

O CRUZAMENTO ENTRE O SAGRADO E O PROFANO NA TEMÁTICA DO AMOR CORTÊS

THE INTERSECTION BETWEEN THE SACRED AND THE PROFANE IN THE THEME OF COURTLY LOVE

Ligia Cristina CARVALHO*

Resumo: Por ter sido elaborado dentro de uma sociedade religiosa cristã medieval, que tem a Bíblia como paradigma e a Igreja como norteadora espiritual e comportamental, pelo menos desde o século V, o amor cortês caracteriza-se pela tensão dos contrários que marca tão singularmente o perfil histórico e cultural da Idade Média. Para Santo Agostinho, o amor eleva o indivíduo à verdade, ao conhecimento unitivo de Deus. Em conformidade com a ideia de Santo Agostinho, o amor cortês era tido como fonte de todo o bem. Entretanto, na literatura cortês, não era o conhecimento de uma verdade transcendente que se consegue com o amor, mas um enobrecimento do próprio ser em sua realidade terrena e, além disto, este amor não se dirige a Deus, mas ao próximo de sexo oposto. Dito isto, neste artigo discutiremos o cruzamento entre o sagrado e o profano na temática do amor cortês.

Palavras-chave: Idade Média Central – Literatura cavaleiresca – Amor cortês.

Abstract: Because of drawing into a medieval Christian religious society, which has the Bible as a paradigm and the Church as a spiritual and behavioral guiding, at least since the fifth century, courtly love is characterized by the tension of opposites that mark the historical and cultural profile of the Middle Ages so singularly. For St. Augustine, love elevates the individual to the truth, to the unitive knowledge of God. In accordance with the idea of St. Augustine, courtly love was taken as the source of all good. However, in courtly literature, the knowledge of a transcendent truth was not achieved by love, but an ennoblement of the self in its earthly reality and, moreover, this love is not addressed to God but to others of the opposite sex. Said that, this article will discuss the intersection between the sacred and the profane in the theme of courtly love.

Keywords: Central Middle Ages – Chivalric literature – Courtly love.

Considerações iniciais

Este artigo tem como objetivo apresentar os resultados da pesquisa realizada no mestrado intitulada “O amor cortês e os *Lais* de Maria de França: um olhar historiográfico”. Esse trabalho foi desenvolvido vinculado ao Núcleo de Estudos Antigos e Medievais

* Mestre em História – Doutoranda em História – Programa de Pós-graduação em História – Faculdade de Ciências e Letras – UNESP – Universidade Estadual Paulista, Campus de Assis, CEP: 19806-900, Assis, São Paulo – Brasil. Bolsista CAPES. E-mail: licris2002@gmail.com

(NEAM) da UNESP de Assis, que despertou nossa atenção quanto à potencialidade dos estudos medievais.

Posto isto, para encaminharmos a discussão, é necessário, primeiramente, fornecer um breve panorama acerca da temática do amor cortês, para, em seguida, analisarmos o cruzamento entre o sagrado e o profano neste tema. Utilizando exemplos extraídos do *Tratado do Amor Cortês*, escrito no século XII por André Capelão, da versão de *Tristão e Isolda* de Gottfried von Strassburg, escrita em meados do século XIII, e dos *Lais* de Maria de França, uma compilação de doze contos compostos no século XII¹, demonstraremos que o amor cortês, apesar de seu aspecto profano, possui uma faceta espiritualizada, o que faz com que esta nova representação do amor não se distancie de todo do sagrado.

Percebe-se que as fontes escolhidas ditam certos limites temporais e espaciais, assim o núcleo temporal da pesquisa é o século XII e XIII, tanto por ser o período de literalização dos documentos quanto por ser o momento da formação da literatura ou ainda da cultura cavaleiresca. No que diz respeito ao espaço, a análise foi limitada à região Norte e Sul da França e à Inglaterra. Durante a Idade Média Central, a literatura e a cultura francesa serviram de modelo para o restante da Europa Ocidental. Entretanto, as cortes principescas inglesas destacam-se no incentivo ao novo gênero e, as disputas literárias destas regiões eram reflexos de rivalidades políticas.

O amor dito cortês

O objeto de nossa pesquisa é o novo conceito de amor que surgiu no século XII. Os termos usados na época pelos trovadores e *trouvères*² para designá-lo era “*fin’amour*” ou “*vrai amour*”. Considera-se que, em 1883, surge pela primeira vez a expressão “amor cortesão” com Gaston Paris, em um artigo que escrevera sobre *Le chevalier de la charrette* (O Cavaleiro da charrete), de Chrétien de Troyes (PARIS, 1883)³. No presente trabalho usaremos o termo “amor cortês”, já consagrado pela historiografia e justificado pelo fato desta nova concepção amorosa ser enquadrada em maneiras cortesãs e ter surgido no ambiente da corte, que também é um dos cenários recorrentes dos romances.

Vale destacar que esta corte não era, a princípio, real ou imperial, centro de cultura em épocas anteriores e também posteriores, mas a dos príncipes e a dos senhores feudais.

Isto porque, na Idade Média Central (XI-XIII), o feudalismo já deitava suas raízes, favorecido pela perda de controle, no final do século IX, dos reis carolíngios sobre a nobreza nas regiões que formaram a França, ocasionando a fragmentação do poder. Essas cortes de pequena escala rivalizavam entre si e para aumentar o brilho de sua corte a ponto de ofuscar outras, os príncipes e magnatas preocupavam-se em torná-las um lugar agradável, fato que justifica o mecenato principesco que procurava manter os melhores poetas em sua casa, a exemplo da corte de Henrique Plantageneta.

É considerável a dificuldade dos historiadores para definir, em poucas palavras, o que era a corte na Idade Média devido a sua complexidade interna, assim como sua variedade temporal e espacial, apesar dos traços permanentes; problema talvez presente no próprio período se levarmos em conta a frase de Gautier Map do final do século XII: “*In curia sum et de curia loquor, et quid ipsa sit nom intelligo*” (“Estou na corte e falo sobre ela e não sei o que ela é”) (apud GUENÉE, 2002, p. 269). A ambiguidade maior reside no fato de corte designar tanto o conjunto de pessoas que acompanha o rei, o imperador, o príncipe ou o senhor feudal, quanto o lugar que estes vivem. Entretanto, existiam dois termos latinos que faziam esta distinção: *curia* e *curtis* respectivamente. A presença da corte como cenário dava aos contos tonalidades de realidade e verossimilhança.

Apesar da pertinência de tais observações, não devemos desprezar o fato de que a cultura cavaleiresca/cortesã teve como centro de formação, enriquecimento e, principalmente, difusão a corte, na qual foi forjada, no decorrer do século XI e XII, a “cortesia” – *courtoisie*, derivada da palavra *courtois*, em francês, que surgiu por volta de fins do século XI, a partir da palavra *cour*, *court*, que designa corte. A cortesia ditava as maneiras de viver, de vestir, de falar, ou seja, o próprio modo de ser do indivíduo que se queria cortesão. Para isto foram criados manuais de comportamentos cortesões.

