciência literária é rara entre as mulheres tanto mais servia de recomendação à mocinha e a tornara famosíssima em todo o reino.” (Abelardo, 1988: 261)

Abelardo entrega-se ao amor, aquele amor extremo, sofre da *gran coita* dos trovadores, perde-se no desejo como Guilherme IX já se perdera, pratica atitudes

inconseqüentes como Alienor já praticara. Com Heloísa, Abelardo deixa de ser o brilhante filósofo e passa a ser um apaixonado.

“As aulas, então, tinham em mim um expositor negligente e indiferente, de tal modo que eu já nada proferia servindo-me do engenho, mas repetia tudo mecanicamente, e já não passava de um repetidor dos meus primeiros achados e, se fosse possível ainda achar algo, seriam versos de amor e não os segredos da filosofia. A maior parte desses versos, como tu próprio o sabes, ainda são repetidos e cantados em várias regiões, principalmente por aqueles aos quais encanta semelhante vida.” (Abelardo, 1988: 263)

Abelardo rende-se ao amor, ao amor dito cortês que será registrado por Capelão. Mas não é o seu amor simplesmente que o tornou famoso, mas seu papel na filosofia medieval. Abelardo, desde criança, fora educado para o estudo do *trivium*. Aprofundou-se no estudo da filosofia e conseguiu atrair para si a inveja de seus mestres e companheiros. Passou então a gostar de sua vida de glória e rendeu-se aos prazeres da carne.

E quanto mais eu me adiantava na filosofia e na ciência sagrada, mais eu me afastava dos filósofos e dos santos pela vida impura. É certo que os filósofos, e nem se fale dos santos, isto é, dos que atendem às exortações da Sagrada Escritura, destacaram-se de modo extraordinário pelo brilho da castidade.” (Abelardo, 1988: 260)

É só depois que seus pecados foram espiados com a mutilação que Abelardo regenerou sua conduta e decidiu “tornar-se um filósofo de Deus e não do mundo” (p. 271). Abelardo arrependeu-se da vida pregressa e chorou o arrependimento de não ter ouvido os conselhos de Heloísa. Depois de raptar Heloísa, grávida, da casa do tio, Abelardo desejava desposá-la para si. Heloísa, contrariando qualquer expectativa, recusou a idéia despendendo inúmeros argumentos, sustentados nos filósofos e na Bíblia, que provavam como o casamento limitaria o gênio de seu amado, demonstrando como a mulher e filhos causam somente preocupações e incômodos. Heloísa propunha que ela fosse somente sua amante e que sua relação se baseasse somente na alegria dos prazeres que ambos poderiam se dar. Estranho discurso proferido pela boca de uma mulher. Não eram pois as mulheres as ardilosas, fofoqueiras, feiticeiras que conhecemos no primeiro capítulo? Dessa fama Heloísa não se isentou. Abelardo, em sua *Historia Calamitatum*, utiliza o exemplo dos filósofos para complementar os argumentos de Heloísa:

“Um deles [filósofos que renunciaram aos prazeres], que por sinal é o maior, Sêneca, declara ao instruir Lucílio: ‘Não debes filosofar só por teres tempo

disponível... Tudo deve ser posto de lado para que nos dediquemos a essa atividade para a qual nenhum tempo é suficientemente longo... Não importa muito se deixas de fazer ou interrompes o estudo da filosofia; com efeito, ela não permanece quando é interrompida... É preciso resistir às ocupações, que não devem ser adiadas, mas removidas.” (Abelardo, 1988: 267)

Abelardo se arrepende de não ter imitado o estilo de vida louvável dos sábios e dos santos. Os sábios conduziam uma vida casta sem mesmo ter que realizar os votos de castidade. Não bastava a Abelardo conhecer profundamente os livros a que tinha acesso. Tinha que ter seguido seus exemplos e ter cuidado melhor de si, abdicando-se dos prazeres, concentrando sua atenção à alma, à razão que já brilhava em sua vida. É pela razão, pela confissão de suas faltas, que Abelardo reflete sobre si, argumentando contra si, corrigindo seus erros em outro plano, não na carne, já corrigido, mas no plano da alma. Para tanto, escreve a *Historia Calamitatum*, uma carta dirigida a um amigo anônimo e provavelmente fictício, destinada ao público, com a finalidade de fornecer um exemplo de vida desregrada.

“Ce genre de lettres met en évidence un aspect tout à fait particulier de la philosophie de l'époque. L'examen de conscience commence avec l'écriture de lettres comme celle-ci. L'écriture d'un journal vient plus tard. Elle naît à l'époque chrétienne et souligne essentiellement la notion de combat de l'âme.” (Foucault, 1994 : 795)

Abelardo combate seus pecados ao expressá-los na escrita, com *parrhesía*, confessa seus desejos, suas vontades. Essa confissão se faz fundamental se considerarmos as teorias de Abelardo sobre o pecado desenvolvidas em sua ética, também chamada de “Conhece-te a ti mesmo”, o *Scito Te Ipsum*. Título sugestivo, considerando toda a discussão feita até agora. Nesse livro, Abelardo faz algumas definições fundamentais:

“Vicio es todo aquello que nos hace propensos a pecar. Dicho de otra manera, aquello que nos inclina a consentir en lo que no es lícito, sea haciendo algo o dejándolo de hacer.” (Abelardo, 1990: 8)

Um vício é aquilo que nos faz desviar da virtude, aquilo que nos leva a pecar. No entanto, destaca-se aqui a novidade em Abelardo. O vício não é o ato pecaminoso concretizado, mas o consentimento da vontade em realizar tal ato. Com isso, Abelardo reduz o pecado à vontade de pecar. Assim, por vezes, o ato em si pode não ser considerado um pecado.

“No es, por tanto, pecado desear a una mujer, sino consentir en tal deseo. Tampoco es reprobable la voluntad de acostarse con ella, sino el consentimiento en tal voluntad.” (Abelardo, 1990: 14)

Os pecados de Abelardo, confessados em sua carta, não foram aqueles realizados na empiria, mas os pecados de sua alma, seduzida pela fama, riqueza e paixão, que desejavam e consentiam na realização desse desejo. Abelardo mostrou aos homens de seu tempo a quais conseqüências esse consentimento poderia levar um homem. No entanto, com sua história, Abelardo não expurgava as faltas de seus ouvintes/leitores, qual era a função da tragédia. Abelardo contribuiu com exemplos para que cada um refletisse sobre si; sua vida era um grande argumento que a razão poderia utilizar para corrigir os costumes.

SÃO BERNARDO DE CLARAVAL, o homem mais importante da Igreja em seu tempo, futuro algoz de Abelardo, também discute sobre o cuidado de si, conceituando antes o que lhe convém:

“Por ‘espírito’ creio dever entender-se aqui a inteligência que fica ofuscada quando pensa em muitas coisas e não se concentra na meditação única e una a respeito daquela cidade em que todas as partes formam um conjunto harmonioso.” (Bernardo de Claraval, S. in: Santos, 2001: 169)

“Por ‘alma’ julgo que devemos entender os afetos que sofrem a corrupção e que só podem ser moderadas, não digo curadas, se a vontade buscar uma só coisa e para ela tender com todas as suas forças.” (Bernardo de Claraval, S. in: Santos, 2001: 169)

Ao distinguir espírito de alma, São Bernardo distingue um lugar para a inteligência, para a razão, voltada à meditação de Deus; e um lugar para os afetos, as paixões: lugar intimamente relacionado ao corpo e pelo corpo afetado. Intimamente ligadas, a inteligência pode turvar o entendimento da alma fazendo com que ela tenha vontades ruins. Nesse aspecto, São Bernardo concorda com Abelardo quando este considera que “la virtud radica en la buena voluntad, así el pecado consiste en la voluntad mala.” (Abelardo, 1990: 9) No entanto, a razão em São Bernardo não busca entender a Deus, mas de Deus recebe as luzes para entender o mundo e a alma, buscando elevar o homem ao modelo que foi o Cristo.

Também a alma pode, rendida a vontade de pecar, inebriar e prejudicar o entendimento, a inteligência, a busca a Deus. “Há portanto duas coisas que devemos

purificar: a inteligência, para que conheça sem erro e o afeto [alma], para que a vontade queira de maneira ordenada.” (Bernardo de Claraval, S. in: Santos, 2001: 86)

Para que os homens não caiam em tentações, devem, pois, direcionar seu espírito ao entendimento do exemplo de Cristo para depois, dotados de conhecimento, olharem para si mesmos.

“Quanto a mim (...), quando olho para mim mesmo, meus olhos ficam na tristeza, mas se levanto a cabeça e chamo com o olhar a ajuda divina, a amargura de me ver miserável é suavizada imediatamente pela alegria de ver a Deus... (...) O homem começará a se ver na necessidade e clamará a Deus e este lhe responderá: Eu te livrarei e haverás de louvar-Me (Sl 49, 15). É desta forma que o conhecimento de si mesmo é um degrau para o conhecimento de Deus, e em sua imagem renovada em ti Ele se fará ver de forma que, contemplando com segurança a glória do Senhor, tu serás transformado nesta mesma imagem de claridade em claridade pelo espírito Santo.” (Bernardo de Claraval, S. in:Santos, 2001: 107s)

É Cristo quem fornece aos homens “uma torrente tão grande de coisas para meditarmos” (Bernardo de Claraval, S. in: Santos, 2001: 170) que serão fundamentais para o cuidado de si. Cristo é o mestre que nos deu seu exemplo para que a nossa inteligência conseguisse guiar a alma rumo a uma boa vontade, a uma virtude benéfica a nós mesmos e, por conseguinte, aos outros. Cristo é o mestre, os apóstolos os professores, a Bíblia a instrução.

“Que é a vida eterna senão seguir sempre e com todos os nossos afetos a vontade divina? O que devemos submeter à vontade divina é nosso consentimento se queremos alcançar a paz eterna e possuir já agora essa paz que se nos oferece: Dou-vos a minha paz, minha paz vos deixo (Jô 14, 27). De fato, não sois ainda capazes de minha paz que supera toda inteligência e que é paz acima de toda paz. O que vos dou, é a pátria da paz, o que vos deixo no momento é o caminho da paz.” (Bernardo de Claraval, S. in: Santos, 2001: 117s)

É a través da razão que o homem ascende a uma conduta cristã. É a razão que transforma o homem num sujeito cristão. Sem a razão, a alma é seduzida pela carne e a vontade consente na prática do pecado. Tanto que, para Abelardo, as práticas consideradas pecaminosas, se não se originam de uma vontade, podem não constituir um pecado.

“La ejecución de los actos, por tanto, no dice relación ninguna con la gravedad de un pecado cualquiera. Y el alma no puede ser manchada más que por lo que le es propio, a saber, por el consentimiento. Esto es lo único que hemos llamado pecado. Y radica en la voluntad que antecede o sigue a la ejecución del acto. No

pecamos, por tanto, aunque deseemos o hagamos lo que no es lícito.” (Abelardo, 1990: 21)

Abelardo relativiza o pecado reduzindo-o ao consentimento do pecado. Isso faz com que a prática sexual não seja, por vezes, um pecado: “la delectación carnal constituye en sí misma un pecado más por autoridad que por razón” (Abelardo, 1990: 19)

Quem é obrigado a ter uma relação sexual, com o risco de perder a vida, não consente no ato praticado, logo não peca. Aquele que realiza um ato e não tem consciência de seu caráter ímpio, não peca. A satisfação dos prazeres é repensada por Abelardo; afinal, não há vida sem o sexo e a alimentação:

“Vuelven a la carga diciendo que tanto el coito conyugal como la comida de un alimento apetitoso han sido ciertamente permitidos, pero no deleitarse en ellos. (...) Si fuera así, dichos actos estarían permitidos en condiciones tales que sería de todo punto imposible realizarlos. No es razonable aquel permiso que concede algo cuya realización resulta imposible” (Abelardo, 1990: 18)

Colocando a razão como caminho para o cuidado de si, Abelardo e São Bernardo, cada um a seu modo, legam ao homem a responsabilidade sobre si; responsabilidade esta que é vigiada e deve ser espelhada em exemplos. Ao homem cabe refletir sobre suas faltas e compensá-las de algum modo, como o fez Abelardo.

“grande es, pues, la misericordia de Dios que nos remite a nuestro propio juicio, para no tener que castigarnos Él con mayor rigor. Porque a estas penas de la vida presente con las que satisfacemos nuestros pecados – ayunando, orando, velando, mortificando de múltiples maneras la carne o dando a los necesitados lo que nosotros mismos nos quitamos – las llamamos satisfacción o penitencia. (...) reconciliaos con Dios de manera que no encuentre nada en vosotros que después haya de castigar. (...) se ha de tener, pues, mucha cautela y poner gran empeño en cumplir la penitencia, según lo mandado por los Santos Padres para que no quede nada por juzgar.” (Abelardo, 1990: 99)

Cabe a um mestre, como vimos, cuidar do cuidado de si do outro. Nesse período os mestres são os sacerdotes que analisam o trabalho interior dos homens e propõem uma penitência. Guilherme X, pai de Alienor, como vimos, abdicou do trono para expiar suas faltas, pois tinha apoiado o anti-papa. Humilhado, morreu de complicações gástricas mostrando aos olhos de todos que estavam ali que pecara. Morreu no Caminho de Santiago tentando conseguir um perdão maior e para conseguir as recompensas do outro mundo.

Abelardo confessou publicamente suas faltas. Francisco de Assis ficou nu e pobre na praça de sua cidade para levar uma vida beata.

“con la misma humillación de la confesión en que estriba una buena parte de la penitencia y con la exteriorización de la penitencia, se consigue una mayor indulgencia.” (Abelardo, 1990: 90s)

Mas Abelardo não conseguiu apagar seus pecados com a *Historia Calamitatum*. Sucessivas complicações com a Igreja já tinham queimado um livro seu. Provavelmente em 1134 surgiram as *Cartas de Abelardo e Heloísa*. No capítulo 2 vimos que provavelmente foi o próprio Abelardo quem escreveu essas cartas para confessar seus pecados, mas também para mostrar como a fonte de seus desejos estava fora de si: na mulher. Por conta de suas teorias e seu uso particular da razão e filosofia para discutir temas polêmicos da Igreja, é condenado no Concílio de Sens, acusado por São Bernardo de julgar-se capaz de entender Deus pela razão.

