

AMAR DE NOVO

Participações no Ciclo de Conferências da
'Associação de Professores de Filosofia'

O Amor na Idade Média

ORGANIZAÇÃO

MÁRIO SANTIAGO DE CARVALHO

MARISA DAS NEVES HENRIQUES



FUNDAÇÃO ENG. ANTÓNIO DE ALMEIDA

JOSÉ MARIA SILVA ROSA

A TRANSFIGURAÇÃO ESPIRITUAL DO AMOR CORTÊS EM BERNARDO DE CLARAVAL

Permitam-me começar com uma pergunta¹: Será que havia amor na Idade Média? Será que se amava nesses «tempos sombrios»? Afinal, a Idade Média não é aquele mar de trevas, com o cortejo dos seus apocalípticos horrores, as invasões, o obscurantismo e a bestialidade das procissões dos auto-flagelantes, a brutalidade, a pobreza extrema e esgazeada, a caça às bruxas, as cruzadas, a inquisição? Enfim, em três palavras: a Peste, a Fome e a Guerra?

A questão, como sublinha a reconhecida historiadora francesa Régine Pernoud, não é de toda retórica ou capciosa. Com efeito, o modo como na televisão, nos jornais e na comunicação social em geral, ainda se utiliza na actualidade o adjectivo «medieval» leva-nos a pôr seriamente a questão. Não é verdade que quando se quer rotular uma pessoa, um facto ou um processo, qualificando-o de bárbaro, atrasado, ultrapassado ou impróprio do nosso tempo... se lhe chama inocentemente «medieval»? E não é apenas o jornalista mal preparado ou o cronista faccioso que deixam escapar o motejo. São pessoas que qualquer um de nós consideraria 'cultas e bem formadas'. São igualmente os *opinion's makers* mais creditados na nossa praça. Apetece-me aplicar aqui a afirmação de Alberto Magno, no século XIII, zurzindo os seus confrades dominicanos que o acusavam de dar demasiada importância aos saberes árabes, às ciências da natureza e à filosofia: «*Bestas brutas que blasfemam*

¹ Considero que o presente *Ciclo de Conferências* da APF sobre «O amor na Idade Média», realizado em diferentes cidades do país, ainda pode situar-se na linha daquele medieval sentido de *translatio studii*, de manutenção, criação e transmissão de conhecimento, agora aplicado à mesma Idade Média, ainda que as condições sejam adversas e os destinatários directos nem sempre as saibam aproveitar. Se é verdade que já não temos hoje as Invasões dos Vândalos, de Alanos, de Suevos, de Godos, etc., não é menos verdade que sob os nossos olhos cresce hoje uma nova barbárie feita de incultura, de iliteracia, de indiferença, hordas de ignorância atrevida. Neste sentido, a Idade Média, que chegou a ser chamada «Idade das Trevas» pelos preconceitos obscuros dos homens da Luzes, bem pode ser hoje fonte de luz: não digo de um sol que cegue, mas daquele azeite mínimo que mantém a candeia acesa para o essencial, tal como as Virgens prudentes que Jesus louva nos evangelhos: Mt 25, 3. São Bernardo, *Carta* 42, 8: «*Casitas sine caritate lampas est sine oleo. Subtrahere oleum lampas non lucet. Tolle caritatem, casitas non placet.*»

aquilo que desconhecem». Com efeito, há uma ilusão ou um preconceito muito recorrentes no modo como nos referimos ao passado, pré-juízo que, no caso vertente da Idade Média, se acentua de modo peculiar. Dando um exemplo concreto: sabemos hoje que na Idade Média jamais se usou o célebre «cinto de castidade» que alguns associam, sem qualquer base de fundamentação, à dama solitária deixada no castelo pelo cavaleiro desconfiado, pelo cruzado em campanha, pelo homem de negócios. Ora, o uso do cinto de castidade está atestado, e ainda assim em casos excepcionais (pasmem-se!) apenas entre finais do século XVI e meados do século XVIII, e quase sempre com finalidade diferente daquela que os libertinos e os românticos inventaram: não para uma abstinência sexual forçada (ainda que algum marido ciumento e ignorante o possa ter imposto com esse fim), mas para segurança e protecção nas viagens, nas guerras, etc. Apesar disso, muitos de nós, herdeiros acríticos da ideologia do progresso, filha do mesmo século XVIII, e dos seus sucedâneos, pensamos que estamos no ponto alto do processo histórico, na sua crista da onda, senão mesmo no seu fim, e, olhando com comiseração para trás, para as dobras das eras perdidas na noite dos tempos, sentimos uma certa felicidade estúpida em pôr rótulos cómodos ao que nos precedeu, presumindo com isso ter compreendido. «*Bestas brutas que blasfemam...*».