Este ideal de comportamento, que durante séculos foi proposto à sociedade ocidental em diferentes lugares, foi alimentado por uma atmosfera particular da corte, na qual havia cavaleiros, clérigos e damas, os três sustentáculos desta cultura cortesã e de sua forma de expressão que aqui nos interessa: a literatura.

Os clérigos eram responsáveis pela edificação das damas e dos senhores, assim escreviam predominantemente em latim hagiografias, obras históricas, Espelhos. Mas vivendo neste ambiente, alguns clérigos, sobretudo os que coabitaram na corte de Henrique

II Plantageneta, amaldiçoavam tanto a corte como sua cultura, sendo João de Salisbury e Gautier Map seus grandes exemplos. Para eles, a corte era um lugar de desordem, onde os clérigos deixavam de ser clérigos, os cavaleiros não eram mais cavaleiros, os homens também deixavam de serem homens, já que incitados pela corte a usarem cabelos longos e anelados, vestes de seda e sapatos de bico levantado, tornavam-se *milites effeminati* em vez de *milites litterati* que, para estes clérigos, era o ideal⁴. Além disto, a corte era um lugar marcado pela inveja, pelo ódio, pela ambição e pela bajulação. Uma das explicações desta hostilidade está no fato destes clérigos serem formados segundo os rigorosos preceitos introduzidos pela reforma gregoriana (GUENÉE, 2002).

Entretanto, muitos clérigos não ficaram indiferentes à nova cultura⁵ e compuseram obras referentes a ela e a sua invenção capital: o amor cortês; o principal exemplo disto é a obra de André Capelão, *De amore*, “Do amor”, ou *De honeste amandi*, “Do amor honesto”, terminada por volta do ano 1186, em Paris, em um ambiente de mecenato benévolo à produção literária, o círculo de Maria de Champagne, filha de Eleonora de Aquitânia. Segundo Moshe Lazar (1954, p. 268) “não é impossível que Maria de Champagne tenha sido inspiradora dessa obra”, ideia expressamente refutada por Duby (2001), o qual também rejeita o título *Tractatus de amore*, “Tratado do amor cortês”, dado pelo editor e tradutor francês Claude Buridant, por não considerar esta obra um “tratado” – vale colocar que na filosofia medieval *tractare* era um termo técnico que significa “tratar filosoficamente”.

De qualquer maneira, André Capelão escreve na língua das escolas, o latim, uma obra que não é de ficção, mas normativa, moldada pela retórica e pela dialética amorosa caracterizada pela “*ars disputandi*”, na qual, por meio de uma justa de palavras, um argumento e seu contrário são defendidos com a mesma persistência, assemelhando-se assim ao torneio.

Além disto, o autor que codifica a ideologia amorosa presente nas cortes e fornece preceitos de uma moral sexual, organiza a obra de uma maneira contraditória, contrapondo a louvação do amor apresentada no livro I à condenação deste no livro III, proferida por meio de julgamentos que depreciam o amor dito cortês e enobrecem o único amor verdadeiro: o amor a Deus. Mas, apesar disto, seu trabalho passou a ser considerado o primeiro e único tratado sério sobre este tema, ganhando fama e respeito em toda a Europa

(HEER, 1968), até que em 7 de março de 1277, suas polêmicas teorias foram condenadas pelo bispo de Paris, Estevão Tempier⁶.

A obra de André Capelão é de grande valia por ter recolhido e codificado de maneira metódica as “regras” do amor cortês, que apesar de parecer inspirado nas obras de Ovídio, baseava-se, sobretudo no modo de vida cortês, considerando-as como um arquétipo – apesar de suas próprias inclinações.

Amor cortês: uma invenção do século XII

Como coloca Franco Jr (2000, p.26), já se chegou a propor que o amor foi uma invenção do Ocidente, mas, o que ocorreu, foi a proposta de que poderia haver “entre os dois sexos relações diferentes das do instinto, da força, do interesse e do conformismo” (LE GOFF, 1983, p.117). Essa representação mental do amor entre o homem e a mulher, que funde desejo, amizade, fidelidade, cumplicidade, foi considerada uma novidade do século XII, proporcionado pelo surgimento da cultura cavaleiresca, não que esta o tenha inventado, mas lhe outorgou um significado diferente, com um sentido espiritual e ao mesmo tempo carnal.

Segundo Hauser (1972), o amor sexual já havia sido tratado na idade clássica ou pré-clássica pela lírica grega, mas não tinha um papel primordial como assumiu na Idade Média Central. À exceção da época helenística, o amor não era uma temática até o apogeu da cavalaria. Como coloca este autor, os motivos de amor, principalmente depois do período clássico, passam a ter cada vez mais importância, entretanto nada comparado à relevância que ganham na literatura cortês medieval. Na *Ilíada*, apesar do enredo girar à volta de duas mulheres, Helena e Briseis, não existe uma história de amor, tanto é que se colocarmos em vez destas mulheres outro objeto de disputa o essencial do poema não se alterará. Também na *Odisséia*, existe certo valor emocional no episódio de Nausica, mas temos que levar em conta que este não passa de um simples episódio. E as relações do herói com Penélope reforçam a ideia da mulher como objeto de posse. Mas com Eurípedes, o amor ganha maior espaço e se transforma em motor basilar de uma série de situações, motivo que acaba sendo utilizado pela velha e pela nova comédia, começando a ganhar certas características românticas e sentimentais, não só mais sexuais, na literatura

helenística, especialmente na Argonáutica de Apólio. Entretanto, diferente da literatura cavaleiresca, o amor é colocado como uma terna emoção ou ainda uma paixão violenta e não como um agente educacional, fomentador das mais profundas experiências de vida.

Em suma, a especial fascinação das histórias de amor foram descobertas pelos helenistas e reutilizadas como centro da narrativa somente no período de advento da cavalaria, já que na época clássica o interesse estava antes nos contos de heróis e nos mitos e na Alta Idade Média nas histórias de heróis e de santos. Não desconsideramos a presença de motivos amorosos, mas estes apareciam na maioria das vezes de forma pejorativa, visto que os poetas que se ocupavam do amor partilhavam das concepções de Ovídio presentes na obra *Os Remédios do Amor*, na qual o amor aparece como uma doença que enfraquece a inteligência dos homens, tornando-os desprezíveis e merecedores de lástima, já que portando este sentimento, perdem a liberdade escravizando o coração. Somando-se a isso, como veremos a seguir, na época clássica e na Alta Idade Média, o amor era visto também como um princípio filosófico, como o demonstra Platão, os neoplatônicos e Santo Agostinho.

O sincretismo entre o profano e o sagrado

Schoepflin (2004), ao tratar como os filósofos conceberam o amor, nos traz importantes esclarecimentos acerca do tema em Platão, nos neoplatônicos e em Santo Agostinho, conforme relataremos nas considerações que se seguem.