“Temos em França um homem que de velho filósofo se fez novo teólogo, que desde a sua juventude se entretive na arte da dialéctica e que agora quer profanar as Sagradas Escrituras com os seus desvarios e extravagâncias. Não se contenta em renovar os erros que antes foram condenados tanto na sua pessoa como na de outros, mas ainda inventa novas falsidades. É um homem temerário que (...) abre com insolência a boca contra o céu e se esforça, em vão, por penetrar os profundos segredos de Deus. (...) fala-nos de mistérios inefáveis de que não é permitido ao homem falar. Mas, ao vangloriar-se de estar pronto a dar razão de todas estas coisas, empreende, contra a razão e contra a fé, dar razão das coisas que estão acima da razão. Com efeito, que há de mais oposto à razão que pretender elevar-se acima da razão apenas com as forças da razão? E, que há de mais contrário à fé que não querer crer em tudo o que não se pode compreender pela razão?” (Bernardo de Claraval, S. *apud* Meirinhos, 2000)

Antes de voltar (finalmente) ao *Tratado do Amor Cortês*, é lícito lembrarmos um último autor, o mais lido no século XII, citado amplamente por Abelardo e também por André Capelão.

César tinha sido apunhalado por Brutus. Caio Julio César Augusto convence o Senado a sancionar a sua adoção por César. Nascia um novo período para Roma onde imperava a *Pax Romana* trazendo tranqüilidade, estabilidade e segurança para os cidadãos. A preocupação política cedia espaço para a alienação. O individualismo era cultivado e surgiam novos valores para a conduta dos homens. Na contramão dos princípios estóicos,

representados, ainda que minimamente, no período, por Cícero, o culto ao amor e ao ócio se proliferava.

“Simplicitas rudis ante fuit: nunc aurea Roma est,
 Et domiti magnas possidet orbis opes.
 Aspice quae nunc sunt Capitolia, quaeque fuerunt:
 Alterius dices illa fuisse Iovis.
 Curia, concilio quae nunc dignissima tanto,
 De stipula Tatio regna tenente fuit.
 Quae nunc sub Phoebos ducibusque Palatia fulgent,
 Quid nisi araturis pascua bubus erant?
 Prisca iuvent alios: ego me nunc denique natum
 Gratulor: haec aetas moribus apta meis.” (Ovídio, 1997: 172)⁵⁵

Vindo do norte, estranho aos grandes poetas de seu tempo, como Virgílio e Horácio, Públio **OVÍDIO** Nasão (Publius Ovidius Naso) gozou de tranquilidade financeira para levar uma vida dedicada à poesia, retórica e aos prazeres. Enquanto seus contemporâneos elaboravam uma poesia que convinha à nova ordem, Ovídio estreava na literatura com um livro de elegias eróticas: *Amores*. Em Pompéia encontramos seus versos espalhados pelos muros, mas em Roma, reformada por Augusto, sua poesia não tinha espaço. Depois da publicação da *Ars Amatoria*, a **ARTE DE AMAR**, foi expulso de Roma – fato que marcou profundamente o poeta que lamenta seu desterro até o fim de sua vida.

A *Arte de Amar* é um livro didático. Nele Ovídio ensinava aos jovens, aos seus leitores/alunos, como conseguir, manter e intensificar o amor de um companheiro.

Siquis in hoc artem populo non novit amandi,
 Hoc legat et lecto carmine doctus amet.
 (...)

⁵⁵ “A rústica severidade reinava outrora.
 As imensas riquezas do mundo que domina
 Enfeitam Roma agora.
 Compara o Capitólio de hoje ao do passado:
 Dirás que o antigo Capitólio
 A outro Júpiter era consagrado.
 Hoje a Cúria que é digna de tão nobre assembléia
 Era de palha quando Tasso seu poder exercia.
 Do Palatino também se mudou a paisagem:
 Onde sob a tutela de Apolo e nossos chefes
 Se levantavam brilhantes edifícios
 Era ao tempo dos bois uma tosca pastagem.
 Que outros – não eu – exaltem o passado!
 Alegro-me por ter vindo ao mundo agora.
 Esta idade meu gosto satisfaz” (Ovídio, 1997: 173)

Principio, quod amare velis, reperire labora,
 Qui nova nunc primum miles in arma venis.
 Proximus huic labor est placitam exorare puellam:
 Tertius, ut longo tempore duret amor.⁵⁶

Nos três livros que compõem a *Arte de Amar*, Ovídio, detalhadamente, ensina aos jovens como conseguir seduzir, enganar, fazer de tudo para conseguir o amor de outrem e como manter esse amor, ensinando, até mesmo, técnicas de práticas sexuais:

Credite: praestabunt carmina nostra fidem.
 Sentiat ex imis venerem resoluta medullis
 Femina, et ex aequo res iuuet illa duos.⁵⁷

Censurado em Roma, Ovídio foi esquecido nos confins do mundo romano, em Constanta. No entanto, quer seja para se redimir ou para exercitar sua retórica, Ovídio escreve o *Remedia Amoris* (**REMÉDIOS DO AMOR**), onde se opunha aos ensinamentos da *Ars Amatoria*, mas não a todos. Nos *Remédios* Ovídio ensinará como acabar com o amor, mas esse ensinamento parecia ser mais um jogo, uma forma de livrar-se de um amor para conseguir outro. Tanto que revela:

“artes tu perlege nostras:
 Plena puellarum iam tibi navis erit” (Ovídio, 1994: 62)⁵⁸

Ou mesmo:

⁵⁶ Se acaso existe alguém entre esse povo
 que da arte de amar nada conheça
 leia o presente livro – a ver se douto

fica nesta matéria que lhe interessa...
 (...)
 Se vais para o amor como quem vai
 Pela primeira vez ao fogo das pelejas,
 Trata de procurar, antes de mais,
 Aquela a quem desejas.
 Trata depois, então,
 De conquistar o coração
 Da jovem que elegeste entre as demais mulheres.
 E trata finalmente, em último lugar,
 De esse amor prolongar. (Idem, 9s)

⁵⁷ A vossa confiança não será
 iludida pela minha poesia.
 Sinta a mulher que os deleites de Vênus
 Ressoam nos labirintos do seu ser;
 E para os dois amantes
 Seja igual o prazer. (Idem, 237)

⁵⁸ .Leia atentamente minhas artes; logo estará num barco cheio de garotas. (p. 63)

“Et quisquam praecepta potest mea dura vocare?
En, etiam partes conciliantis ago.” (Ovídio, 1994: 64)⁵⁹

Os *Remédios* é um livro didático. Ovídio coloca-se na posição de professor e fala abertamente aos seus *decepti iuvenes*, ensinando-lhes técnicas para acabar com os sofrimentos do amor. “Ad mea, decepti iuvenes, praecepta venite, / Quos suos ex omni parte fefellit amor. / Discite sanari, per quem didicistis amare” (Ovídio, 1994: 26)⁶⁰. Porque o amor em si não é um mal; o mal é tornar-se escravo de um amor. O amor deve proporcionar prazer e não o seu contrário.

“Siquis amat quod amare iuvat, feliciter ardens
Gaudeat, et vento naviget ille suo.
At siquis male fert indignae regna puellae,
Ne pereat, nostrae sentiat artis opem.
Cur aliquis laqueo collum nodatus amator
A trabe sublimi triste pependit onus?
Cur aliquis rigido fodit sua pectora ferro?
Invidiam caedis, pacis amator, habes.” (Ovídio, 1994: 24)⁶¹

Para aqueles jovens cujo amor ainda não tocou profundamente o peito, basta que finde imediatamente o amor; mas para aqueles que já perderam tal oportunidade, a tarefa torna-se mais árdua e ele pode atingir o sucesso se seguir as seguintes técnicas:

1. evitar a ociosidade, manter-se sempre ocupado;
2. cultivar os campos;
3. caçar, pois Diana é rival de Vênus;
4. pescar;
5. correr longas estradas, pois a fuga aparta o amante de sua amada;
6. nenhum exorcismo ou feitiço acaba com o amor;
7. confessar a dor provocada pelo amor para si mesmo;
8. rememorar os atos criminosos da amada, procurando ali as sementes do sentimento de ódio;
9. distorcer as qualidades da amada;
10. destacar a falta de qualidades na amada;
11. ver o rosto da amada de manhã, antes de que ela o tenha embelezado com atavios;

⁵⁹ E alguém pode chamar meus conselhos de duros? Repara: exerço até mesmo a função de alcoviteiro. (p. 65)

⁶⁰ “Vinde às minhas aulas, jovens iludidos, a quem o vosso amor trouxe toda sorte de engano. Aprendei a vos curar com quem aprendestes a amar; uma única mão vos trará a ferida e o socorro.” (p. 27)

⁶¹ “Se alguém ama e esse amor lhe dá prazer, goze feliz dessa paixão e navegue a favor do vento. Mas se padece as imposições de uma garota ingrata, prove, para que não pereça, a assistência de nossa arte. Por que um amante, com um laço atado ao pescoço, pendeu de alta trave, sinistro fardo? Por que alguém cravou no peito o ferro duro? Tu [Amor], amante da paz, guardas ódio à morte. Quem, se não desistir, haverá de morrer de amor infausto, e não serás tu, Amor, causa da morte de ninguém.” (p. 25)

12. ver o rosto da amada enquanto ela o lambuza com cosméticos;
13. antes de satisfazer sexualmente a amada, gastar as forças com outra mulher;
14. fazer o amor na posição mais desconfortável para amada;
15. observar, à luz do dia, as imperfeições do corpo da mulher;
16. juntar todas as imperfeições da mulher para que, no fim, elas se tornem algo monstruoso;
17. ter um par de amantes, pois um amor priva o outro de sua força;
18. substituir o amor antigo por um novo;
19. desabituar-se de amar;
20. hesitar em comparecer a encontros;
21. fazer-se de difícil;
22. não permanecer sozinho, pois a solidão é danosa;
23. não deixar de conversar, não se esconder e não ter cara de choro;
24. evitar se apaixonar novamente;
25. romper com qualquer um que te lembre ou tenha relações com a amada;
26. calar-se, fingindo que nada o aflige;
27. não se arrumar nem querer agradecer a amada;
28. não reler escritos da amada;
29. em caso extremo, ficar pobre;
30. não manusear poemas eróticos;
31. quando conseguir beijar a amada sem suscitar nenhum furor, estarás curado.

Percebemos, por fim, que em Ovídio o amor carnal continua sendo benéfico, desde que não escravize aqueles que o praticam. Aliás, amor, em Ovídio, resume-se a amor carnal. Não há aqui amor de alma, amor pela sabedoria, ou mesmo um amor elevado e sagrado. A única função do amor é o prazer, cuja finalidade é a felicidade. Filosofia simples essa, diferente de todas as que aqui já foram vistas e que causa curiosidade quando olhamos para o século XII e vemos que esses livros de Ovídio

“eram compulsados nos claustros e nas cátedras das escolas, episcopais, assim como pelos trovadores e pelos poetas, autores de poemas e romances. Não só era citado nos tratados e nas obras fictícias da literatura, como em cartas que retratavam situações vividas e doridas da paixão amorosa, tal como em citações feitas por Heloísa para o seu amante e esposo, Abelardo.” (Nunes, 1995)

Finalmente: a primeira frase do Tratado é “Amor é uma paixão natural que nasce da visão da beleza do outro sexo e da beleza obsedante dessa beleza”. E desde essa

primeira frase já encontramos Ovídio em meio às palavras de André: “Comibus est oculis alliciendus amor.” (Ovídio, 1997: 210)⁶²

Ao longo de todo o tratado, André lembra Ovídio quer seja através de citações ou indiretamente, narrando um trecho das *Metamorfoses*. Chega até mesmo a qualificar o autor latino como *mirificus*: maravilhoso, admirável.

“Tales etiam mirificus Ovidius redarguendo notavit:
'Sint procul a nobis iuvenes ut femina compti,
Fine coli modico forma virilis amat.’”⁶³

E ainda cita, nesse trecho, dois versos de *Heroides* de Ovídio, quase que *ipsis litteris*:

“sint procul a nobis iuvenes ut femina compti;
fine coli modico forma virilis amat.
te tuus iste rigor positique sine arte capilli
et levis egregio pulvis in ore decet.” (Ovídio, *Heroides*)⁶⁴

As situações continuam em vários outros trechos:

A1) “Fertilior seges est alienis semper in agris,
vicinumque pecus grandius uber habet.”⁶⁵

A2) “Fertilior seges est alienis semper in agris,
Vicinumque pecus grandius uber habet.” (Ovídio, 1997: 42)

B1) “In talibus amor, quum non possit sua solatia capere, immoderata suscipit incrementa et in immanium lamenta poenarum deducit amantes, quia 'Nitimur in vetitum cupimus semperque negatum'.”⁶⁶

B2) “nitimur in vetitum semper cumpisque negata.” (Ovídio, *Amores*, III, 4)⁶⁷

⁶² “O amor nasce da doçura de um olhar!” (p. 211)

⁶³ “Tais são os visados pela reprovação do admirável Ovídio: ‘Fiquem distantes de nós esse jovens ataviados como mulheres; a beleza viril demanda apenas cuidados moderados.’” (Capelão, 2000: 18)

⁶⁴ “Longe de mim esse jovens enfeitados como mulheres. A beleza viril aprecia apenas modestos ajustes. Caem-te bem esse teu rigor, esses cabelos postos sem artifício e sobre teu nobre rosto uma fina camada de pó”. (Ovídio, *apud* Capelão, 2000: 18 – nota)

⁶⁵ “Nos campos do vizinho, a messe é sempre mais bonita e o rebanho mais produtivo.” (Capelão, 2000: 292)

⁶⁶ “Em casos desse tipo, quando não pode saciar seus prazeres, o amor cresce desmesuradamente e leva os amantes a chorar cruéis tormentos, pois ‘sempre procuramos o que nos é vedado e desejamos sempre o que nos é recusado’.” (Capelão, 2000: 17)

⁶⁷ Sempre nos inclinamos para o que nos é vedado e desejamos o que é negado.” (Ovídio, *apud* Capelão, 2000: 17 – nota)

Em outros trechos, demonstra que conhece, provavelmente por outras bocas, as histórias que Ovídio escrevera, como o *Julgamento de Páris* (Alexandre), presente também no *Heroides*:

“Quamvis enim trium aemulantium dearum quaelibet pomi satis sit digna susceptione, iudex tamen aequissimus Priami Alexander, duarum licet digne petentium non exaudita petitione, digniorem [scilicet Venerem] et ultimo loco petentem pomi voluit susceptione gaudere.”⁶⁸

“vincere erant omnes dignae iudexque querebar
non omnes causam vincere posse suam.
sed tamen ex illis iam tunc magis una placebat,
hanc esse ut scires, unde movetur amor.
tantaque vincendi cura est; ingentibus ardent” (Ovídio, *Heroides*)⁶⁹

É sem grandes problemas que podemos afirmar que Ovídio está presente no Tratado do Amor Cortês de André Capelão. Em um primeiro momento, se considerarmos os dois primeiros livros do Tratado, poderíamos considerar que Ovídio seria a fonte principal dos maiores argumentos de André quando este tenta ensinar Gautier a amar e conservar o amor. Ovídio é o mestre do amor, o amor sexual, o cupiditas. É esse amor que aparentemente é ensinado nos dois primeiros livros do Tratado; esse amor que legou Ovídio ao exílio; esse amor que era condenado pela Igreja violentamente; esse amor detalhado que constitui saberes.