É assim, por exemplo, que somos levados a pensar que o modo de compreender e de viver o amor deve ter sido sempre igual. Ou, se assim não foi, então talvez esses afectos e sentimentos não devam ser propriamente chamados «amor», mas antes qualquer outra coisa mais arcaica, talvez... «medieval»!

É verdade, temos de ser justos, que começa a emergir nos nossos dias a consciência de que é preciso fazer uma história atenta à vida privada e ao pormenor, atenta às margens daquilo que a história tradicional considerava ser «a História». Verificamos hoje a emergência progressiva de uma história do imaginário, de uma história das lágrimas, de uma história do traje, de uma história do pudor e, porque não, de uma história do amor?

Em relação a esta última, começa a haver consciência, sobretudo entre os historiadores (e entre nós deixem-me referir a obra exemplar do Professor José Mattoso) de que cada época explora, desenvolve e esgota, quiçá, inúmeras possibilidades do sentimento amoroso, nas suas expressões físicas, simbólicas, literárias, filosóficas, espirituais e religiosas e que, nesse sentido, talvez a nossa época seja profundamente pobre, até mesmo unidimensional, quando comparada com outras do passado. Com efeito, se atendermos ao modo quase exclusivamente pornográfico e sexual com que o nosso tempo se refere ao amor, não será excessivo o juízo de que, paradoxalmente, vivemos numa época de profunda penúria amorosa, medida ainda pela exuberância de «símbolos sexuais», pela venda ostensiva do *'sex appeal'* das estrelas, expressão de uma sexualidade pretensamente livre, mas afinal patológica, senão mesmo perversa, onde tudo vale, mas sempre do mesmo modo óptico e voyeur. E assim, já porque se confundiu o amor com uma forma ligeira, mais

ou menos passageira, de gosto e paixão, já porque a exposição mediática das suas contrafacções ou das suas perversões cola ao ecrã milhões de gulosos espectadores, os discursos sobre o amor, e sobretudo as suas práticas, tornaram-se hoje praticamente numa sensaborona mecânica de fluidos. Paradoxalmente, a nossa época parece desconhecer a complexidade dos sentimentos, e até os requintes do sexo e dos seus secretos prazeres e, sobretudo, as variadíssimas possibilidades existenciais do amor e dos seus encantamentos.

Sabemos, por outro lado, quão importante foi, e continua a ser, o lugar do amor na tradição filosófica, a começar logo com o *Éros* em Platão², com a *Philia* na ética de Aristóteles³, ou com o *Agapé* entre o cristianismo. E pela impossibilidade de redução de qualquer uma destas expressões às outras, imediatamente se vê a complexidade da questão amorosa, desde a sua expressão carnal e física até à mais elevada dimensão espiritual e divina. É assim, tomando consciência desta complexidade que, recentemente, já o amor-*Éros* (desejo), já o amor-*philia* (amizade), já o amor-*agapé* (caridade), veio ganhando cada vez mais cidadania filosófica⁴ em autores como Vladimir Soloviev, Jean-Luc Marion, Oliver Boulnois, Luigi Sartori, para referir apenas alguns nomes.