A começar por Platão (427?-347 a.C.), no diálogo entre Sócrates e Diotima, sacerdotisa de Mantinéia, este filósofo coloca que o amor, *Eros*⁷, é filho da pobreza, *Penia*, e do recurso, *Poros*, fato que justifica a sua posição intermediária entre a sabedoria e a ignorância, sendo filósofo, visto que, se *Eros* é amor ao belo, uma das coisas mais belas que existe é a sabedoria. Desta maneira, para Platão o amor impulsiona o ser humano, sensível a seus efeitos positivos, na busca do conhecimento, elevando-o para além do mundo físico, em direção às alturas do mundo ideal, onde se encontram a Beleza, a Verdade e a Bondade.

Como um dos principais representantes do neoplatonismo, o filósofo egípcio Plotino (205-270) teve como preocupação primordial o progresso espiritual do homem para o “Uno”, o “Bem” de Platão. Assim sendo, este autor coloca que o amor, como aliado

poderoso no processo de autopurificação, abre o caminho - por meio da contemplação da Beleza - da conversão e do retorno da alma ao Uno, uma realidade transcendente de onde tudo tem origem. Vale destacar que Plotino, assim como Platão, reconhece a existência de um tipo de amor que não eleva o indivíduo, pelo fato deste não só não reconhecer a Beleza superior do outro, ficando ligado apenas à sua beleza terrena, o que não é por si só culpável, mas é culpa a degradação no prazer sexual, que perverte o amor ao torná-lo apenas atração física.

Plotino ficou conhecido na Idade Média apenas de maneira indireta por meio daqueles a quem tinha influenciado, dentre os quais se encontra Santo Agostinho (354-430), que procurou fundir conceitos neoplatônicos e cristãos. Assim como Platão e Plotino, Santo Agostinho acredita que o amor eleva o indivíduo à verdade, mas, para o bispo de Hipona, esta elevação ocorre no sentido do conhecimento unitivo de Deus, das verdades ocultas nas Escrituras. Assim como em Coríntios 13, o amor para Santo Agostinho é tudo e deve estar acima de todas as coisas, entretanto, este amor, chamado pelo autor de caridade⁸, é o amor a Deus, que deve estar acima do amor ao pai, à mãe, à esposa e aos filhos (“Quem ama seu pai ou sua mãe mais do que a mim, não é digno de mim. Quem ama seu filho ou sua filha mais do que a mim, não é digno de mim” – Mt 10: 37,38). Mas com a variedade de suas belezas o mundo nos atrai para o amor ilícito, visto que a beleza do Criador só é visível àquele que crê. Em suma, para ser habitante da Cidade de Deus, o indivíduo deve amar a Deus acima de tudo, respeitando a ordem hierárquica correta, que não menospreza o amor ao próximo. Contudo, se ligado aos prazeres do mundo, ao desejo desordenado das coisas, o indivíduo habitará sempre a cidade terrena.

Em contraste com estas concepções, o amor cortês, se bem que espiritualizado, contém um feitiço sensual e erótico. E já não é o conhecimento de uma verdade transcendental que se consegue com o amor, mas um enobrecimento do próprio ser em sua realidade terrena. Assemelhando-se à ideia de Santo Agostinho, o amor cortês é também visto como fonte de todo o bem, a raiz de todas as virtudes. Entretanto, este amor não se dirige a Deus, mas ao próximo de sexo oposto, surgindo assim um culto do amor que, tal como na mitologia clássica, acaba sendo personificado em um deus caprichoso, tornando-se também uma das figuras favoritas da alegoria medieval- visto que, a Idade Média recorria à alegoria para melhor realizar a sua humanização do divino.

Assim, André Capelão ilustra a onipotência do amor no quinto diálogo, no qual coloca o nobre argumentando a uma mulher da nobreza que é o deus do Amor que comanda todo o Universo, e sem ele ninguém pode realizar nada de bom na Terra e, quem não age conforme a vontade do Amor sofrerá os piores tormentos, caso contrário, será recompensado (ANDRÉ CAPELÃO, 2002, p.91⁹). Nos *Lais*, o Amor aparece como aquele que convoca seus seguidores: “O Amor fez dele um dos seus” (Equitan, v.58), “Amor lança sua mensagem,/ que a convocava para o amar” (Eliduc, vv. 304-305), contudo, os amantes recorrem constantemente ao Deus cristão nos *Lais*; Guigemar, por exemplo, “Pede a Deus que o proteja,/ que seu poder o conduza a um porto / e o defenda da morte” (Guigemar, vv. 200-203) e em outro momento,

pedia a Deus onipotente
que o fizesse morrer logo
e que não o deixasse chegar a um porto,
se ele não pudesse rever sua amiga,
que ele desejava mais que sua vida (Guigemar, vv. 624-628).

Outro trecho que devemos destacar encontra-se no *lai* de “*Yonec*”, no qual a Dama coloca que só aceitará o cavaleiro como amante com a condição que este creia em Deus:

respondeu ao cavaleiro
e disse que fará dele seu amante,
contanto que ele creia em Deus e se assim for
seu amor será possível. (Yonec, vv.141-144).

Assim sendo, o cavaleiro afirma:

Eu creio firmemente no Criador,
que nos libertou da tristeza
em que nos colocou Adão, nosso pai,
pela mordida da maçã amarga;
Ele é, será e foi sempre
vida e luz para os pecadores (Yonec, vv. 153-158).

Em alguns trechos da versão de *Tristão e Isolda* de Gottfried von Strassburg também fica evidente a confiança que Isolda depositava em Deus, que por sua vez a protegeria no momento do ordálio, costume que podia, ao mesmo tempo, libertar ou acusar uma pessoa: “Estando nesta situação, Isolda havia projetado uma argúcia confiando na

mentalidade cortesã de Deus” (GOTTFRIED VON STRASSBURG, 1982, p.298), o autor prossegue: “Isolda havia confiado sua honra e sua vida por inteiro à misericórdia de Deus. Seu coração e sua mão os ofereceu temerosa, como era próprio, à relíquia e ao juramento. A mão e o coração os encomendava à piedade divina para proteção e tutela” (GOTTFRIED VON STRASSBURG, 1982, p.300).

Percebe-se que Deus comparece ao cenário e perante Ele a humildade dos amantes; estes tornam Deus um personagem atuante, sendo aquele que julga e, ao mesmo tempo, protege e intercede em favor deles. A justiça divina contrasta com a justiça humana, apresentada como limitada diante das questões do amor (CARVALHO, 2003).

Assim, além do deus do Amor, os amantes depositavam confiança no Deus cristão, existindo uma mistura do sagrado e do profano que engendra um “Deus cortesão” ou, até mesmo, uma fusão de ambos: “Deus do Amor”. Isto se explica tanto pela mudança de percepção religiosa da época que passa a enaltecer o Deus Filho, humilhado, piedoso em detrimento do Deus Pai, rígido, exigente, quanto pelo fato do amor cortês ser colocado como um sentimento divinizado, enaltificado espiritualmente, e não simplesmente um amor carnal. É composto, sobretudo de afeto e não só de desejo (CARVALHO, 2005): “Ele se deitou ao lado dela no leito;/ mas ele não quis tocá-la/ nem abraçá-la nem beijá-la” (Yonec, vv.170-173).