No terceiro livro do Tratado, diferentemente dos demais livros que o compõem, André condena o amor. É aqui que, de fato, podemos encontrar a matéria por excelência deste trabalho. Em um primeiro momento o leitor desatento poderia achar deveras incoerente o terceiro livro, ou simplesmente uma loucura do autor, pois André argumenta contra o amor, tentando convencer seu amigo Gautier de ele (o amor) é o maior corruptor de homens, o arauto do pecado.

⁶⁸ “Cada uma das três deusas rivais era perfeitamente digna de receber a maçã de ouro, mas Alexandre, filho de Priamo, o mais justo dos juizes, permaneceu surdo ao pedido de duas delas, ainda que merecessem ser atendidas; quis que a maçã fosse dada a quem tivesse mais méritos, ou seja, a Vênus, embora ela tivesse solicitado em último lugar” (Capelão, 2000: 151)

⁶⁹ “Todas eram dignas de vencer, e eu, o juiz, lamentava que todas não pudessem ganhar a causa. No entanto, uma delas já me agradava mais, aquela, sabeí, que inspira amor e tanto desejo de vencer” (Ovídio, *apud* Capelão, 2000: 151 – nota)

Várias hipóteses já foram defendidas pelos medievalistas sobre os motivos pelos quais André escreveu este terceiro capítulo. Resumidamente listamos alguns motivos:

1. *uma palinódia*. André, depois de ter escrito os dois primeiros livros, trata de se retratar para evitar que qualquer acusação recaia sobre ele. Nessa hipótese, que se sustenta pela inexatidão da biografia do autor, supõe-se que ele escreveu os dois primeiros livros e só depois se converteu, escrevendo o terceiro para se retratar com a Igreja.
2. a *hipótese dos robertsonianos* propõe o Tratado como um texto satírico onde os livros que o compõem fornecem a possibilidade do leitor escolher entre opostos aparentemente incompatíveis e, através disso, chegar a um plano moral mais elevado.
3. a *hipótese de Howard Bloch* (1995) de que a manifestação da idealização da mulher e da misoginia num mesmo texto não são representações opostas, mas encontram-se em uma relação dialética que consideram a mulher não somente como o diabo ou a santa, mas as duas coisas ao mesmo tempo.
4. a hipótese de que André era um homem letrado, conhecedor de todo o conhecimento que circulava em sua época - logo, também da *dialética* defendida por Abelardo nas universidades – e que escreve seu Tratado apresentando todos argumentos favoráveis ao amor para depois debatê-los e quebrá-los. (Cf. Duby, 2001: 146s)

Todas estas hipóteses podem ser sustentadas e todas podem ser verdadeiras. No entanto, pouco elas podem nos dizer de fato sobre o Tratado, visto que elas constituem uma atribuição de sentido de um pesquisador que olha objetivamente para um Tratado escrito há nove séculos. Mesmo com todo o rigor e método científico que possamos utilizar, algo sempre pode nos escapar, visto que aquela era uma sociedade bem diferente, onde reis abandonavam seus tronos para se redimirem de seus pecados. Mas aqui tentei evitar incorrer, pelo menos nesse pecado.

Creio que todas as hipóteses apresentam um pouco da verdade, isto é, todas acertam em algum momento ao olharem para o Tratado e interpretá-lo. Mas aqui não

assumirei nenhuma delas para a conclusão desta dissertação. Considerando tudo que já foi discutido, todas as idas e vindas teóricas e narrativas, voltemos ao texto do terceiro livro do Tratado para entendermos melhor o que ele representa.

“Portanto, amigo Gautier, se tiveres prestado muita atenção ao que escrevemos após madura reflexão para responder a tuas instâncias, nada poderás ignorar da arte de amar: desejando atender aos teus pedidos devido à grande feição que sentimos por ti, expusemos neste pequeno livro, nos mínimos detalhes, toda a teoria do amor. Fica sabendo que, se fizemos isso, não foi por achar que o amor tenha alguma utilidade para ti ou para qualquer outro homem, mas por querermos poupar-te ocasião de censurar nossa estupidez, pois para nós, ao contrário, quem se dá aos cuidados do amor desperdiça forças.” (p. 267)

O terceiro livro começa com a depreciação do amor, e termina com o mesmo tema. Depois de ter ensinado ao jovem Gautier todas as técnicas para se aprender a amar, já que era este o desejo do destinatário do Tratado, André resolve, por sua própria conta, ensinar agora a Gautier como cuidar de si.

Até agora vimos que o cuidado de si, cuja origem remonta a Delfos, veio ao longo da história construindo saberes que criaram um complexo de técnicas para que o sujeito conseguisse cuidar de sua alma. André era um homem da Igreja, um clérigo da corte de Marie de Champagne. Ele era profundo conhecedor das regras do amor cortês, mas também devia ser um profundo conhecedor dos saberes da Igreja, dos textos clássicos que haviam renascido em seu século. Isso ele mostra muito bem ao citar Sêneca, Ovídio, Cícero; ao mostrar que conhece a mitologia grega, ao mostrar que conhece filosofia. Vimos também que o amor cortês era, no limite, um jogo onde as regras já determinavam o vencedor: o homem. Vimos que a mulher é muito mais um acessório, um caminho para a submissão ao suserano que um fim em si. São todas essas informações, necessárias, que vão nos levar ao entendimento das últimas palavras de André.

“Ao contrário, com base nos teus conhecimentos sobre o amor e instruído na maneira de seduzir as mulheres, poderás abster-te dessa arte da sedução para obteres a recompensa eterna e mereceres ser honrado com as maiores dádivas de Deus. Pois agrada mais a Deus aquele a quem foi dada a possibilidade de pecar e não a usa do que aquele a quem ela não foi dada.” (p. 267)

Depois de instruir Gautier a amar, depois de fornecer a ele as técnicas do amor, André sugere que ele escolha abster-se de praticar tudo que aprendera. Abster-se para poder

cuidar de si. Vimos que Abelardo reduzia o pecado à vontade de pecar. Se Gautier agora tinha em mãos o conhecimento sobre o que o amor poderia lhe proporcionar, estaria muito mais tentado a ceder aos prazeres do que se não soubesse nada sobre as delícias da carne.

Abelardo ainda complementa que não peca aquele que não tem consciência do pecado. Gautier não podia mais alegar isso. O jovem destinatário do Tratado tinha agora o conhecimento sobre o amor e tinha que escolher o melhor para si, isto é, o melhor para si como um sujeito cristão, dentro de tudo o que a Igreja ditava como o caminho para a salvação. André, preocupado com o cuidado que Gautier tinha de si, qual mestre do cuidado de si do outro, tenta guiar a vida de seu “aluno” rumo a uma vida beata.

“Na última parte deste livro resolvemos cuidar de teu interesse: é verdade que não tinhas nenhuma razão para esperar que te mostrássemos onde estaria o teu bem, e esse não era o teu desejo, mas foi por decisão própria que acrescentamos essa condenação do amor e a escrevemos para ti, criando um tratado completo.” (p. 305)

Herança daquela literatura carnalizada, o Tratado subverte o mundo cristão do século XII. Escrito por um clérigo, esperava-se que ele condenasse irrevogavelmente o amor, mas, pelo contrário, elogia-o para depois condená-lo. Demonstra as relações amorosas nos atos e nos discursos da sociedade medieval, nas relações entre senhores, damas, plebeus, cavaleiros. No Tratado, mesmo um plebeu tenta conseguir o amor de uma grande dama. A realidade se subverte, vozes tradicionalmente silenciadas são ouvidas. Vimos também que essa literatura carnalizada produzia o riso:

“Sabemos que a sátira romana é aquela que normatiza, que não abandona a finalidade moral: *ridendo castigat moris* (rindo, corrigimos os costumes). Menipo via que costume não se corrige, que o sentido mais profundo da sátira seria exatamente abrir o leque do julgamento de quem com ela se deparasse.” (Chamie, 2000)

Talvez o que André tenha querido com os dois primeiros livros era produzir o riso para corrigir os costumes. O leitor/ouvinte que entrasse em contato com as histórias do Tratado, que retratam mulheres que reivindicavam o prazer, homens submissos aos caprichos femininos, plebeus cortejando grandes damas, reis tentando conquistar camponesas, perceberia a que situação humilhante e ridícula o amor poderia levar os homens. Como o fez Isolda, a Loira, ao levar Tristão a perder-se, a desviar-se da virtude e

matar, enganar, pecar. Como o fez Heloísa, que preferia tornar-se meretriz a se casar. Como faria qualquer homem que consentisse em pecar e esquecesse das virtudes da alma.

“Consideramos que a última das infâmias e a ofensa mais grave que um homem pode cometer contra o Deus vivo e onipotente é ceder às seduções da carne e às delícias da luxúria para voltar a prender-se aos laços do Inferno.” (Capelão, 2000: 269)

O leitor/ouvinte, rindo, corrigia sua conduta ao julgar as histórias com as quais entrava em contato. Assim, cômico dos males do amor, poderia escolher abdicar dele: porque aquele que conhece o mal e escolhe não pecar é mais virtuoso que aquele que ignora o pecado. “A castidade (...) não tem grande valor espiritual quando não é acompanhada por outras virtudes.” (Rossiaud, 2002: 482) Por fim, a castidade e a virtude são escolhas, são reflexões da alma procurando uma vida beata que a purifica, salvaguardando um lugar na *Cidade de Deus*.

“Escolhe, pois, Gautier, a doutrina salutar que te propomos e esquece de vez todas as vaidades do mundo, para que, quando o Esposo celeste vier celebrar as núpcias sublimes e o clamor se elevar na noite, estejas pronto para correr perante Ele com as lâmpadas cheias de azeite e entrar com Ele no casamento divino.” (p. 306)

Tudo o que foi dito nos dois primeiros livros do Tratado é condenado no terceiro livro. O amor verdadeiro, aquele que só era possível entre amantes, é condenado em prol do casamento; casamento representado na alegoria de Cristo, esposo da Igreja. Como os tímpanos das Igrejas românicas, que, na saída, lembravam os fiéis de que o Apocalipse os aguardava, Capelão mostra, no fim de seu livro, os males do amor; lembra que os homens devem também estar preparados para o Apocalipse, cuidando de sua vida, sendo virtuosos, castos e obedientes aos desígnios divinos para que, quando Cristo ressurgir e os mortos se levantarem, esses homens possam garantir um bom veredicto para sua conduta enquanto vivos. O amor só seria possível, segundo André, se legitimado por Deus através do sacramento do casamento:

“no casamento vencemos a volúpia sem pecado e, sem macular a alma, rechaçamos as excitações da luxúria; nossa esposa nos dá também uma descendência legítima que nos proporciona alegrias estimáveis na vida e na morte, e na qual Deus pode reconhecer um feito digno d’Ele” (Capelão, 2000: 283)

Para legitimar uma única forma de amar, aquela que limita as práticas sexuais à procriação, autorizada pelo casamento, Capelão, pautadamente, revela o que de fato é o amor, utilizando argumentos dos filósofos já citados e, principalmente, de Ovídio:

A1) “e, para dizer a verdade, não há ninguém que possa contar em minúcias os temores do enamorado” (Capelão, 2000: 7)

A2) “As conchas da praia não são tão numerosas quanto os tormentos do Amor.” (Ovídio, *apud* Capelão, 2000: 7 – nota)

B1) “Pois virtude e vício ‘não combinam nem podem coabitar’.” (Capelão, 2000: 275)

B2) “não combinam nem coabitam a majestade e o amor”. (Ovídio, *apud* Capelão, 2000: 276 – nota)

C1) “Pois ‘os amantes nunca se preocupam com a decência’ e ‘o amor tem vista curta; enxerga tudo com olhos cegos.” (Capelão, 2000: 197)

C2a) “O que é decente ninguém vê quando ama” (Ovídio, *apud* Capelão, 2000: 197 – nota)

C2b) “O amor não enxerga bem; vê tudo com olhos cegos; acredita cego que o indecente é decente.” (Ovídio, *apud* Capelão, 2000: 197 – nota)

O sexo é pecado, a carne corrompe e desvia a alma do conhecimento de Deus, da *sapientia*, que proporciona o cuidado de si. André sabia muito bem disso e não seria alheio a seu tempo para ignorar as conseqüências de defender abertamente o prazer da carne.

“Pois, se Deus tivesse desejado que as relações carnis não estivessem enodadas pelo pecado, não teria razão alguma para prescrever a celebração do casamento, uma vez que seu povo podia proliferar ainda mais fora dos laços nupciais.” (Capelão, 2000: 269)

O amor é condenado no terceiro livro. André argumenta pontualmente para mostrar que o cuidado de si é esquecido quando nos rendemos aos prazeres. Tão esquecido que faz com que os homens ignorem seus deveres advindos do contrato vassálico, também legitimado por Deus, tornando-se negligentes e passíveis de punições:

“O amor e os sacrifícios feitos no altar de Vênus enfraquecem o corpo humano, e com isso os homens perdem parte do vigor para os trabalhos guerreiros.” (Capelão, 2000: 286)

No primeiro livro, André mostra que há a possibilidade, ainda que remota, de haver amor entre suseranos e vassallos, pois o amor dessa primeira parte se assemelha muito mais com o amor de Ovídio que o amor cristão. No terceiro livro, isentando-se do “humor”,

Capelão assevera que isto seria impossível, e não somente por uma questão de diferença de nobreza, mas porque o prazer é interdito a todos os homens:

“e direi que tanto no velho como no jovem, no clérigo como no laico, no peão como no cavaleiro, na mulher como no homem, o que se louva é a castidade, a pureza e a virgindade, e o que se condena é a depravação da carne.” (Capelão, 2000: 276)

Então, aquelas mulheres exaltadas e elogiadas no Tratado por sua conduta justa quanto ao amor cortês, são, na verdade, apenas pecadoras, pois se renderam à carne e são, por fim, apenas mulheres: as filhas pecadoras de Eva. São elas que corrompem o homem, são elas que o desviam da virtude, da beatitude.