Todavia, não tanto como objecto de estudo, mas como uma fecunda prática espiritual, como realidade vivida e praticada, o amor sempre esteve associado às raízes profundas do pensamento ocidental. Basta ler a *História da Sexualidade* de Michel Foucault, para rapidamente nos darmos conta disso. A este propósito, o percurso e a conversão de Santo Agostinho são lugares quase míticos da nossa cultura⁵, cuja hermenêutica nem sempre teve as repercussões mais libertadoras. Todos conhecem a história do grande pecador, filho de Mónica, história que ele mesmo nas *Confissões* carrega com as tintas escuras do maniqueísmo, a fim de mais exaltar o amor de Deus: de homem perdido nas vielas nocturnas de Cartago, com uma sexualidade compulsiva e ferosa, de um apetite sexual quase insaciável, a homem convertido, tornado casto à força pela graça de Deus. Mas no rescaldo da sua conversão, e sobretudo face às polémicas contra Pelágio, talvez nem tudo nele tenha sido agraciado. Contudo, mais do que fazer aqui a interpretação do modo como Santo Agostinho conseguiu, ou não, libertar-se dos fantasmas do sexo, interessa-nos sublinhar que a espiritualidade que ele legou ao grande filão de pensamento

² Cf. ROBIN, L., *La théorie platonicienne de l'amour*, pref. de Pierre-Maxime Schuhl, Paris 1964.

³ Por exemplo, no célebre livro VIII da *Ética a Nicómaco*.

⁴ Cf. SIMMEL, G., *Pilosophie de l'amour*, Paris Rivages 1991. No que respeita a São Bernardo vide NEF, F., «*Caritas dat caritatem*». *La métaphysique de la charité dans les Sermons sur les Cantiques des Cantiques et l'ontologie de la contemplation*», in BRAGUE, R. (dir.), *Saint Bernard et la philosophie*, Paris 1993, 87-108.

⁵ LOURENÇO, E., «Santo Agostinho — Tabu do Ocidente?» *Didaskalia* 19 (1989/1), 69-79.

ocidental que ficou conhecido precisamente como «agostinismo» — e onde em parte Bernardo de Claraval se insere — mantém as marcas desse ímpeto amoroso, dessa demanda cordial e fogosa do *amor Dei*.

Aliás, a fenomenologia da espiritualidade não se tem cansado de sublinhar as profundas homologias entre a experiência da conversão e a do apaixonamento⁶. Tal como a conversão produz uma espécie de cegueira inciática (religiosa ou filosófica: v.g., Moisés no Sinai, o escravo de Platão na saída da Caverna, São Paulo na estrada de Damasco, etc.), logo seguida de submissão existencial, assim o apaixonamento produz uma cegueira semelhante — sobretudo no que diz respeito aos defeitos do amado(a), diz o povo —, a que se segue o que se poderia descrever como experiência de ser único, face aos outros, e de exílio relativamente ao resto: «*il n'y a que lui*». Neste sentido filosófico-religioso, interpretam alguns ainda a experiência de conversão e encantamento filosófico que Sócrates produzia nos jovens, espanto, embaraço ou desajeitamento decisivos na progressão do jovem para a virtude. Convém não esquecer que Platão se refere por vezes a esta situação através das metáforas da «mordidela» da tremelga ou da «picadela» do moscardo socrático, «ferida» essa que, transferida mais tarde para o domínio da paixão cortês, será cantada pela poesia trovadoresca das *cantigas de amor* sob o nome de «coita de amor».

Depois desta breve nótula introdutória, e uma vez que a questão que nos propomos abordar é *A transfiguração espiritual do amor cortês em Bernardo de Claraval*, importa que saibamos, ainda que em traços largos, em que consiste o amor cortês para, seguidamente, averiguarmos como é que Bernardo de Claraval, saído da sociedade feudal do século XII e entrando em religião, nos cistercienses de Cîteaux, vai operar, à luz do livro bíblico *Cântico dos Cânticos*, a transfiguração espiritual da simbólica cortês, transferindo para o amor a Deus e à Virgem Mãe — cavaleirescamente chamada por Bernardo de «*Nostra Domina*», «*Nossa Senhora*» — o vocabulário afectivo do amor cortês.

I. O que é o amor cortês?

O chamado amor cortês («*fin'amors*», «*amour fine*») e o cortejo das mil mesuras que o acompanham, corresponde antes de mais a uma exaltação e idealização das relações entre um homem, normalmente um cavaleiro solteiro e nobre e uma mulher de elevada condição social, por regra casada. A este propósito, vangloria-se uma das mais famosas e misteriosas «*trobairitz*» do século XII, a Condessa Beatriz de Die, «*esposa do Senhor Guillaume de Poitiers, boa e bela dama*» que «*se enamorou do Senhor Raimbaut d'Orange*,

⁶ LARDREAU, G., «Amour philosophique et amour spirituel», in *Saint Bernard et la philosophie*, 29.

e sobre ele fez muitas belas canções», num dos seus *Lais*: «*O meu valor e a minha linhagem, e mais ainda a sinceridade do meu coração hão-de socorrer-me*» para cativar o meu amado.