Como Tristão e Isolda, os amantes nos *Lais* não se sentem culpados diante de Deus que, acreditam, os entendem e os ajudam, já que ninguém é responsável pela força misteriosa e devastadora que esse sentimento comporta e que, Maria de França furta-se, muitas vezes, dizer que é alegre:

Amor é uma chaga dentro do coração
que nunca aparece por fora;
é um mal que dura muito
porque vem da natureza (Guigemar, vv. 483-486).

O amor fez dele um dos seus.
Atirou contra ele uma flecha,
que muito grande ferimento o fez:
fixando-se em seu coração (Equitan, vv.58-61).

Os outros há muito que estão mortos
e com sua vida esgotaram
a grande pena que sofriam
pelo amor que vos tinham (O infortunado, vv.211-214).

A metáfora da flecha que, lançada ao coração, causa grande ferimento nos amantes e os fazem queimar no fogo do amor, aparece de maneira latente nos *Lais*, assim como em grande parte dos escritos da literatura cortês – incluindo o *Tratado do Amor Cortês*. No entanto, este tema nos remete à Antiguidade. No séc. V a.C. “Eurípides introduz o arco e a flecha com que *Eros* fere os corações quando não os incendeia com tochas, como se pode ver em outras representações” (LÉVY, 1998, p.321).

Encontramos neste ponto a primeira contradição do amor cortês que, apesar de ser considerado fonte de todo bem, lança aquele que ama rumo ao sofrimento e até a morte. Segundo Barros (2002) a relação entre o amor e a morte é um dos paradoxos mais intrigantes do amor cortês, que tem ocasionado interpretações que, em certos casos, parecem afirmar reflexões feitas pela psicanálise no sentido de entender a especial relação que o erotismo e a morte parecem reter entre si. Além disto, segundo o mesmo autor, a morte como solução final ao amor extremado,

[...] também aproxima o amor cortês de outros sistemas de entrega de si, como o Amor Místico que em última instância aspira a uma fusão com o Criador ou a um mergulho no reino indiferenciado onde os sofrimentos da vida mundana já não mais existem. A Morte, em todos estes casos, é o caminho possível para superar definitivamente os limites que aprisionam o homem, e que no caso do Amor Cortês impedem ao amante a interação definitiva com a amada (BARROS, 2002, p.21).

Desta maneira, tanto Maria de França quanto André Capelão e Gottfried von Strassburg colocam que aquele que ama se expõe à morte que, em todo caso, é desejada quando a posse do outro é negada, posto que a ausência do outro é um castigo, uma espécie de suicídio voluntário e, na linha que estamos percorrendo da intercessão do sagrado e do profano, essa ausência do outro parece simular a perda do paraíso, devido à tristeza na qual o amante emerge e a ausência total de prazer, alegria e consolo:

depois disse-lhe: ‘Belo, doce amigo,
meu coração me diz que vos perco;
seremos vistos e descobertos.
Se você morre, eu quero morrer’ (Guigemar, vv.546-549).

‘Por Deus’, disse ele, ‘minha doce amiga,
permita um pouco que eu vos diga:

“você é minha vida e minha morte,
em vós está todo meu consolo” (Eliduc, vv.669-672).

“Com você”, disse ela, “levai-me,
já que ficar não quereis!
Se não, eu me matarei,
jamais nem alegria nem bem terei” (Eliduc, vv. 679-682).

E, no *Tratado do Amor Cortês*, no sexto diálogo, por exemplo, um grande senhor diz a uma plebeia: “É a esperança de ser amado por vós que me mantém vivo, e, se perder essa esperança, só me restará a morte” (ANDRÉ CAPELÃO, 2002, p.102). Nada de surpreendente, já que “morrer de amor” é um lugar-comum, um clichê literário. Entretanto, o autor utiliza este tema como um dos motivos para a condenação do amor:

[...] 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. Que bem poderíamos encontrar na ofensa ao esposo celeste e ao próximo, sabendo-se que aqueles que assim agem expõem-se ao risco de morrer e são atormentados por torturas ininterruptas? (ANDRÉ CAPELÃO, 2002, p.142).

Será então que o amor deve dirigir-se somente a Deus? Como coloca Duby, certas razões imperiosas deveriam levar-nos a falar do amor a Deus, visto que:

[...] se na evolução da cultura européia existe uma inflexão, eu diria mesmo uma curva, e decisiva, no que diz respeito à idéia que os homens fizeram do sentimento que chamamos amor, é nos textos dos pensadores da Igreja que nós, os historiadores, podemos discerni-la em primeiro lugar (DUBY, 1989, p.28).

Desta maneira, por meio dos escritos deste autor, retomaremos sumariamente algumas reflexões feitas por importantes membros da Igreja, começando com o polêmico Pedro Abelardo (1079-1142), condenado duas vezes por heresia, respectivamente em 1121, no Concílio de Soissons, e em 1140, no Concílio de Sens, sendo proibido pelo papa tanto de escrever como de ensinar.

Na sua introdução à *Teologia*, retomando Cícero, para quem a amizade (*amicitia*) é vontade, a do bem do amigo, Abelardo define o amor como “uma vontade boa em relação ao outro, e por ele, que nos faz desejar que se conduza bem, e isto só o desejamos antes por

causa dele do que por nossa causa” e, comentando a Epístola de Paulo aos Romanos, afirma: “Não se pode falar de amor a Deus se se ama para si, não por ele, e se pomos em nós, não nele, o fim de nossa intenção” (apud DUBY, 2001, p. 124-125).

Dentre seus críticos estavam Bernardo de Claraval (1090-1154), Guilherme de Saint-Thierry (1085-1148) e Hugo de Saint-Victor (1096-1141). Os clérigos da abadia de Saint-Victor apresentavam aos alunos as vias agostinianas da contemplação e, sem condenar expressamente o instrumento dialético, afirmavam que se pela razão podemos aproximar-nos de Deus, somente pelo impulso do amor chegaremos ao grau supremo de conhecimento, à plenitude da iluminação. Assim, Hugo de Saint-Victor, como Santo Agostinho e como Suger – cujo pensamento devia muito aos ensinamentos dos mestres de Chartres que, com suas concepções de inspiração platônica, convidavam mais às efusões do coração do que às reflexões lógicas -, coloca que a alma descobrirá que cada imagem sensível é “sacramento” das coisas invisíveis quando se tiver libertado do seu invólucro corporal, por meio de uma progressiva ascensão espiritual. Cister retoma sua doutrina e, juntamente com a Escola de Saint-Victor, durante o século XII, torna-se o principal centro de misticismo (DUBY, 1979; LOYN, 1997).