“Pois ainda que possuíssemos o amor de uma mulher da mais alta condição, não poderíamos impedir que nossa reputação com isso sofresse, de pleno direito, em todas as cortes, junto aos homens virtuosos e sábios.” (Capelão, 2000: 276)

André era capelão da corte de Marie de Champagne e certamente registrou os costumes dessa corte em seu Tratado. Marie é uma das grandes personagens dos julgamentos do amor, qual inspiradora dos dois primeiros livros. Seria Marie também uma pecadora, mesmo sendo ela superior a André?

“Ademais, não há mulher no mundo, seja ela rainha ou imperatriz, que não passe a vida toda a consultar os augures à maneira das pagãs e a dedicar-se com credulidade a todos os exercícios da adivinhação; não há mulher que não esteja sempre a praticar os múltiplos malefícios da magia.” (Capelão, 2000: 302)

Todas as mulheres são pecadoras, com exceção das santas e da Virgem Maria. Marie não tinha isenção de sua herança pecaminosa, assim como já estava condenada sua mãe, Alienor, e todos os seus antepassados. A mulher era a fonte dos pecados da carne e por isso é o alvo principal das críticas de André no terceiro livro. Pausadamente, o Capelão enumera e exemplifica os defeitos intrínsecos às mulheres, ao afirmar que elas são *avaras, invejosas, ciumentas, caluniosas, cupidinosas, gulosas, inconstantes, hipócritas, desobedientes, orgulhosas, desprezam as amigas, vangloriosas, mentirosas, ébrias, tagarelas, não sabem guardar segredos, luxuriosas, infiéis, viciosas, fazem encantamentos, não sentem afeição profunda pelos homens e nem correspondem a seu amor.*

Podemos concluir, sem maiores discussões, que todo o Tratado, por fim, não passa da confirmação e reprodução dos saberes que foram criados lentamente ao longo dos

doze séculos de vida do cristianismo. Nele a mulher continua sendo filha do diabo, o sexo continua sendo pecado e a virtude continua sendo a castidade e a prática da caritas. Concluimos que o Tratado não passa de um manual para o cuidado de si que cada jovem deve ter consigo mesmo. Gautier certamente não é o destinatário do Tratado; os jovens da nobreza o são. André Capelão é o mestre que cuida do cuidado de si do outro. Capelão é aquele que fornece o conhecimento do pecado e da virtude para que, racionalmente, os jovens escolham a vida beata, certa quanto à salvação.

Mas não é aqui que o texto se conclui, para felicidade ou infelicidade do leitor. A análise do Tratado foi, desde o primeiro capítulo, comprometida com os discursos que o precederam, já que, assumindo a teoria bakhtiniana, procurei mostrar a que o Tratado respondia, concordava e polemizava. Mantendo a coerência teórica, volto o olhar aos discursos, agora os que o sucederam e que a ele respondem, concordando ou polemizando, instaurando novos sentidos e perpetuando outros.

Muitas desventuras ainda estavam previstas para a linhagem de Guilherme IX no final do século XII. Incitados por sua mãe Alienor, Ricardo Coração de Leão, Henrique, o Jovem e Geoffrey, duque da Bretanha, insurgiram-se contra o pai, Henrique Plantageneta, para destroná-lo e coroarem Henrique, o Jovem, como rei da Inglaterra. Depois de perderem as batalhas, os filhos insurgidos foram perdoados mediante desculpas e Alienor foi feita prisioneira de seu próprio marido. A situação complicou ainda mais depois que o herdeiro natural do trono, Henrique, o Jovem, morreu de disenteria e o rei da Inglaterra nomeou seu filho mais novo, João Sem Terra, como herdeiro. **RICARDO CORAÇÃO DE LEÃO**, o preferido de Alienor, rebelou-se contra o pai, pois, além de perder a coroa, perdia a noiva, já que o rei da Inglaterra havia desposado para si, apesar de ainda estar casado com Alienor, Alice da França, filha de Luis VII, ex-marido de Alienor, com sua terceira esposa. Ricardo conseguiu a vitória sobre o pai com a ajuda do irmão de Alice, Felipe Augusto ou **FELIPE II**, o rei da França.

Ricardo I, agora rei da Inglaterra, uniu-se a Frederico Barbarossa e Felipe II e partiram na Terceira Cruzada para acabarem definitivamente com o domínio de Saladino na Terra Santa. Alegando problemas de saúde, Felipe voltou para a França onde resolveu casar-se novamente. Sua primeira esposa, Isabella de Hainaut, havia morrido no parto, por

isso o novo casamento era legítimo. No entanto, logo depois de se casar com Ingeborg da Dinamarca, pediu ao papa Celestino III a anulação de seu casamento, alegando que este nunca havia sido consumado. O papa negou a anulação, pois Ingeborg declarava que o casamento havia sido consumado. Alheio à decisão papal, Felipe decidiu casar-se pela terceira vez, agora com Inês de Merania.

Enquanto isso, Ricardo chegava finalmente na Inglaterra, depois das lutas da Cruzada e depois de ter sido feito prisioneiro por Henrique VI, do Sacro Império. Nesse período de cativo, **JOÃO SEM TERRA** teve que conseguir o dinheiro da fiança do irmão através de impostos cobrados da população – fato que gerou uma insatisfação inevitável. Libertado, Ricardo não se acomodou e, em uma das batalhas para garantir as fronteiras de seu reino, foi ferido e, em 1199, morreu, deixando como herdeiro João.

Mas a sucessão não foi tão fácil. Os nobres preferiam que Artur I, duque da Bretanha, sobrinho de Ricardo, assumisse a coroa. Por isso João invadiu a Bretanha, capturou Artur e provavelmente o matou. Para que conseguisse tal feito, João contou com o apoio de Felipe II, que garantiu que Artur fosse capturado. Mas João mostrou-se um desastre na administração de seu reino.

Para reorganizar a economia da Inglaterra, desestruturada devido ao pagamento do resgate de Ricardo, João decidiu cobrar impostos dos nobres que faltassem com suas obrigações. Obviamente perdeu o apoio de sua corte. E mais: Felipe II, em 1204, resolveu invadir a Normandia, Maine e Anjou, confiscando esses feudos para a coroa francesa. Mesmo com aliados, João perdeu o conflito na célebre Batalha de Bouvines e desmoralizou-se ainda mais.

Essas histórias foram lembradas porque Felipe II e João Sem Terra têm uma coisa em comum, ambos são vítimas de um poder que se instaurou definitivamente no século XIII: o poder pastoral da Igreja. Ambos os reis foram excomungados pelo papa Inocêncio III que consolidava, dessa forma, o domínio da Igreja agora também sobre a política.

INOCÊNCIO III, pertencente a uma tradicional família italiana que já tinha produzido nove papas, estudou em Roma, Paris e Bolonha. Com a morte de seu tio, o papa Clemente III, foi eleito o sumo pontífice e representou para a história, o poder absoluto da Igreja na Idade Média.

Com a morte de Henrique VI, do Sacro Império Romano-Germânico, tomou para Roma novamente o poder político, elegendo e depondo reis. Procurou, ao longo de seu papado, demonstrar aos senhores que ele, enquanto papa, estava em um plano superior a todos os homens, pois estava mais próximo de Deus. Por isso tentou fazer do papado a instituição mais poderosa da Europa na Idade Média.

Felipe II, como vimos, havia repudiado sua segunda esposa, Ingeborg e se casara com Inês de Merania. Inocêncio III usa de sua condição para conseguir o poder político que faltava à Igreja. Sob a pena de excomunhão, obriga Felipe II a abandonar Inês e se reconciliar com Ingeborg. Em troca, apóia Felipe quando este decide invadir os domínios ingleses.

Por sua vez, o rei da Inglaterra, no caos em que se encontrava seu reinado, consegue piorar ainda mais sua situação. João Sem Terra, que tinha a incumbência de nomear o Arcebispo de Cantemburry, negou a sugestão dos monges e nomeou alguém que lhe seria favorável. Para decidir a questão, o papa Inocêncio III decidiu nomear um terceiro candidato para arcebispo, nomeação esta negada pelo rei da Inglaterra. Como represália, em 1207, Inocêncio declarou a Inglaterra *interdita*. Ficava proibida a realização dos ritos sagrados em todo o território inglês. Dois anos depois, João foi excomungado.

Os nobres ingleses, insatisfeitos com seu rei desde que este ascendeu ao trono, incitaram revoltas quando, em 1213, à beira de uma guerra civil, João rendeu-se ao papa e aceitou os termos de seu perdão: cedeu à Igreja, a Deus e aos santos Pedro e Paulo, o Reino da Inglaterra. Seu trono agora era um feudo da Igreja e devia pagar a ela 1.000 marcos anuais. Dois anos depois foi obrigado por sua corte a assinar a *Carta Magna*, selando a decadência do sistema feudal.

Com a ajuda de Felipe II, Inocêncio III instituiu a *cruzada contra os Albigenses*, acusados de heresia. O resultado é a anexação do Languedoc à coroa francesa. Com a *quarta cruzada* tenta defender a cristandade ao mesmo tempo em que toma e saca Constantinopla. Inocêncio III é quem tem o poder sobre os reis da Europa e isso faz com que a Igreja consiga aprofundar as suas relações de poder. O maior exemplo disto é um dos últimos atos do papa: a convocação, em 1215, do **CONCÍLIO DE LATRÃO IV**.

No Latrão IV, a Igreja resolve tomar para si o cuidado da alma dos homens. Nesse Concílio ficam definidos os procedimentos contra os hereges e as conseqüentes

penalidades; a primazia papal sobre as autoridades eclesiásticas; regras de conduta para o clero que proibia a incontinência, a bebedeira, a caça, o comparecimento a exibições públicas; as intervenções cirúrgicas e a condução de torneios, ordálias e combates. Latrão IV promulgava ainda que judeus e muçulmanos deveriam usar vestes especiais que o distinguíssem dos cristãos. Nesse concílio, o papa Inocêncio III consegue instaurar regras para seus servidores eclesiásticos, mas não só. O que se destaca no Latrão IV é o cânone 21, o *OMNIS UTRIVSQUE SEXUS*: a instauração da confissão obrigatória e a eucaristia para todos os cristãos ao menos uma vez ao ano.

SUMMARY Everyone who has attained the age of reason is bound to confess his sins at least once a year to his own parish pastor with his permission to another, and to receive the Eucharist at least at Easter. A priest who reveals a sin confided to him in confession is to be deposed and relegated to a monastery for the remainder of his life.

TEXT. All the faithful of both sexes shall after they have reached the age of discretion faithfully confess all their sins at least once a year to their own (parish) priest and perform to the best of their ability the penance imposed, receiving reverently at least at Easter the sacrament of the Eucharist, unless perchance at the advice of their own priest they may for a good reason abstain for a time from its reception; otherwise they shall be cut off from the Church (excommunicated) during life and deprived of Christian burial in death. Wherefore, let this salutary decree be published frequently in the churches, that no one may find in the plea of ignorance a shadow of excuse. But if anyone for a good reason should wish to confess his sins to another priest, let him first seek and obtain permission from his own (parish) priest, since otherwise he (the other priest) cannot loose or bind him.

Let the priest be discreet and cautious that he may pour wine and oil into the wounds of the one injured after the manner of a skilful physician, carefully inquiring into the circumstances of the sinner and the sin, from the nature of which he may understand what kind of advice to give and what remedy to apply, making use of different experiments to heal the sick one. But let him exercise the greatest precaution that he does not in any degree by word, sign, or any other manner make known the sinner, but should he need more prudent counsel, let him seek it cautiously without any mention of the person. He who dares to reveal a sin confided to him in the tribunal of penance, we decree that he be not only deposed from the sacerdotal office but also relegated to a monastery of strict observance to do penance for the remainder of his life.⁷⁰

⁷⁰ in: http://www.intratext.com/IXT/ENG0431/_PL.HTM

Depois de Latrão IV a Igreja resolveu generalizar o domínio sobre os homens fazendo com que o seu poder pastoral se transformasse em um poder soberano que transformou seus saberes seculares em normas passíveis de vigilância e punição. As práticas do cuidado de si são abolidas em prol de um objetivo maior: a fiscalização eclesiástica da conduta dos homens. Abelardo não poderia mais confessar seus pecados publicamente para tentar se redimir, depois de uma longa reflexão; ele não poderia mais ser o exemplo de como cuidar de si mesmo. O livre arbítrio, dado por Deus aos homens, que poderia fazê-los pecar ou escolher a redenção através do cuidado de suas almas é

“la volonté libre sans laquelle personne ne peut bien vivre, tu dois reconnaître et qu’elle est un bien, et qu’elle est un don de Dieu, et qu’il faut condamner ceux qui mésusent de ce bien plutôt que de dire de celui qui l’a donné qu’il n’aurait pas dû le donner.” (Agostinho, 1998: 784)

O cuidado de si era onde o livre arbítrio refletia sobre suas escolhas, sobre os consentimentos que fazia dos desejos. Com o livre arbítrio o homem racionalmente ascendia a Cristo. A partir de Latrão IV, a Igreja não confia mais no livre arbítrio dos homens e resolve tomar para si a responsabilidade de guiar as almas.

No *Decretum* do bispo Burchard de Worms os pecados e penas já estavam registradas, mas não poderiam ser fiscalizados. Aquele que praticasse a sodomia deveria ser condenado, mas como vigiar o sodomita? Como garantir que ele, cuidando de si, procurasse se penalizar por seus pecados?

“La confession est le sceau de la vérité. Mais cette idée d’une verbalisation permanente n’est qu’un idéal. A aucun moment, la verbalisation ne peut être totale. La rançon de la verbalisation permanente est la transformation en péché de tout ce qui n’a pu s’exprimer.” (Foucault, 1994 : 812)

Não adiantava mais confiar nos homens. A Igreja confiava agora no poder que estava sendo construído em torno de si. Poder este que se estendia no âmbito político e se estenderia ainda mais no plano econômico. Aqueles que fossem contra os desígnios da Igreja, além de serem pecadores, poderiam ser considerados heréticos e seriam perseguidos, condenados e executados para fins de exemplo. Aliás, os exemplos agora tinham outra função: não mais procuravam incitar a reflexão no homem, mas o temor, o medo da morte e do Inferno. A confissão deveria ser verdadeira, pois caso não fosse, seria um outro pecado. A parrhesía ainda era a base da verbalização dos pecados, aqueles que se manifestaram e aqueles que somente foram despertados no espírito.