Também de ascensão espiritual fala Guilherme de Saint-Thierry ao celebrar o amor mediador. Seu pensamento foi enriquecido e consolidado pela leitura do tratado *Da Amizade*, de Cícero, e da obra *Arte de amar*, de Ovídio, isto é, afirma Duby (1979, p. 124), “os mesmos textos que usavam então os clérigos das escolas do Loire e os trovadores com quem se cruzavam nas cortes principescas, para afinar a teoria duma outra eleição amorosa, esta profana: o amor cortês”.

Assim, do mesmo modo que o cavaleiro é levado, por meio de façanhas e pela sublimação do desejo, a conquistar pouco a pouco o amor da dama, Guilherme de Saint-Thierry

[...] leva os seus discípulos místicos por uma procissão por graus que do corpo, sede da vida animal, se eleva à alma, sede da razão, depois ao espírito que os coroa, sede do êxtase amoroso. Pelo fogo do amor, verdadeira inteligência de Deus, “a alma passa do mundo das sombras e das figuras para a luz do pleno meio-dia, na luz da graça e da verdade” (DUBY, 1979, p. 124-125).

Bernardo de Claraval, abade cisterciense considerado o grande defensor do pensamento ortodoxo no Ocidente, partidário desta concepção, descreve, em 1126, no seu tratado teológico *Do amor por Deus*, a progressiva sublimação do desejo. Primeiramente, o homem estima a si próprio, tendo o apetite se originado do mais profundo do carnal. Subindo um degrau, o homem passa a amar a Deus, mas, a princípio, de modo egoísta, “para si próprio”. Amar Deus por Deus é a etapa seguinte que se mostra decisiva para que, o homem, elevando-se mais, alcance a etapa final, na qual o homem esquece-se totalmente e une-se ao objeto de seu desejo. Neste momento, o homem ascende ao amor “verdadeiro”, ao amor “puro”, o qual, sem causa e distante de toda cobiça, não espera recompensa (DUBY, 2001, p.125).

Percebe-se que, para estes homens, inspirados no modelo ciceroniano de amizade, o amor é “um impulso voluntário para fora de si, esquecido de si, desinteressado, e conduzindo, por uma evolução, uma depuração gradativa, até a fusão no outro” (DUBY, 1989, p.28).

Bernardo de Claraval, inspirado por Santo Agostinho, leva esta concepção de amor místico ao mais sublime desenvolvimento na sua sequência de sermões construídos sobre o *Cântico dos Cânticos* que, louva o amor conjugal, a febre amorosa e até mesmo o amor físico. O cisterciense, sem atenuar em nada o ardor que inflama este canto, ao contrário, intensificando sua carga erótica, procura exacerbar o desejo até que ele se esvaia no prazer das bodas.

Interessante notar que durante o século XII, o *Cântico dos Cânticos* foi mais frequentemente comentado, sendo o livro do Antigo Testamento que teve maior sucesso, uma vez que, no século XI, tinha sido o Apocalipse. Este fato denota tanto o maior interesse pela relação amorosa entre os intelectuais quanto, segundo Le Goff (2003, p.66), “uma certa transformação de estado de espírito, relacionado ao desenvolvimento do ideal cortês”. Este sucesso do *Cântico* evidentemente afligiu a Igreja, preocupada com as proposições perigosas do texto, levando teólogos ortodoxos, a exemplo de Bernardo de Claraval, a se defenderem criando uma interpretação alegórica, tomando dos escritos sua linguagem figurada.

Estas colocações apresentadas devem ser inseridas no contexto do “Renascimento do século XII” que acarretou uma série de mudanças na Europa Ocidental. Os comentários

dos autores latinos ganhavam cada vez mais espaço e, a aproximação cada vez maior com os modelos antigos comunicava uma concepção distinta do homem, de suas relações com o sobrenatural e com a natureza. No interior do cristianismo também houve mudanças. O Novo Testamento passou a ser lido mais atentamente, os teólogos, os moralistas, formulando uma doutrina da penitência, ou seja, da responsabilidade, inclinavam-se a admitir que

[...] a carne conta tanto quanto o espírito no ser humano [...] e os espetáculo do progresso material incitava a pensar que a marcha do tempo não leva inexoravelmente todas as coisas a se corromperem, que o homem é capaz de elevar-se de degrau em degrau para a melhor, e que no curso de sua ascensão a parte de carne que existe nele pode ser, também ela, engrandecida pela alegria. (DUBY, 2001, p.123-124).

Assim, houve uma tentativa dos teólogos de conduzir esta ideia de ascensão do homem em direção ao misticismo¹⁰, ao amor a Deus, o Criador. Entretanto, responsáveis pela conduta dos leigos, estes homens não poderiam privar-se de falar do amor de uma criatura por outra criatura.

Na via aberta por Bernardo de Claraval, os monges cistercienses, principalmente, foram estimulados a pensar sobre a faculdade de amor no homem, formulando novas interpretações e uma nova admissão do sentimento de amor ao próximo. Segundo Pereira (2006), surge então no cristianismo o dilema de saber como amar o próximo mas, particularmente, como amar um dos seus próximos, sem infringir o mandamento da Caridade - *caritas*, compreendido como amor universal.

Os teólogos, adotando agora uma postura moralista, propunham, no que denominamos amor, distinguir quatro categorias radicalmente diferentes (DUBY, 2001)¹¹. Partindo das três categorias que, segundo eles, estão relacionadas diretamente ao sentimento amoroso, situa-se no mais alto grau o *amor puro* de Bernardo de Claraval, ou seja, o amor verdadeiro dirigido a Deus. Em seguida, está a *amizade amorosa*,

[...] o amor entre os machos, fortalecido pelos valores de fidelidade e de serviço extraídos da moral de vassalagem, que a ordem e a paz supostamente repousam, e foi a ele que os moralistas naturalmente remeteram o fervor novo de que o pensamento dos teólogos impregnara a palavra amor (DUBY, 2001, p. 128).¹²

Na terceira categoria está a *dilectio*, a “afeição sensata, comedida, morna”, adequada entre os esposos. À parte destas deveria ser colocada a *fornicação*, tida como um “simples alívio físico”, contudo um grave pecado se realizado com uma religiosa ou dentro do quadro conjugal.

Em contraste com o fervor utilizado na descrição do “amor puro” e da “amizade amorosa”, está a reserva ao se falar do sentimento conjugal proposto. Diferente da amizade amorosa, a união dos cônjuges não deve ocorrer num quadro de paridade. Por mais que a Igreja permitisse à mulher exprimir publicamente sua vontade no momento da união, possibilitando por um único instante a igualdade entre os esposais, em conformidade com as relações de poder vigentes nesta sociedade marcadamente misógina, seus ensinamentos morais estabeleciam que a relação entre esposos não deveria ser de amizade e pressupor a igualdade de direitos. Num bom casamento, o homem comandava e a mulher obedecia incondicionalmente, de acordo com a frase do Novo Testamento (OPITZ, 1990, p.366):

Sejam submissos uns aos outros no temor a Cristo. Mulheres, sejam submissas a seus maridos, como ao Senhor. De fato, o marido é a cabeça da sua esposa, assim como Cristo, salvador do Corpo, é a cabeça da Igreja. E assim como a Igreja está submissa a Cristo, assim também as mulheres sejam submissas em tudo a seus maridos (Efésios, 5:21-24).