“Essas ‘artes da existência’, essas ‘técnicas de si’, perderam, sem dúvida, uma certa parte de sua importância e sua autonomia quando, com o cristianismo, foram integradas no exercício de um poder pastoral e, mais tarde, em práticas de tipo educativo, médico ou psicológico.” (Foucault, 1984: 15)

Em 1184 a Igreja decretou a perseguição aos cátaros com a bula *Ad abolendam*. Cabia aos bispos, a partir de então, o julgamento e condenação dos hereges de suas dioceses. Depois de 1208, quando iniciou a Cruzada Albingense, aqueles que questionassem a doutrina papal seriam perseguidos. São Domingos de Gusmão com sua *ordo praedicatorum* e São Francisco de Assis com a *ordo fratrum minorum* só não foram considerados hereges porque se comprometeram a estar submetidos à autoridade do papa. São Domingos, por sua vez, foi além e tornou-se um dos principais incitadores da Cruzada Albingense.

Esta primeira fase de perseguição aos hereges, chamada *Inquisição Episcopal*, foi atualizada em 1231 quando o papa **GREGÓRIO IX** lançou a bula *Excommunicamus*, criando a *Inquisição Pontifícia*, dirigida pelos dominicanos. Estava criado o **TRIBUNAL DA INQUISIÇÃO** que deveria vigiar, julgar e condenar os homens que não seguissem os mandamentos da Igreja; a Igreja tinha agora o seu “aparelho repressor”. Gregório IX, em 1234, decretava ainda a *Nova Compilatio decretalium* – compilação de decretos que sistematizam os saberes acumulados desde a patrística latina e que culminavam num documento que legislava sobre as ações dos homens. Era a legitimação da autoridade papal que criava as leis que regeriam as relações do homem com a sociedade e consigo mesmo. Era a consolidação do direito canônico continuado pelo papa Inocêncio IV que, em 1252, lançou a bula *Ad extirpanda*, autorizando as autoridades a usarem a tortura para conseguirem a confissão dos réus acusados de heresia e a condenação à pena de morte aos hereges reincidentes.

Em 1277, o bispo de Paris, **ETIENNE TEMPIER**, sob autoridade papal, iniciou uma investigação sobre aquilo que era ensinado na Universidade de Paris. Encorajado por Henrique de Ghent, rival de São Tomás de Aquino, perseguiu as teorias baseadas no aristotelismo. Surgiu a **CONDENAÇÃO DE 1277 DA UNIVERSIDADE DE PARIS** que continha entre os erros listados, na proposição 473, a condenação de um livro escrito por um capelão da corte real de Marie de Champagne, o tratado *De Amore*: nosso *Tratado do Amor Cortês*.

Com o novo poder da Igreja o Tratado não tinha mais função. Não cabia mais aos homens cuidarem de si; a Igreja tomava para si o cuidado de todos os homens. Tanto que, alguns anos depois, teve como arauto desse poder soberano o julgamento implacável de **BERNARDO GUI**, o *Grande Inquisidor de Toulouse*, que registrou de forma primorosa os pecados e as punições aos hereges na *Practice Inquisitionis hæreticæ pravitatis*. Depois disso, a história nos mostrou fogueiras e torturas, livros queimados, Brunos, Galileus e anônimos que não puderam mais exercer sua livre vontade, nem puderam cuidar de si mesmos.

O *Tratado do Amor Cortês* de André Capelão foi apenas um motivo para que esta dissertação discutisse sobre discursos. Sobre como as vozes dos cidadãos atenienses ainda se faziam ouvir nas universidades da França no século XIII. Como a voz de Diógenes de Sínope ainda ecoava nas chagas de Francisco de Assis. Esses discursos que se mostraram confusos, desconexos e por vezes redundantes nas páginas anteriores tiveram o propósito de mostrar toda a confusão, desconexão e redundância que os discursos produzem e estabelecem quando levamos em consideração a cadeia de discursos a qual eles pertencem. Se não fossem caóticos, bastaria olharmos para o Tratado e eles se mostrariam, sem trabalho.

Esses discursos que passaram pelo Tratado (re)produziram saberes, códigos de conduta que tinham o objetivo didático de ajudar os homens de seu tempo a aprenderem a viver bem, a cuidarem de si. Esses discursos, como podemos concluir, não tinham como objetivo inventar uma forma de amar que fosse contrária à Igreja: queriam apenas dar um exemplo dos males da carne e da mulher. O prazer continuava sendo negado. Fora negado pelo demônio Sileno, pelo romano estóico e pelo clérigo medieval – só Ovídio fora uma exceção. Invocando Foucault:

“Não se supõe que os códigos não tenham importância nem que permaneçam constantes. Entretanto, pode-se observar que, no final das contas, eles giram em torno de alguns princípios bastante simples e pouco numerosos: talvez os homens não inventem muito mais na ordem das proibições do que na dos prazeres.” (Foucault, 1984: 31)

Mas, além de poderosos, são caprichosos os discursos. Aquele amor cortês condenado ao riso não foi queimado pela Inquisição. Aquele conduta rígida cristã não viveu

tanto, da forma que foi imposta. Se olharmos para nós, brasileiros, cristãos, modernos, vamos encontrar, ainda, o velho temor do Inferno, o sexo manchado pelo pecado, a mulher como fonte de discórdia. E vamos encontrar também o amor que hoje supomos conhecer e que ainda tentamos definir: esse amor de raízes cortesias que se funda na alma, na caridade, na virtude, na beleza e também no sexo.

Podemos olhar para essa dissertação de várias formas: como se fosse uma coletânea de histórias deleitosas, como se fosse uma análise coxa de discursos, como se fosse uma coqueluche dialogista. Todos esses olhares são verdadeiros, pois, no limite, são pontos de vista, são heranças malditas de Sócrates. É como disse o romano para Cristo: “que é a verdade?” (Jo, 18: 37). Mas preferia que o leitor, ao fechar esta dissertação, percebesse como todos esses discursos antigos e medievais ainda estão vivos e continuam (re)produzindo saberes, na vida e nele mesmo, assim como no historiador:

“A Idade Média certamente não me trouxe soluções para o tempo presente. Em compensação, ela trabalhou em mim tanto quanto eu trabalhei nela – e trabalhou em mim como homem militante tanto no século XX como agora no XXI. (...) A Idade Média só me conquistou por seu poder quase mágico de me transportar para um ambiente novo, de me arrancar das inquietações e das mediocridades do presente e, ao mesmo tempo, de tornar o presente para mim mais ardente e mais claro.” (Le Goff, 2005: 19s)

Bibliografia

- ABELARDO, Pedro. (1990) *Ética o Conóce-te a ti mesmo*. Trad. Pedro R. Santidrián. Madrid: Tecnos;
- AGOSTINHO, Santo. (1991) *A Doutrina Cristã: manual de exegese e formação cristã*. Trad. Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulinas;
- _____. (1998) *Les Confessions - Dialogues Philosophiques*. Paris: Gallimard;
- _____. (2002) *A Doutrina Cristã*. São Paulo: Paulus;
- _____. (2004) *Confissões*. Trad. J. Oliveira Santos, S.J. e A. Ambrósio de Pina, S.J. São Paulo: Nova Cultural;
- _____. (a) *De bono conjugali*. In: www.ccel.org/a/augustine
- _____. (b) *De civitate dei*. In: www.ccel.org/a/augustine
- _____. (c) *De continentia*. In: www.ccel.org/a/augustine
- _____. (d) *De mendacio*. In: www.ccel.org/a/augustine
- _____. (e) *On Christian Doctrine*. In: www.ccel.org/a/augustine/doctrine.html
- ALESSIO, Franco. (2002) “Escolástica”, in: Goff, Jacques Le & Schmitt, Jean-Claude (orgs) *Dicionário Temático do Ocidente Medieval, Vol 1*. Trad. Hilário Franco Jr et alii. Bauru, SP: EDUSC; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado. p. 367-382;
- AMALVI, Christian. (2002) “Idade Média”, in: Goff, Jacques Le & Schmitt, Jean-Claude (orgs) *Dicionário Temático do Ocidente Medieval, Vol 1*. Trad. Hilário Franco Jr et alii. Bauru, SP: EDUSC; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado. p. 537-552;
- AQUINO, São Tomás. (2000) *O ente e a Essência*. Trad. Maria José Figueiredo. Lisboa: Instituto Piaget;
- ARISTÓTELES. (1964) *Arte Retórica e Arte Poética*. Trad. António Pinto de Carvalho. São Paulo: Difel;
- ARNALDI, Girolamo. (2002) “Igreja e Papado”, in: Goff, Jacques Le & Schmitt, Jean-Claude (orgs) *Dicionário Temático do Ocidente Medieval, Vol 1*. Trad. Hilário Franco Jr et alii. Bauru, SP: EDUSC; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado. p. 567-590;
- AUERBACH, Erich. (1997) *Figura*. Trad. Duda Machado. São Paulo: Ática;
- _____. (2001) *Mimesis – a representação da realidade na literatura ocidental*. São Paulo: Perspectiva;
- BAGLIANI, Agostino Paravicini. (2002) “Idades da Vida”, in: Goff, Jacques Le & Schmitt, Jean-Claude (orgs) *Dicionário Temático do Ocidente Medieval, Vol 1*. Trad. Hilário Franco Jr et alii. Bauru, SP: EDUSC; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado. p. 553-567;

- BAKHTIN, M. ou VOLOCHÍNOV, V. N. (2002) *Marxismo e filosofia da Linguagem: problemas fundamentais do método sociológico na ciência da linguagem*. Trad. Michel Lahud & Yara Frateschi Vieira. São Paulo: HUCITEC, Annablume;
- BAKHTIN, Mikhail. (1987)**** “Acerca da Filosofia do Acto”, in: *Revista de Ciências Sociais, n° 4 (37)*;
- _____. (1997) *Problemas da Poética de Dostoievski*. Trad. Paulo Bezerra. Rio: Forense Universitária;
- _____. (2000) *Estética da Criação Verbal*. Trad. Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes;
- _____. (2002) *A Cultura Popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais*. Trad. Yara Frateschi Vieira. São Paulo: HUCITEC, Annablume;
- _____. (s/d’) *Discurso na Vida e Discurso na Arte*. Trad. Cristóvão Tezza. Texto para uso didático e acadêmico;
- _____. (s/d’’) *Para uma Filosofia do Ato*. Trad. Carlos Alberto Faraco e Cristóvão Tezza. Texto para uso didático e acadêmico;
- BARTHELÉMY, Dominique. (1990a) “Os Arranjos do espaço Privado: séculos XI-XIII”, in: Duby, Georges (org) *História da Vida privada 2: da Europa feudal à Renascença*. Trad. Maria Lúcia Machado. São Paulo: Cia das Letras. p. 395-420;
- _____. (1990b) “Parentesco”, in: Duby, Georges (org) *História da Vida privada 2: da Europa feudal à Renascença*. Trad. Maria Lúcia Machado. São Paulo: Cia das Letras. p. 96-162;
- _____. (2002) “Senhorio”, in: Goff, Jacques Le & Schmitt, Jean-Claude (orgs) *Dicionário Temático do Ocidente Medieval, Vol II*. Trad. Hilário Franco Jr et alii. Bauru, SP: EDUSC; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado. p. 465-476;
- BASCHET, Jérôme. (2002) “Diabo”, in: Goff, Jacques Le & Schmitt, Jean-Claude (orgs) *Dicionário Temático do Ocidente Medieval, Vol I*. Trad. Hilário Franco Jr et alii. Bauru, SP: EDUSC; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado. p. 319-332;
- BATANY, Jean (2002) “Escrito / Oral”, in: Goff, Jacques Le & Schmitt, Jean-Claude (orgs) *Dicionário Temático do Ocidente Medieval, Vol I*. Trad. Hilário Franco Jr et alii. Bauru, SP: EDUSC; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado. p. 383-396;
- BEAUJOUAN, Guy. (2002) “Números”, in: Goff, Jacques Le & Schmitt, Jean-Claude (orgs) *Dicionário Temático do Ocidente Medieval, Vol II*. Trad. Hilário Franco Jr et alii. Bauru, SP: EDUSC; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado. p. 293-304;
- BÉDIER, Joseph. (2006) *O Romance de Tristão e Isolda*. Trad. Luis Cláudio de Castro e Costa. São Paulo: Martins Fontes;
- BENTO XVI (2005) *Primum nuntium summi pontificis benedicti xvi post concelebrationem eucharisticam cum cardinalibus electoribus in «Cappella Sistina»*, in: http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/messages/pont-messages/2005/documents/hf_ben-xvi_mes_20050420_missa-pro-ecclesia_lt.html