Também diferente do amor puro descrito por São Bernardo, a relação entre os casais devia predispor obrigações e constrangimentos e não uma entrega total de si na gratuidade era a continência que devia prevalecer. Os esposos devem pagar sua dívida - *debitum*, entretanto, de maneira fria, já que no gozo jaz a falta.

Apesar de proclamar o celibato – introduzido, sob Gregório VII (século XI), ao clero -, a Igreja sabia da necessidade de relações sexuais para a procriação e, devido a isto, aceitava-as dentro do quadro conjugal, exclusivamente para a reprodução. Logo, para disciplinar a sexualidade e comedir os arroubos sexuais dos homens e das mulheres, para uni-los de forma a constituírem uma família segundo os mandamentos cristãos, esta instituição difunde a prática do casamento que, no século XII, torna-se um dos sete sacramentos, tendo que ser indissolúvel, exogâmico e monogâmico - numerosos trechos do Antigo Testamento proíbem veementemente o adultério, a título de exemplo Êxodo 20:14,

as mesmas proscricões são renovadas no Novo Testamento, como por exemplo Mateus 19:18.

Ora, exigindo dos leigos a união exogâmica, a Igreja proibia o incesto que, por sua vez, ganhou uma definição extremamente ampla, chegando ao sétimo grau nas relações de consanguinidade – reduzido para quarto grau, em 1215, no quarto Concílio de Latrão, devido às pressões desta sociedade baseada em um sistema cognático tradicional – e ao quarto grau canônico nas relações de afinidade (BARTHÉLEMY, 1990). Logo, proclamando o casamento indissolúvel, a própria Igreja concedia um subterfúgio para rompê-las, como o comprova o casamento de Eleonora de Aquitânia com Luís VI que, por motivos de consanguinidade, foi dissolvido. Pouco tempo depois Eleonora casava-se com Henrique Plantageneta, “que tinha para com ela o mesmo grau de parentesco que o antigo marido” (HEER, 1968, p.170). Dito isto, percebemos que não era a preocupação religiosa a razão da separação.

Mas, preocupada com a indissolubilidade das uniões, já que por volta de 1100 começa haver uma crise no casamento aristocrático, fato percebido pela frequência das separações (BARTHÉLEMY, 1990), a Igreja, em meados do século XII, procurou implantar na alta aristocracia a ideia que o vínculo conjugal deveria ocorrer por consentimento mútuo, mas havia questões sociais, políticas e econômicas que impossibilitavam a realização deste ideal.

Entretanto, mesmo afirmando o princípio do livre consentimento com o objetivo de manter a estabilidade da célula conjugal, a Igreja não via o amor conjugal nem como causa do casamento nem como justificativa para seu rompimento, já que concediam a este uma importância extremamente reduzida: “filhos comuns e fidelidade conjugal constituíam o essencial do sacramento do matrimônio” (OPITZ, 1990, p.375), ideia presente em Santo Agostinho.

Mas convinha que existisse um acordo dos sentimentos entre os esposos, mas este deveria permanecer no nível da afeição e não do amor apaixonado que a tudo perturba. A ordem social apoia-se no casamento que, desta maneira, pressupõem seriedade e comprometimento. Seria inadequado fixar suas raízes nos terrenos arenosos do amor-paixão, como o define André Capelão no início do seu tratado.

Além disso, influenciados pelos Padres da Igreja, no caso São Jerônimo (341-420), os moralistas, destacando-se Alain de Lille (1128–1202), advertiam os esposos que amar-se muito ardentemente no casamento é adultério, ideia presente também no tratado de André Capelão. Como já colocamos, o casal tinha por obrigação quitar sua dívida, mas de uma maneira que a procriação fosse almejada e não o prazer, pois como afirma São Paulo aos Coríntios (I 6:18-19): o seu corpo é o templo do Espírito Santo, sendo assim, fuja da fornicção, pois qualquer outro pecado que o homem venha a cometer é exterior ao seu corpo mas, o luxurioso, peca contra seu próprio corpo.

Entretanto, segundo Le Goff (1993), na Idade Média Central, ocorre um mapeamento geográfico do além com a invenção do purgatório, que se situando entre o paraíso e o inferno, torna-se um lugar da esperança. Dentre os que o purgatório podia salvar estavam os fornicadores. Assim, houve uma salvação da sexualidade, não incluindo aqui as práticas ilícitas, como a homossexualidade (LE GOFF, 2003). Logo, apesar desta moral cristã de procedência monástica reprimir sobremaneira a sexualidade, percebemos que o próprio cristianismo, de certo modo, recuperou-a por meio deste lugar que possibilitava os pecadores fugirem do inferno. Isso poderia nos levar a pensar que os amantes cortesês não estavam de todo condenados, mas, como veremos, o amor cortês não era fornicção, como também não era apenas uma afeição morna, é no espaço destas que iremos encontra-lo.

O amor colocado em cena por Maria de França parece reunir as quatro categorias amorosas propostas pelos teólogos: mística, destacada no *lai* de “*Eliduc*”, amical, afetiva e sexual. A amizade, a fidelidade e a afeição total entre os amantes não excluem as dimensões sexuais, mesmo se não encontramos vestígios da sua realização. Como observa Flori (1992), no *lai* de “*Eliduc*”, ainda que a autora tenha a intenção de sublinhar a moderação de Eliduc ao furta-se de prazeres sexuais com a filha do rei, o desejo de ambos não é menos efetivo e, a donzela exprime suas intenções sobre este plano: “Se de bom amor me quiser amar/ e seu corpo assegurar,/ eu farei tudo que lhe agradar” (*Eliduc* vv. 343-345).

Fundindo todas essas dimensões amorosas, a concepção de amor da autora apresenta traços subversivos. Diferente dos moralistas eclesiásticos, Maria de França defende a importância essencial do amor entre as criaturas de sexo oposto, em seus aspectos sentimentais, sexuais e, também, espirituais. Para Maria de França, o amor iguala o homem e a mulher, independente de seu lugar social, e propicia uma felicidade terrena,

buscada por meio de uma união que não visa a procriação. Esta união pode ocorrer tanto dentro como fora do casamento, apresentado nos *Lais* como uma convenção social sem significação moral. Dito isto, percebemos que, de maneira ousada, os valores enaltecidos por Maria de França nos *Lais* opõem-se aos propostos, ou melhor, impostos pela ideologia eclesiástica.