- BERLIOZ, Jacques. (2002) “Flagelos”, in: Goff, Jacques Le & Schmitt, Jean-Claude (orgs) *Dicionário Temático do Ocidente Medieval, Vol I*. Trad. Hilário Franco Jr et alii. Bauru, SP: EDUSC; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado. p. 457-472;
- Bíblia Sagrada* (1989) Trad. Pe. Alberto Braun et alii. São Paulo: Ed. Loyola;
- Bíblia Sagrada* Trad. João Ferreira. Versão on-line in: <http://www.awmach.org/BVL/fast.htm>
- Bíblia Sagrada, “Vulgata”* Trad. S. Jerônimo. Versão on-line in: <http://www.awmach.org/BVL/fast.htm>
- BISSON, Thomas N. (2002) “Moeda”, in: Goff, Jacques Le & Schmitt, Jean-Claude (orgs) *Dicionário Temático do Ocidente Medieval, Vol II*. Trad. Hilário Franco Jr et alii. Bauru, SP: EDUSC; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado. p. 213-224;
- BLOCH, Mark. (1987) *A Sociedade Feudal*. Trad. Emanuel Lourenço Goudinho. Lisboa: Edições 70.
- BLOCH, R. Howard (1995) *Misoginia Medieval e a invenção do amor romântico ocidental*. Trad. Cláudia Moraes. Rio: Ed. 34;
- BOÉCIO. (1998) *A Consolação da Filosofia*. Trad. William Li. São Paulo: Martins Fontes;
- BOESCH GAJANO, Sofia. (2002) “Santidade”, in: Goff, Jacques Le & Schmitt, Jean-Claude (orgs) *Dicionário Temático do Ocidente Medieval, Vol II*. Trad. Hilário Franco Jr et alii. Bauru, SP: EDUSC; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado. p. 449-464;
- BOHLER, Danielle Régner. (2002) “Amor Cortesão”, in: Goff, Jacques Le & Schmitt, Jean-Claude (orgs) *Dicionário Temático do Ocidente Medieval, Vol I*. Trad. Hilário Franco Jr et alii. Bauru, SP: EDUSC; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado. p. 47-56;
- BONNASSIE, Pierre. (2002) “Liberdade e Servidão”, in: Goff, Jacques Le & Schmitt, Jean-Claude (orgs) *Dicionário Temático do Ocidente Medieval, Vol II*. Trad. Hilário Franco Jr et alii. Bauru, SP: EDUSC; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado. p. 63-78;
- BOUREAU, Alain. (2002) “Fé”, in: Goff, Jacques Le & Schmitt, Jean-Claude (orgs) *Dicionário Temático do Ocidente Medieval, Vol I*. Trad. Hilário Franco Jr et alii. Bauru, SP: EDUSC; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado. p. 411-422;
- BRANDÃO, HELENA H.Nagamine. (1995) *Introdução à Análise do Discurso*; Campinas: Editora da Unicamp;
- BRAUNSTEIN, Philippe. (1990) “Abordagens da Intimidade nos séculos XIV-XV”, in: Duby, Georges (org) *História da Vida privada 2: da Europa feudal à Renascença*. Trad. Maria Lúcia Machado. São Paulo: Cia das Letras. p. 526-620;
- _____. (2002) “Artesãos”, in: Goff, Jacques Le & Schmitt, Jean-Claude (orgs) *Dicionário Temático do Ocidente Medieval, Vol I*. Trad. Hilário Franco Jr et alii. Bauru, SP: EDUSC; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado. p. 83-90;
- BRECHT, Bertold. (1986) *Poemas: 1913 - 1956*. Trad. Paulo Cesar Souza. São Paulo: Brasiliense;

- BRÉHIER, ÉMILE. (s/d) *O Antigo estoicismo*. Trad. Miguel Duclós, In: <http://www.consciencia.org/antiga/estoicismobrehier.shtml>
- BURIDANT, Claude. (2000) “Introdução”, in: Capelão, André. *Tratado do amor Cortês*. Trad. Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: Martins Fontes. p. IX-LXXVII;
- CAPELÃO, André. (2000) *Tratado do Amor Cortês*. Trad. Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: Martins Fontes;
- _____. *De Amore*. In: <http://www.thelatinlibrary.com/capellanus.html>
- CARDINI, Franco. (1989) “O Guerreiro e o Cavaleiro”, in: LE GOFF, Jacques (org) *O Homem Medieval*. Trad. ?. Lisboa: Editorial Presença;
- _____. (2002) “Guerra e Cruzada”, in: Goff, Jacques Le & Schmitt, Jean-Claude (orgs) *Dicionário Temático do Ocidente Medieval, Vol 1*. Trad. Hilário Franco Jr et alii. Bauru, SP: EDUSC; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado. p. 473-488;
- Carmina Burana*, in: <http://www.nautilus.com.br/~ensjo/cb/>
- CASAGRANDE, Carla & VECCHIO, Silvana (2002) “Pecado”, in: Goff, Jacques Le & Schmitt, Jean-Claude (orgs) *Dicionário Temático do Ocidente Medieval, Vol II*. Trad. Hilário Franco Jr et alii. Bauru, SP: EDUSC; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado. p. 337-352;
- CASAGRANDE, Carla. (1990) “A Mulher Sob Custódia”, in: Klapisch-Zuber, Christiane (org). *História das Mulheres no Ocidente, vol. 2: A idade Média*. Trad. Maria Helena da Cruz Coelho et alii. São Paulo: Ebradil, Porto: Edições Afrontamento. p. 99-142;
- CHAMIE, MÁRIO. (2000) *A Poesia de Machado de Assis*. Conferência do “Ciclo de conferências ‘Machado de Assis cronista e poeta’”. In: <http://www.academia.org.br/2000/pales16.htm>
- CHIFFOLEAU, Jacques. (2002) “Direito(s)”, in: Goff, Jacques Le & Schmitt, Jean-Claude (orgs) *Dicionário Temático do Ocidente Medieval, Vol 1*. Trad. Hilário Franco Jr et alii. Bauru, SP: EDUSC; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado. p. 333-352;
- CÍCERO, Marco Tulio. (2001) *Da Amizade*. Trad. Gilson César Cardoso de Souza. São Paulo: Martins Fontes;
- CLARK, Katerina & HOLQUIST, Michel. (1998) *Mikhail Bakhtin*. Trad. J. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva;
- Correspondência de Abelardo e Heloísa* (2000) Trad. Lúcia Santana Martins. São Paulo: Martins Fontes;
- CROMBIE, Alistair & NORTH, John (2002) “Universo”, in: Goff, Jacques Le & Schmitt, Jean-Claude (orgs) *Dicionário Temático do Ocidente Medieval, Vol II*. Trad. Hilário Franco Jr et alii. Bauru, SP: EDUSC; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado. p. 589-604;
- CUADRA, Cristina, GRAÑA, Maria del Mar, MUÑOZ, Ângela & SEGURA, Cristina. (s/d) “Notas a la Eucación de Lãs Mujeres em La Edad Media”, in: GRAÑA, Maria del Mar (org) *Lãs Sabias Mujeres: educacion, saber y autoria (siglos II-XVII)*. Madrid: Al-Mudayna. p. 33-50;

- CURTIUS, Ernst Robert. (1995) *Literatura Europea y Edad Media Latina I*. Trad. Margit Frenk Alatorre & Antonio Alatorre. Cidade de México: Fondo de Cult. Economica;
- DALARUN, Jacques. (1990) “Olhares de Clérigos”, in: Klapisch-Zuber, Christiane (org). *História das Mulheres no Ocidente, vol. 2: A Idade Média*. Trad. Maria Helena da Cruz Coelho et alii. São Paulo: Ebradil, Porto: Edições Afrontamento. p. 29-64;
- DE BEAULIEU, Marie-Anne Pólo. (2002) “Pregação”, in: Goff, Jacques Le & Schmitt, Jean-Claude (orgs) *Dicionário Temático do Ocidente Medieval, Vol II*. Trad. Hilário Franco Jr et alii. Bauru, SP: EDUSC; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado. p. 367-378;
- DE MONS, Gislebert. (1987) *Cronica de Los Condes de Hainaut*. Trad. Blanca Gari de Aguilera. Madrid: Siruela;
- DE SÃO VÍTOR, Hugo. (2001) *Didascálion da Arte de Ler*. Trad. Antonio Marchionni. Petrópolis: Vozes;
- DUBY, Georges. (1987) *Economia Rural e Vida no Campo no Ocidente Medieval, v. 1*. Trad. Carlos Aboim de Brito. Lisboa: Edições 70;
- _____. (1988) *Economia Rural e Vida no Campo no Ocidente Medieval, v. 2*. Trad. Carlos Aboim de Brito. Lisboa: Edições 70;
- _____. (1989a) *A Sociedade Cavaleiresca*. Trad. Antonio de Pádua Danesi. São Paulo: Martins Fontes;
- _____. (1989b) *Idade Média, Idade dos Homens: do amor e outros ensaios*. Trad. Jônatas Batista Neto. São Paulo: Cia das Letras;
- _____. (1990a) *Senhores e Camponeses*. Trad. Antonio de Pádua Danesi. São Paulo: Martins Fontes;
- _____. (1990b) “A Solidão nos Séculos XI-XIII”, in: Duby, Georges (org) *História da Vida Privada 2: da Europa feudal à Renascença*. Trad. Maria Lúcia Machado. São Paulo: Cia das Letras. p. 503-525;
- _____. (1990c) “Convívio”, in: Duby, Georges (org) *História da Vida Privada 2: da Europa feudal à Renascença*. Trad. Maria Lúcia Machado. São Paulo: Cia das Letras. p. 49-95;
- _____. (1990d) “O Modelo Cortês”, in: Klapisch-Zuber, Christiane (org). *História das Mulheres no Ocidente, vol. 2: A Idade Média*. Trad. Maria Helena da Cruz Coelho et alii. São Paulo: Ebradil, Porto: Edições Afrontamento. p. 331-352;
- _____. (1992) *A Idade Média na França (987-1460): de Hugo Capeto a Joana d’Arc*. Trad. Clovis Marques. Rio: J. Zahar;
- _____. (1995a) *Damas do Século XII: lembranças das antepassadas*. Trad. Telma Costa. Lisboa: Teorema;
- _____. (1995b) *Heloisa, Isolda e outras damas no século XII*. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Cia das Letras;
- _____. (1998a) *A Europa na Idade Média*. Trad. Antonio de Pádua Danesi. São Paulo: Martins Fontes;

- _____. (1998b) *Arte y Sociedad em La Edad Media*. Trad. Fernando Villaverde. Madrid: Taurus;
- _____. (2001) *Eva e os Padres: damas do século XII*. Trad. Maria Lúcia Machado. São Paulo: Cia das Letras;
- EPICURO. (2002) *Carta Sobre a Felicidade (a Meneceu)*. Trad. Álvaro Lorencini e Enzo Del Carratore. São Paulo: Ed. Unesp;
- ERLANDE-BRANDENBURG, Alain. (2002) “Catedral”, in: Goff, Jacques Le & Schmitt, Jean-Claude (orgs) *Dicionário Temático do Ocidente Medieval, Vol 1*. Trad. Hilário Franco Jr et alii. Bauru, SP: EDUSC; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado. p. 173-184;
- FALBEL, Nachman. (1976) *Heresias Medievais*. São Paulo: Perspectiva;
- FAURE, Élie. (1990) *A Arte Medieval*. Trad. Álvaro Cabral. São Paulo: Martins Fontes;
- FERNÁNDEZ, Ângela Munhoz. (s/d) “La Palabra, El Cuerpo y La Virtud, Urdimbres da La ‘Auctoritas’ em Lãs Primeras Místicas y Visonárias Castellanas”, in: GRAÑA, Maria del Mar (org) *Lãs Sabias Mujeres: educacion, saber y autoria (siglos II-XVII)*. Madrid: Al-Mudayna. p. 295-316;
- FERNÁNDEZ, Felicia de Casas. (s/d) “Las Trobairitz: canon poetico y voz femenina”, in: GRAÑA, Maria del Mar (org) *Lãs Sabias Mujeres: educacion, saber y autoria (siglos II-XVII)*. Madrid: Al-Mudayna. p. 189-202;
- FLORI, Jean. (2002a) “Cavalaria”, in: Goff, Jacques Le & Schmitt, Jean-Claude (orgs) *Dicionário Temático do Ocidente Medieval, Vol 1*. Trad. Hilário Franco Jr et alii. Bauru, SP: EDUSC; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado. p. 185-200;
- _____. (2002b) “Jerusalém e as Cruzadas”, in: Goff, Jacques Le & Schmitt, Jean-Claude (orgs) *Dicionário Temático do Ocidente Medieval, Vol II*. Trad. Hilário Franco Jr et alii. Bauru, SP: EDUSC; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado. p. 7-24;
- FOSSIER, Robert. (2002) “Terra”, in: Goff, Jacques Le & Schmitt, Jean-Claude (orgs) *Dicionário Temático do Ocidente Medieval, Vol II*. Trad. Hilário Franco Jr et alii. Bauru, SP: EDUSC; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado. p. 543-558;
- FOUCAULT, Michel. (1979a) “Genealogia e Poder”. In: FOUCAULT, M. *Microfísica do Poder*. Trad. e Org. Roberto Machado. Rio: Graal.
- _____. (1979b) “Não ao Sexo Rei”. In: FOUCAULT, M. *Microfísica do Poder*. Trad. e Org. Roberto Machado. Rio: Graal.
- _____. (1979c) “O Olho do Poder”. M. *Microfísica do Poder*. Trad. e Org. Roberto Machado. Rio: Graal.
- _____. (1979d) “Os Intelectuais e o Poder”. In: FOUCAULT, M. *Microfísica do Poder*. Trad. e Org. Roberto Machado. Rio: Graal.
- _____. (1979e) “Poder-Corpo”. In: FOUCAULT, M. *Microfísica do Poder*. Trad. e Org. Roberto Machado. Rio: Graal.
- _____. (1979f) “Soberania e Disciplina”. In: FOUCAULT, M. *Microfísica do Poder*. Trad. e Org. Roberto Machado. Rio: Graal.

- _____. (1979g) “Sobre a História da Sexualidade”. In: FOUCAULT, M. *Microfísica do Poder*. Trad. e Org. Roberto Machado. Rio: Graal.
- _____. (1979h) “Verdade e Poder”. In: FOUCAULT, M. *Microfísica do Poder*. Trad. e Org. Roberto Machado. Rio: Graal.
- _____. (1984) *História da Sexualidade 2: o uso dos prazeres*. Trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque. Rio: Graal;
- _____. (1985) *História da Sexualidade 3: o cuidado de si*. Trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque. Rio: Graal;
- _____. (1988) *História da Sexualidade 1: a vontade de saber*. Trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque & J.ª Guilhon Albuquerque. Rio: Graal;
- _____. (1994) “Technologies of Self (Les techniques de soi)”. In: FOUCAULT, M. *Dits et Écrits*. Paris: Editions Gallimard. p. 783-812
- _____. (1995) “O Sujeito e o Poder”. In: DREYFUS, H. & RABINOW, P. *Michel Foucault, uma trajetória filosófica: (para além do estruturalismo e da hermenêutica)*. Rio: Forense Universitária.
- _____. (1997) *A Arqueologia do Saber*. Trad. Luiz Felipe Baeta Neves. Rio: Forense Universitária;
- _____. (1999a) *A Verdade e As Formas Jurídicas*. Trad. Roberto Cabral de Melo Machado e Eduardo Jardim Morais. Rio: Nau Editora.
- _____. (1999b) *Em Defesa da Sociedade: curso do Collège de France*. Trad. Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes.
- _____. (2002) *Vigiar e Punir: nascimento da prisão*. Trad. Raquel Ramallete. Petrópolis: Vozes.
- _____. (2004) *A Hermenêutica do Sujeito*. Trad. Márcio Alves da Fonseca & Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes.
- FRANÇA, Maria de. (2001) *Lais de maria de França*. Trad. Antonio L. Furtado. Petrópolis: Vozes;
- FREITAS, Maria Teresa de Assunção. (2001) “Bakhtin e a psicologia”, in: FARACO, Carlos Alberto, TEZZA, Cristóvão, CASTRO, Gilberto de. (org). *História das Mulheres no Ocidente, vol. 2: A Idade Média*. Trad. Maria helena da Cruz Coelho et alli. São Paulo: Ebradil, Porto: Edições Afrontamento. p. 165-188;
- FRUGONI, Chiara. (1990) “A Mulher nas Imagens, a Mulher Imaginada”, in: Klapisch-Zuber, Christiane (org). *História das Mulheres no Ocidente, vol. 2: A Idade Média*. Trad. Maria helena da Cruz Coelho et alli. São Paulo: Ebradil, Porto: Edições Afrontamento. p. 461-515;
- GABEL, John B. & WHEELER, Charles B. (1993) *A Bíblia como Literatura*. São Paulo: Loyola;
- GADET, Françoise & HAK, Tony. (orgs) [et al.] (1990) *Por uma Análise Automática do Discurso: uma introdução à obra de Michel Pêcheux*; Trad. Bethani S. Mariani et alii. Campinas: Editora da Unicamp;

- GARCÍA, Consuelo Flecha. (s/d) “Las Mujeres em la Historia de la Educacion medieval”, in: GRAÑA, Maria del Mar (org) *Lãs Sabias Mujeres: educacion, saber y autoria (siglos II-XVII)*. Madrid: Al-Mudayna. p. 51-64;
- GARCÍA, Cristina Cuadra. (s/d) “La Educacion de lãs Virgenes Cristianas em las Reglas Primitivas”, in: GRAÑA, Maria del Mar (org) *Lãs Sabias Mujeres: educacion, saber y autoria (siglos II-XVII)*. Madrid: Al-Mudayna. p. 65-76;
- GAUVARD, Claude. (2002a) “Justiça e Paz”, in: Goff, Jacques Le & Schmitt, Jean-Claude (orgs) *Dicionário Temático do Ocidente Medieval, Vol II*. Trad. Hilário Franco Jr et alii. Bauru, SP: EDUSC; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado. p. 55-62;
- _____. (2002b) “Violência”, in: Goff, Jacques Le & Schmitt, Jean-Claude (orgs) *Dicionário Temático do Ocidente Medieval, Vol II*. Trad. Hilário Franco Jr et alii. Bauru, SP: EDUSC; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado. p. 605-614;
- GEARY, Patrick. (2002) “Memória”, in: Goff, Jacques Le & Schmitt, Jean-Claude (orgs) *Dicionário Temático do Ocidente Medieval, Vol II*. Trad. Hilário Franco Jr et alii. Bauru, SP: EDUSC; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado. p. 167-182;
- GENET, Jean-Philippe. (2002) “Estado”, in: Goff, Jacques Le & Schmitt, Jean-Claude (orgs) *Dicionário Temático do Ocidente Medieval, Vol I*. Trad. Hilário Franco Jr et alii. Bauru, SP: EDUSC; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado. p. 397-410;
- GÉNICOT, Léopold. (2002) “Nobreza”, in: Goff, Jacques Le & Schmitt, Jean-Claude (orgs) *Dicionário Temático do Ocidente Medieval, Vol II*. Trad. Hilário Franco Jr et alii. Bauru, SP: EDUSC; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado. p. 279-293;
- GILSON, Etienne & BOEHNER, Philoteus. (1995) *História da Filosofia Cristã*. Trad. Raimund Vier. Petrópolis: Vozes;
- GILSON, Etienne. (1998) *A Filosofia na Idade Média*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes;
- GINZBURG, Carlo. (1987) *O Queijo e os Vermes: o cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela Inquisição*. Trad. Maria Betânea Amoroso. São Paulo: Cia das Letras;
- GIORDANI, Mário Curtis. (1982) *História do Mundo Feudal II/1*. Petrópolis: Vozes;
- GOUREVITCH, Aaron. (2002) “Indivíduo”, in: Goff, Jacques Le & Schmitt, Jean-Claude (orgs) *Dicionário Temático do Ocidente Medieval, Vol I*. Trad. Hilário Franco Jr et alii. Bauru, SP: EDUSC; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado. p. 621-632;
- GREGOLIN, Maria do Rosário. (2004) *Foucault e Pêcheux na construção da análise do discurso: diálogos e duelos*. São Carlos - SP: ClaraLuz;
- GREGORY, Tullio. (2002) “Natureza”, in: Goff, Jacques Le & Schmitt, Jean-Claude (orgs) *Dicionário Temático do Ocidente Medieval, Vol II*. Trad. Hilário Franco Jr et alii. Bauru, SP: EDUSC; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado. p. 293-304;
- GUENÉE, Bernard. (2002a) “Corte”, in: Goff, Jacques Le & Schmitt, Jean-Claude (orgs) *Dicionário Temático do Ocidente Medieval, Vol I*. Trad. Hilário Franco Jr et alii. Bauru, SP: EDUSC; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado. p. 269-282;

- _____. (2002b) “História”, in: Goff, Jacques Le & Schmitt, Jean-Claude (orgs) *Dicionário Temático do Ocidente Medieval, Vol I*. Trad. Hilário Franco Jr et alii. Bauru, SP: EDUSC; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado. p. 523-536;
- GUERREAU, Alain. (2002) “Feudalismo”, in: Goff, Jacques Le & Schmitt, Jean-Claude (orgs) *Dicionário Temático do Ocidente Medieval, Vol I*. Trad. Hilário Franco Jr et alii. Bauru, SP: EDUSC; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado. p. 437-456;
- GUERREAU-JALABERT, Anita. (2002) “Parentesco”, in: Goff, Jacques Le & Schmitt, Jean-Claude (orgs) *Dicionário Temático do Ocidente Medieval, Vol II*. Trad. Hilário Franco Jr et alii. Bauru, SP: EDUSC; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado. p. 321-337;
- HAROCHE, Claudine, HENRY, PAUL & PECHEUX, Michel. (1971) “La Sémantique et la Coupure Saussurienne: langue, langage, discours”, in: *Langages*, Paris, nº 24;
- HAROCHE, Claudine. (1992) *Fazer Dizer, Querer Dizer*. Trad. Eni Pulcinelli Orlandi. São Paulo: Hucitec;
- HAUSER, Arnold. (1972) *História Social da Literatura e da Arte*. Trad. Walter H. Geenen. São Paulo: Mestre Jou;
- HUGHES, Diane Owen. (1990) “As Modas Femininas e seu Controlo”, in: Klapisch-Zuber, Christiane (org). *História das Mulheres no Ocidente, vol. 2: A idade Média*. Trad. Maria Helena da Cruz Coelho et alii. São Paulo: Ebradil, Porto: Edições Afrontamento. p. 185-215;
- HUGO DE SÃO VITOR. (2001) *Didascálico: da arte de ler.*. Trad. Antonio Marchionni. Petrópolis: Vozes;
- HUISMAN, Denis. (2004) *Dicionário dos Filósofos*. Trad. Claudia Berliner et alii. São Paulo: Martins Fontes;
- HUIZINGA, Johan. (s/d) *O Declínio da Idade Média*. Trad. Augusto Abelaira. Lisboa-Rio: Ulisseia;
- IOGNA-PRAT, Dominique. (2002) “Ordem (ns)”, in: Goff, Jacques Le & Schmitt, Jean-Claude (orgs) *Dicionário Temático do Ocidente Medieval, Vol I*. Trad. Hilário Franco Jr et alii. Bauru, SP: EDUSC; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado. p. 305-320;
- JAEGER, Werner. (1961) *Cristianismo Primitivo e Paidéia Grega*. Trad. Tereza Louro Pérez. Lisboa: edições 70;
- KANTOROWICZ, Ernst H.. (1998) *Os Dois Corpos do Rei: um estudo sobre teologia política medieval*. Trad. Cid Knipel Moreira. São Paulo: Cia das Letras;
- KLAPISCH-ZUBER, Christiane. (2002) “Masculino/Feminino”, in: Goff, Jacques Le & Schmitt, Jean-Claude (orgs) *Dicionário Temático do Ocidente Medieval, Vol II*. Trad. Hilário Franco Jr et alii. Bauru, SP: EDUSC; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado. p. 137-150;
- L’HERMITE-LECLERCQ, Paulette. (1990) “A Ordem Feudal (séculos XI-XII)”, in: Klapisch-Zuber, Christiane. *História das Mulheres no Ocidente, vol. 2: A idade Média*. Trad. Maria Helena da Cruz Coelho et alii. São Paulo: Ebradil, Porto: Edições Afrontamento. p. 273-330;

- LACLOS, Chordelos de. (1993) *As Relações Perigosas*. Trad. Carlos Drummond de Andrade. São Paulo: Globo;
- LAUWERS, Michel. (2002) “Morte e Mortos”, in: Goff, Jacques Le & Schmitt, Jean-Claude (orgs) *Dicionário Temático do Ocidente Medieval, Vol II*. Trad. Hilário Franco Jr et alii. Bauru, SP: EDUSC; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado. p. 243-262;
- LE GOFF, Jacques. (1993) *Para um Novo Conceito de Idade Média: tempo, trabalho e cultura no Ocidente*. Trad. Maria Helena da Costa Dias. Lisboa: Estampa;
- _____. (1994) *O Imaginário Medieval*. Trad. Manuel Ruas. Lisboa: Estampa;
- _____. (1995) *A Civilização do Ocidente Medieval, v. 2*. Trad. Manuel Ruas. Lisboa: Estampa;
- _____. (2002a) “Além”, in: Goff, Jacques Le & Schmitt, Jean-Claude (orgs) *Dicionário Temático do Ocidente Medieval, Vol I*. Trad. Hilário Franco Jr et alii. Bauru, SP: EDUSC; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado. p. 21-34;
- _____. (2002b) “Centro/Periferia”, in: Goff, Jacques Le & Schmitt, Jean-Claude (orgs) *Dicionário Temático do Ocidente Medieval, Vol I*. Trad. Hilário Franco Jr et alii. Bauru, SP: EDUSC; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado. p. 201-218;
- _____. (2002c) “Cidade”, in: Goff, Jacques Le & Schmitt, Jean-Claude (orgs) *Dicionário Temático do Ocidente Medieval, Vol I*. Trad. Hilário Franco Jr et alii. Bauru, SP: EDUSC; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado. p. 219-236;
- _____. (2002d) “Maravilhoso”, in: Goff, Jacques Le & Schmitt, Jean-Claude (orgs) *Dicionário Temático do Ocidente Medieval, Vol II*. Trad. Hilário Franco Jr et alii. Bauru, SP: EDUSC; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado. p. 105-120;
- _____. (2002e) “Rei”, in: Goff, Jacques Le & Schmitt, Jean-Claude (orgs) *Dicionário Temático do Ocidente Medieval, Vol II*. Trad. Hilário Franco Jr et alii. Bauru, SP: EDUSC; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado. p. 395-414;
- _____. (2002f) “Sonhos”, in: Goff, Jacques Le & Schmitt, Jean-Claude (orgs) *Dicionário Temático do Ocidente Medieval, Vol II*. Trad. Hilário Franco Jr et alii. Bauru, SP: EDUSC; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado. p. 511-530;
- _____. (2002g) “Tempo”, in: Goff, Jacques Le & Schmitt, Jean-Claude (orgs) *Dicionário Temático do Ocidente Medieval, Vol II*. Trad. Hilário Franco Jr et alii. Bauru, SP: EDUSC; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado. p. 531-542;
- _____. (2002h) “Trabalho”, in: Goff, Jacques Le & Schmitt, Jean-Claude (orgs) *Dicionário Temático do Ocidente Medieval, Vol II*. Trad. Hilário Franco Jr et alii. Bauru, SP: EDUSC; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado. p. 559-572;
- _____. (2005) *Em Busca da Idade Média*. Trad. Marcos de Castro. Rio: Civilização Brasileira;
- LITTLE, Lester K. (2002) “Monges e Religiosos”, in: Goff, Jacques Le & Schmitt, Jean-Claude (orgs) *Dicionário Temático do Ocidente Medieval, Vol II*. Trad. Hilário Franco Jr et alii. Bauru, SP: EDUSC; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado. p. 225-242;

- LOBRICHON, Guy. (2002) “Bíblia”, in: Goff, Jacques Le & Schmitt, Jean-Claude (orgs) *Dicionário Temático do Ocidente Medieval, Vol I*. Trad. Hilário Franco Jr et alii. Bauru, SP: EDUSC; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado. p. 105-118;
- LOT, Ferdinand. (1991) *O Fim do Mundo Antigo e o princípio da Idade Média*. Trad. Emanuel Godinho. Lisboa: Edições 70;
- MAINGUENEAU, D. (1991) *L'Analyse du Discours: introduction aux lectures de l'archive*; Paris: Hachette;
- _____. (1997) *Novas Tendências em Análise do Discurso*; Trad. Freda Indursky. Campinas: Pontes: Editora da Unicamp;
- _____. (2000) *Termos-Chave da Análise do Discurso*. Trad. Márcio Venício Barbosa & Maria Emília Amarante Torres Lima. Belo Horizonte: Editora UFMG;
- MARCHELLO-NIZIA, Christiane. (1996) “Cavalaria e Cortesia”, in: Levi, Giovanni & Schmitt, Jean-Claude (orgs) *História dos Jovens, Vol I: da antiguidade à era moderna*. Trad. Cláudio Marcondes et alii. São Paulo: Cia das Letras. p. 141-190;
- MAZZUCO OFM, Vitório. (2001) *Francisco de Assis e o modelo de amor cortês-cavaleiresco: elementos cavaleirescos na personalidade e espiritualidade de Francisco de Assis*. Petrópolis: Vozes;
- MEHL, Jean-Michel. (2002) “Jogo”, in: Goff, Jacques Le & Schmitt, Jean-Claude (orgs) *Dicionário Temático do Ocidente Medieval, Vol II*. Trad. Hilário Franco Jr et alii. Bauru, SP: EDUSC; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado. p. 25-36;
- MEIRINHOS, José Francisco. (2000) *A Filosofia no Século XII – renascimento e resistências, continuidade e renovação*. In: *Mirandum*, ano IV, nº 9, Jan-Jun. versão on-line: <http://www.hottopos.com.br/mirand9/meirin.htm>;
- MIOTELLO, Valdemir (2001) *A Construção Turbulenta das Hegemonias Discursivas: o discurso neoliberal e seus confrontos*. Orientador: João Wanderley Geraldi. Tese de Doutorado. Unicamp – IEL;
- MONNET, Pierre. (2002) “Mercadores”, in: Goff, Jacques Le & Schmitt, Jean-Claude (orgs) *Dicionário Temático do Ocidente Medieval, Vol II*. Trad. Hilário Franco Jr et alii. Bauru, SP: EDUSC; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado. p. 183-196;
- MONTANARI, Massimo. (2002) “Alimentação”, in: Goff, Jacques Le & Schmitt, Jean-Claude (orgs) *Dicionário Temático do Ocidente Medieval, Vol I*. Trad. Hilário Franco Jr et alii. Bauru, SP: EDUSC; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado. p. 35-46;
- MORAES, M. (2005) “Doutrina de Ferro”, in: *Revista das Religiões – ed. Especial: O Novo Papa*. São Paulo: Abril. 05/2005. p. 22-25;
- MORÁS, Antonio. (2001) *Os Entes Sobrenaturais na Idade Média: imaginário, representações e ordenamento social*. São Paulo: Annablume;
- MURRAY, Alexander. (2002) “Razão”, in: Goff, Jacques Le & Schmitt, Jean-Claude (orgs) *Dicionário Temático do Ocidente Medieval, Vol II*. Trad. Hilário Franco Jr et alii. Bauru, SP: EDUSC; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado. p. 379-394;