Considerações finais

Na Idade Média Central, em especial no século XII, houve uma vasta produção literária, enquadrada no que chamamos de “Renascimento cultural”. As obras em língua vulgar, a exemplo dos *Lais* e de *Tristán e Isolda*, compostas pelo setor laico da sociedade feudal, constituem documentos históricos relevantes para o pesquisador da época medieval. Paralela às obras eclesiásticas, porém com uma vertente diferente, apresentam-nos, muitas vezes, uma imagem mais clara do período. Sendo assim, procuramos neste artigo oferecer um breve panorama sobre o amor, tal como era proposto pelos eclesiásticos e tal como era colocado pela literatura. Logo, iniciamos discorrendo sobre a corte, lugar no qual o sagrado e o profano coexistiam de maneira singular.

Como podemos verificar na obra *Tratado do amor cortês* de André Capelão, muitos clérigos escreviam com clareza obras mundanas, visto que, no medievo, o profano emerge no sagrado, de uma forma ou de outra. E, esse amor descoberto, inventado, ou se preferir, revelado pelos trovadores medievais era, utilizando as palavras de Mongelli¹³, “um amor profano em tempos de amor divino”. Profano no sentido de não ser dirigido a Deus, porém não sendo apenas carnal, como bem o demonstrou Maria de França e Gottfried von Strassburg.

Fontes Impressas

ANDRÉ CAPELÃO. *Tratado do Amor cortês*. Introdução, tradução do latim e notas de Claude Buridant, tradução de Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
BIBLIA VULGATA. Ed. de A. Colunga e L. Turrado. Madrid: BAC, 1985.
MARIE DE FRANCE. *Lais*. Traduits, présentés et annotés par Laurence Harf-Lancner. Texte édité par Karl Warnke. Paris: Le Livre de Poche, 1990.

GOTTFRIED VON STRASSBURG. *Tristán e Isolda*. Edición preparada por Bernd Dietz. Madrid: Editora Nacional, 1982.

Referências Bibliográficas

- BARROS, José D'Assunção. *O amor cortês*. Rio de Janeiro: Celta, 2002.
- BARTHÉLEMY, Dominique. Parentesco. In: ARIÉS, P. ; DUBY, G. (Dir) *História da vida privada: da Europa Feudal à Renascença*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990, v.2, p. 96-161.
- CARVALHO, Ligia Cristina. O emergir da idéia de amor. In: ANDRADE FILHO, Ruy de Oliveira (Org) *Relações de Poder, Educação e Cultura na Antigüidade e Idade Média*. Santana do Parnaíba: Solis, 2005, p. 525-528.
- CARVALHO, Yone de. *Para ler um Roman Medieval: as chaves de leitura do Tristan de Béroul*. 2003. Dissertação (Mestrado em História) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2003.
- COHN, Norman. *Na senda do Milênio: milenaristas revolucionários e anarquistas místicos da Idade Média*. Lisboa: Editorial Presença, 1980?.
- CURTIUS, Ernst Robert. *Literatura europeia e Idade Média Latina*. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, 1957.
- DUBY, Georges. *Eva e os padres – Damas do século XII*. São Paulo: Cia das Letras, 2001.
- _____. *Idade Média, Idade dos Homens: Do amor e outros ensaios*. Trad. Jônatas Batista Neto. São Paulo: Cia. Das Letras, 1989.
- _____. *O Tempo das Catedrais: a arte e a sociedade 980-1420*. Trad. José Saramago. Lisboa: Editora Estampa, 1979.
- FERNANDES, Raúl César Gouveia. Amor e Cortesia na Literatura Medieval. *NOTANDUM 7*. Disponível em <<http://www.hottopos.com/notand7/raul.htm>>. Acesso em: 16 ago. 2007.
- FLORI, Jean. Amour e société aristocratique au XIIIe siècle. L'exemple des lais de Marie de France. *Le moyen age*, n.1, p.17-34, 1992.
- FRANCO JR, Hilário. Tratado de Amor Cortês, escrito por um religioso do século XII, define de modo rigoroso as regras para o amor nobre e elevado. *Folha de São Paulo*, São Paulo, 20 de ago. 2000. Mais São Paulo, p. 26.
- GUENÉE, Bernard. Corte. In: LE GOFF, Jacques.; SCHIMITT, Jean-Claude. (Coord). *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. Bauru: EDUSC; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2002. v.1, p. 269 -280.
- HAUSER, Arnold. *História social da literatura e da arte*. v.1. São Paulo: Mestre Jou, 1972.
- HEER, Friedrich. *O mundo medieval*. São Paulo: Ed Arcádia Limitada, 1968.
- HUGHES, Diane Owen. O. As modas femininas e o seu controlo. In: DUBY, Georges; PERROT, Michelle. (Dir). *História das mulheres no Ocidente: A Idade Média*. v.2. Porto: Edições Afrontamento, 1990, p. 185 – 213.
- LE GOFF, Jacques. Cena 3. A Idade Média: E a carne se torna pecado... In: SIMONET, Dominique et al. *A mais bela história do amor: do primeiro casamento na pré-história à revolução sexual do século XXI*. Trad. Rejane Janowitz. Rio de Janeiro: Difel, 2003, p. 55-69.
- LE GOFF, Jacques. *O Nascimento do Purgatório*. Lisboa: Estampa, 1993.
- _____. *A Civilização do Ocidente Medieval*. Lisboa: Editorial Estampa, 1983.

LÉVY, Ann-Deborah. Eros. In: BRUNE, Pierre (Org) *Dicionário de mitos literários*. Trad. Carlos Sussekind et al; prefácio à edição brasileira Nicolau Sevckenko. 2 ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1998, p. 319-324.

LOYN, Henry. R. (Org) *Dicionário da Idade Média*. Trad. Álvaro Cabral, revisão técnica Hilário Franco Júnior. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1997.

OPITZ, Claudia. O “lugar das mulheres”: casamento e família, p. 366. In: DUBY, G; PERROT, M. (Dir) *História das mulheres no Ocidente: A Idade Média*. Lisboa: Afrontamento, 1990.

PEREIRA, Ana Paula Lopes. Deus amicitia est: o conceito de caridade e de amizade espiritual em Aelred de Rievaulx (1110-1167). SEMANA DE ESTUDOS MEDIEVAIS DO PROGRAMA DE ESTUDOS MEDIEVAIS DA UFRJ, 6, 2005, Rio de Janeiro. *Atas...* Rio de Janeiro: Programa de Estudos Medievais, 2006, p. 269-276.

RÉGNIER-BOHLER, Danielle. Amor Cortesão. In: LE GOFF, Jacques.; SCHIMITT, Jean-Claude. (Coord) *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. 2v. Bauru: EDUSC; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2002, v.1, p.47-56.

SCHOEPFLIN, Maurizio. *O amor segundo os filósofos*. Trad. Antonio Angonese. Bauru: EDUSC, 2004.