- NIETZSCHE, Friedrich. (2005) *O Nascimento da Tragédia ou Helenismo e pessimismo*. Trad. J. Guinsburg. São Paulo: Cia. das Letras;
- NUNES, Ruy. (1995) “Da Alegria de Amor ao Deus do Amor”, in: *I Encontro Internacional de Estudos Medievais*. Julho. Comunicação transcrita in: <http://www.hottopos.com.br/rih1/ruynunes.htm>
- OEXLE, Otto Gerhard. (2002) “Guilda”, in: Goff, Jacques Le & Schmitt, Jean-Claude (orgs) *Dicionário Temático do Ocidente Medieval, Vol 1*. Trad. Hilário Franco Jr et alii. Bauru, SP: EDUSC; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado. p. 489-502;
- OPITZ, Claudia. (1990) “O cotidiano da mulher no final da Idade Média (1250-1500)”, in: Klapisch-Zuber, Christiane (org). *História das Mulheres no Ocidente, vol. 2: A Idade Média*. Trad. Maria Helena da Cruz Coelho et alii. São Paulo: Ebradil, Porto: Edições Afrontamento. p. 353-439;
- ORLANDI, Eni Pulcinelli. (1987) “Ilusões na (da) Linguagem”, in: TRONCA, I. A. (org) *Foucault Vivo*. Campinas: Pontes;
- _____. [et al.] (1997) *Gestos de Leitura: da história no discurso*; Campinas: Editora da Unicamp;
- _____. (2001) *Discurso e Texto: formulação e circulação de sentidos*. Campinas: Pontes;
- _____. (2002a) *Análise do Discurso: princípios & procedimentos*. Campinas: Pontes;
- _____. (2002b) “A Análise do Discurso e seus entremeios: notas a sua história no Brasil”, in: *Caderno de Estudos Linguísticos* V. 42. Campinas, Instituto de Estudos da Linguagem - Unicamp. p. 21-40;
- Os Cistercienses: documentos primitivos*. (1997) Trad. Irineu Magalhães. São Paulo: Musa editora;
- OVÍDIO. (1994) *Os Remédios do Amor: Os Cosméticos para o Rosto da Mulher*. Trad. Antonio da Silveira Mendonça. Ed. Bilíngüe. São Paulo: Nova Alexandria;
- _____. (1997) *Arte de Amar*. Trad. Natália Correia e David Mourão-Ferreira. Ed. Bilíngüe. São Paulo: Ars Poética;
- _____. *Amores*. In: <http://www.intratext.com/IXT/LAT0537/IDX005.HTM>;
- _____. *Heroides*. In: <http://www.intratext.com/IXT/LAT0537/IDX007.HTM>;
- _____. *Metamorphoses*. In: <http://www.intratext.com/IXT/LAT0537/IDX006.HTM>;
- PARISSE, Michel. (2002) “Império”, in: Goff, Jacques Le & Schmitt, Jean-Claude (orgs) *Dicionário Temático do Ocidente Medieval, Vol 1*. Trad. Hilário Franco Jr et alii. Bauru, SP: EDUSC; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado. p. 607-620;
- PASTOREAU, Michel. (1989) *No tempo dos Cavaleiros da Távola Redonda: França e Inglaterra – séculos XII e XIII*. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Cia das Letras;

- _____. (2002) “Símbolo”, in: Goff, Jacques Le & Schmitt, Jean-Claude (orgs) *Dicionário Temático do Ocidente Medieval, Vol II*. Trad. Hilário Franco Jr et alii. Bauru, SP: EDUSC; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado. p. 495-510;
- PÊCHEUX, M. (1988) *Semântica e Discurso: uma crítica à afirmação do óbvio*. Trad. Eni Pulcinelli Orlandi et alii. Campinas: Editora da Unicamp;
- _____. (1997) *O Discurso: estrutura ou acontecimento*. Trad. Eni Pulcinelli Orlandi. Campinas: Pontes;
- PERNOUD, Régine. (1993) *A Mulher nos Tempos das Cruzadas*. Trad. Maria Appenzeller. Campinas - SP: Papyrus;
- PESEZ, Jean-Marie (2002) “Castelo”, in: Goff, Jacques Le & Schmitt, Jean-Claude (orgs) *Dicionário Temático do Ocidente Medieval, Vol I*. Trad. Hilário Franco Jr et alii. Bauru, SP: EDUSC; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado. p. 153-173;
- PIPPONIER, Françoise. (1990) “O Universo Feminino: espaços e objectos”, in: Klapisch-Zuber, Christiane (org). *História das Mulheres no Ocidente, vol. 2: A Idade Média*. Trad. Maria Helena da Cruz Coelho et alii. São Paulo: Ebradil, Porto: Edições Afrontamento. p. 441-460;
- _____. (2002) “Cotidiano”, in: Goff, Jacques Le & Schmitt, Jean-Claude (orgs) *Dicionário Temático do Ocidente Medieval, Vol I*. Trad. Hilário Franco Jr et alii. Bauru, SP: EDUSC; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado. p. 283-300;
- PIRENNE, Henri. (1966) *História Econômica e Social da Idade Média*. Trad. Lycurgo Gomes da Motta. São Paulo: Mestre Jou;
- PLATÃO. (1989) *Fedro*. Trad. Pinhandara Gomes. Lisboa: Guimarães Ed.;
- POSSENTI, Sírio. (2002) *Os Limites do Discurso: ensaios sobre discurso e sujeito*. Curitiba: Criar edições;
- POUCHELLE, Marie-Christine. (2002) “Medicina”, in: Goff, Jacques Le & Schmitt, Jean-Claude (orgs) *Dicionário Temático do Ocidente Medieval, Vol II*. Trad. Hilário Franco Jr et alii. Bauru, SP: EDUSC; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado. p. 151-166;
- RÉGNIER-BOHLER, Danielle. (1990a) “Ficções”, in: Duby, Georges (org) *História da Vida privada 2: da Europa feudal à Renascença*. Trad. Maria Lúcia Machado. São Paulo: Cia das Letras. p. 311-392;
- _____. (1990b) “Vozes Literárias, Vozes Místicas”, in: Klapisch-Zuber, Christiane (org). *História das Mulheres no Ocidente, vol. 2: A Idade Média*. Trad. Maria Helena da Cruz Coelho et alii. São Paulo: Ebradil, Porto: Edições Afrontamento. p. 517-591;
- _____. (2002) “Amor Cortesão”, in: Goff, Jacques Le & Schmitt, Jean-Claude (orgs) *Dicionário Temático do Ocidente Medieval, Vol I*. Trad. Hilário Franco Jr et alii. Bauru, SP: EDUSC; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado;
- Regra de S. Bento*. In: <http://www.intratext.com/X/POR0014.HTM>
- ROBIN, R. (1973) *História e Lingüística*. Trad. Adélia Bolle. São Paulo: Cultrix.

- ROSSIAUD, Jacques. (2002) “Sexualidade”, in: Goff, Jacques Le & Schmitt, Jean-Claude (orgs) *Dicionário Temático do Ocidente Medieval, Vol 1*. Trad. Hilário Franco Jr et alii. Bauru, SP: EDUSC; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado;
- ROUGEMONT, Denis. (1988) *O Amor e o Ocidente*. Rio: Guanabara.
- SANTOS, Luis Alberto Ruas (2001) *Um Monge que se Impôs a seu Tempo: pequena introdução com antologia à vida e obra de São Bernardo de Claraval*. São Paulo: Musa Editora. Rio: Edições Lumen Christi do Mosteiro de São Bento.
- SCHMITT, Jean-Claude. (2002a) “Clérigos e Leigos”, in: Goff, Jacques Le & Schmitt, Jean-Claude (orgs) *Dicionário Temático do Ocidente Medieval, Vol 1*. Trad. Hilário Franco Jr et alii. Bauru, SP: EDUSC; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado. p. 237-252;
- _____. (2002b) “Corpo e Alma”, in: Goff, Jacques Le & Schmitt, Jean-Claude (orgs) *Dicionário Temático do Ocidente Medieval, Vol 1*. Trad. Hilário Franco Jr et alii. Bauru, SP: EDUSC; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado. p. 253-269;
- _____. (2002c) “Deus”, in: Goff, Jacques Le & Schmitt, Jean-Claude (orgs) *Dicionário Temático do Ocidente Medieval, Vol 1*. Trad. Hilário Franco Jr et alii. Bauru, SP: EDUSC; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado. p. 301-318;
- _____. (2002d) “Feitiçaria”, in: Goff, Jacques Le & Schmitt, Jean-Claude (orgs) *Dicionário Temático do Ocidente Medieval, Vol 1*. Trad. Hilário Franco Jr et alii. Bauru, SP: EDUSC; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado. p. 423-436;
- _____. (2002e) “Imagens”, in: Goff, Jacques Le & Schmitt, Jean-Claude (orgs) *Dicionário Temático do Ocidente Medieval, Vol 1*. Trad. Hilário Franco Jr et alii. Bauru, SP: EDUSC; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado. p. 591-606;
- _____. (2002f) “Ritos”, in: Goff, Jacques Le & Schmitt, Jean-Claude (orgs) *Dicionário Temático do Ocidente Medieval, Vol II*. Trad. Hilário Franco Jr et alii. Bauru, SP: EDUSC; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado. p. 415-430;
- SÊNECA. (2001) *Da Vida Feliz*. Trad. João Carlos Cabral Mendonça. São Paulo: Martins Fontes.
- SOT, Michel. (2002) “Peregrinação”, in: Goff, Jacques Le & Schmitt, Jean-Claude (orgs) *Dicionário Temático do Ocidente Medieval, Vol II*. Trad. Hilário Franco Jr et alii. Bauru, SP: EDUSC; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado. p. 353-366;
- SPINA, Segismundo. (1996) *A Lírica Trovadoresca*. São Paulo: Edusp.
- _____. (1997) *A Cultura Literária Medieval*. São Caetano do Sul - SP: Ateliê Editorial;
- THE CANONS OF THE FOURTH LATERAN COUNCIL, 1215. In: <http://www.cartage.org.lb/en/themes/GeogHist/histories/histdocs/Biblio13/A13/1215/lateran4.html>
- THOMASSET, Claude. (1990) “Da Natureza Feminina”, in: Klapisch-Zuber, Christiane (org). *História das Mulheres no Ocidente, vol. 2: A Idade Média*. Trad. Maria Helena da Cruz Coelho et alii. São Paulo: Ebradil, Porto: Edições Afrontamento. p. 65-98;

- TÖPFER, Bernhard. (2002) “Escatologia e Milenarismo”, in: Goff, Jacques Le & Schmitt, Jean-Claude (orgs) *Dicionário Temático do Ocidente Medieval, Vol I*. Trad. Hilário Franco Jr et alii. Bauru, SP: EDUSC; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado. p. 353-366;
- VAINFAS, Ronaldo. (1992) *Casamento, Amor e Desejo no Ocidente Cristão*. São Paulo: Ática;
- VARAZZE, Jacopo, Arcebispo de Gênova (2003) *Legenda Áurea: vidas de santos*. Trad. Do latim Hilário Franco Júnior. São Paulo: Cia das Letras;
- VAUCHEZ, André. (2002) “Milagre”, in: Goff, Jacques Le & Schmitt, Jean-Claude (orgs) *Dicionário Temático do Ocidente Medieval, Vol II*. Trad. Hilário Franco Jr et alii. Bauru, SP: EDUSC; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado. p. 197-212;
- VECCHIO, Silvana. (1990) “A Boa Esposa”, in: Klapisch-Zuber, Christiane (org). *História das Mulheres no Ocidente, vol. 2: A idade Média*. Trad. Maria helena da Cruz Coelho et alii. São Paulo: Ebradil, Porto: Edições Afrontamento. p. 143-184;
- VERGER, Jacques. (2002) “Universidade”, in: Goff, Jacques Le & Schmitt, Jean-Claude (orgs) *Dicionário Temático do Ocidente Medieval, Vol II*. Trad. Hilário Franco Jr et alii. Bauru, SP: EDUSC; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado. p. 573-588;
- ZAREMSKA, Hanna. (2002) “Marginais”, in: Goff, Jacques Le & Schmitt, Jean-Claude (orgs) *Dicionário Temático do Ocidente Medieval, Vol II*. Trad. Hilário Franco Jr et alii. Bauru, SP: EDUSC; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado. p. 121-136;
- ZERNER, Monique. (2002) “Heresia”, in: Goff, Jacques Le & Schmitt, Jean-Claude (orgs) *Dicionário Temático do Ocidente Medieval, Vol I*. Trad. Hilário Franco Jr et alii. Bauru, SP: EDUSC; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado. p. 503-522;
- ZINK, Michel. (2002) “Literatura(s)”, in: Goff, Jacques Le & Schmitt, Jean-Claude (orgs) *Dicionário Temático do Ocidente Medieval, Vol II*. Trad. Hilário Franco Jr et alii. Bauru, SP: EDUSC; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado. p. 79-94;