Notas

¹ Utilizamos neste artigo as edições: ANDRÉ CAPELÃO, 2002; MARIE DE FRANCE. *Lais*. Traduits, présentés et annotés par Laurence Harf-Lancner. Texte édité par Karl Warnke. Paris: Le Livre de Poche, 1990. GOTTFRIED VON STRASSBURG. *Tristán e Isolda*. Edición preparada por Bernd Dietz. Madrid: Editora Nacional, 1982. Os trechos da obra *Tristán e Isolda* de Gottfried von Strassburg e dos *Lais* de Marie de France citados em língua portuguesa, neste trabalho, são traduções nossas.

² A França encontrava-se dividida, em termos culturais, em Norte e Sul, separadas principalmente por uma linguagem distinta, respectivamente *langue d’oil* e *langue d’oc*. “*Troubadour*, ‘trovador’, é o poeta lírico que vivia nas cortes do Sul da França, *trouvère* seu correspondente do Norte, que não tem em português um vocábulo específico para designá-lo. (N.T.)” (RÉGNIER-BOHLER, 2002, Nota 2).

³ Fernandes (2007) refuta a ideia que Gaston Paris foi o criador do conceito ao afirmar que o trovador Peire d’Alvernh já empregava a expressão “*cortez amors*” em seus poemas.

⁴ Vale colocar que a propagação da moda foi estimulada tanto pela melhora da comunicação quanto pelas transformações econômicas dos séculos XI e XII que tornaram os bens de luxo mais disponíveis. Assim a invenção e adoção de certas modas pelos homens foram alvo de críticas dos cronistas monásticos do século XII que “encontravam sinais de declínio moral não nas roupas alongadas e justas das mulheres, mas antes nos laços apertados e nas caudas exageradas dos homens, cujas cabeleiras caídas e andar afetado completavam uma ameaça travestida aos modelos de um passado marcial” e, só no século seguinte o olhar destes moralistas vira-se para as mulheres e para seu interesse pela moda, ainda que, prescrições de como se vestir permeiem a literatura didática e pastoral desde os finais do século XII. Interessante o fato da crítica aos homens por adotarem a moda feminas ter cedido espaço à crítica das mulheres por usarem vestuário masculino (HUGHES, 1990, p.186-187).

⁵ Em sua investigação, na França de língua d’oil, Duby (2001) observa que os criadores da literatura cortês foram homens de Igreja que, além de responsáveis pelos serviços divinos, ajudaram na edificação da cultura de corte. O autor ainda acrescenta que foi através dos clérigos domésticos que as cortes principescas tiveram acesso às descobertas, no domínio da afetividade, que os doutores faziam em Clairvaux, em Chartes, em Paris, nos mosteiros, nas comunidades de cônegos regulares, no claustro das catedrais.

⁶ A suposta incongruência da obra de André Capelão foi objeto de várias interpretações distintas, mas foi a tese de Zumthor (1943) que relacionou a organização do *Tratado* que, a primeira vista, surge como incoerente, com a questão da heresia. Este autor, tomando por base a situação pessoal de André Capelão, coloca que este teria percebido os excessos que conduziria sua teoria do amor a um estatuto de heresia: “Como sacerdote, André Capelão sentia o perigo que constituía tal doutrina. Mas, enleado em seus princípios

– e também porque, segundo toda probabilidade, ele só estava codificando o que era uma situação de fato no meio em que vivia -, ele só podia escapar assumindo um papel duplo e contraditório: donde o ‘*De Reprobatione Amoris*’ após os dois primeiros livros da obra”. (ZUMTHOR apud BURIDANT, C. Introdução, p.LXIX- LXX. In: ANDRÉ CAPELÃO, 2002, p. LXIX-LXX). Contudo, mesmo usando esta artimanha, André Capelão teve sua obra condenada como heresia por um decreto do bispo Estevão Tempier, que incrimina todas as obras que amparem a existência de duas verdades, uma segundo a filosofia e uma segundo a fé. No *Tratado* há, de fato, uma moral da natureza e uma moral cristã que o autor parece defender como verdadeiras ao mesmo tempo. (BURIDANT, C. Introdução. Nota 178. In: ANDRÉ CAPELÃO. *Op. Cit.* p. IX-LXXVII)

⁷ A *Teogonia* de Hesíodo (séc VII a. C.) é o primeiro texto grego em que o deus aparece, já que Homero não o menciona enquanto divindade do amor. Vale destacar também que “Eros é uma das divindades mais literárias do panteão grego. Os pintores, sem dúvida, muito contribuíram para transmitir-nos sua representação, mas ela é elaborada, sobretudo, pelos poetas. Essa representação mostra uma singular duplicidade: na verdade, a imagem que nos é familiar do jovem deus do amor sucedeu a um aspecto mais antigo, que em conformidade com o sentido do substantivo *eros* representa a força abstrata do *desejo*: tal é o Eros primordial evocado em certos mitos da criação do mundo” (LÉVY, 1998, p. 319).

⁸ *Agape* era o termo utilizado pelos gregos para designar amor divino. Pela ausência de um termo latino que o substituisse, utilizou-se então *caritas*.

⁹ Conforme a nota 56 presente nesta página, já em Ovídio, Fedra diz a Hipólito: *Quidquid Amor iussit, non est contemnere tutum* (“Não é seguro desdenhar o que o amor ordena”). Vale também aduzir a autoridade de Virgílio: *Omnia vincit amor; et nos cedamus amori* (“Amor tudo vence; e nós devemos ceder ao Amor”) (apud CURTIUS, 1957, p.174)

¹⁰ Referimo-nos aqui ao misticismo ortodoxo. Entretanto reconhecemos a existência de várias vertentes místicas na Idade Média, ver, por exemplo, a doutrina do anarquismo místico em Cohn ([1980?], p. 146- 153).

¹¹ É evidente, que entre os clérigos, havia os mais radicais, a exemplo do cluniacense Bernardo de Morlas que, por volta de 1140, compôs seu expressivo poema *De contemptu mundi* (“Do desprezo do mundo”). Seu espírito monástico percebe com grande aflição a “depravação da época” e, nesse sentido, amaldiçoa o amor e a mulher (CURTIUS, 1957, p. 170).

¹² Sobre a questão da amizade, foi criado no século XII o conceito monástico de amizade espiritual, presente nos tratados de Aelred de Rievaulx (1110-1167): o *Speculum Caritatis* e o *De Spirituali Amicitia*. Vale destacar que, este autor, integra a amizade no plano do divino e no esquema da salvação e, ao refletir sobre a excelência da amizade no seio da vida comunitária cisterciense, abre o caminho para a difusão do conceito de amizade espiritual para além do quadro monástico (PEREIRA, 2006).

¹³ Na conferência “Amor profano em tempos de amor divino: burlando interdições” apresentada no II Ciclo Internacional de Estudos Antigos e Medievais e VIII Ciclo de Estudos Antigos e Medievais, em Assis, em 04 de maio de 2006.

Artigo recebido em 28/10/2013. Aprovado em 30/11/2013.