Do ponto de vista histórico-geográfico, o amor cortês nasce e desenvolve-se num tempo e num espaço bem determinados: na Occitânia, no sudeste de França, se bem que durante o século XII se tenha rapidamente espalhado a outras regiões da Europa, nomeadamente à Bretanha e à região galaico-portuguesa, entre outras. O universo social de onde emerge, como se disse, é também bastante preciso: o universo das damas nobres casadas e o dos cavaleiros livres, por norma deixados fora da herança paterna, que pululam nas cortes senhoriais, onde prestam *auxilium* e *consilium*. Mas se o amor cortês atravessa esta faixa não muito representativa da sociedade medieval, a mesma de onde sai o jovem Bernardo de Claraval, ele, amor cortês, do ponto de vista da sua afirmação pública, «é um facto social e um facto literário». Segundo Georges Duby, que valoriza sobremaneira os factores sociais, a génese do amor cortês estaria directamente relacionada com a estrutura social medieva, de modo particular com as linhagens nobres: senhores muito ocupados, cavaleiros desocupados, damas afectivamente disponíveis... Cito: «*Amontoados na corte do senhor [os jovens cavaleiros] esperavam que a dama deles os distinguisse com um amor sincero e desinteressado. O ideal do amor cortês, tornado comum aos grandes senhores e aos novos-ricos, constituiu assim um meio de atenuar a tensão entre os diferentes estratos da nobreza feudal. (...) Conseguiu isso graças à pressão das damas que aceitavam, apesar de tudo, amar cavaleiros de um nível social inferior ao seu. Todos tinham a sua recompensa. Ficavam satisfeitos tanto o orgulho como a dignidade das grandes damas. O amor puro (fin'amor)... celebrava a abstinência, conservando ao mesmo tempo uma coloração carnal e, por isso, agradava à alta nobreza. A exaltação, ao mesmo tempo alegre e casta, do desejo suscitado pela mulher amada tomava uma tonalidade quase mística e saciava facilmente os fantasmas dos mais modestos.*»⁷

Segundo outros autores, importa ter ainda em conta que o folclore meridional sobre a mulher, próprio da cultura árabe catalã e andaluza, bem como a moral e os costumes cavaleirescos, influenciaram profundamente a região do Midi (Languedoc / Provença) onde nasce o dito amor cortês⁸. Tem sido justamente sublinhada a influência árabe, a sua exaltação idealizante da mulher e o seu elogio do amor até uma espécie de comunhão mística entre o amante e a amada. Ibn Zaydun de Córdova tem, a este propósito, palavras imorredoiras: «*Sê ativa e eu aceitarei. Demora-te e eu serei paciente. Sê orgulhosa e eu serei*

⁷ DUBY, G. (introd.) et al., *Amor e Sexualidade no Ocidente*, trad. port. de A. P. Faria, Lisboa s.d., 108-109.

⁸ NELLI, R., *L'Erotisme des Troubadours*, Toulouse 1963.

insignificante. Foge e eu avançarei. Fala e eu te escutarei. Ordena e eu obedecerei»⁹. Este estado de alma submissa conjuga-se na perfeição com o código de honra do cavaleiro medieval e com as virtudes viris da bravura, da honra, da lealdade, da generosidade, do serviço, da discrição e da finura que encontramos, v. g., quer na célebre *Chanson de Roland*, quer depois no *Roman de la Rose*, no século XIII, onde o amor cortês atingirá uma espécie de apogeu e declínio (*dá-se a colheita da rosa...*). O ideal da *cortezia* supõe, pois, uma submissão e fidelidade incondicionais do amado relativamente à sua Dama — a suserana do seu coração — e, neste sentido, há uma clara transferência simbólica da vassalagem do Senhor para a sua Senhora: é uma forma de vassalagem de natureza afectiva que, *mutatis mutandis*, comporta os mesmos códigos precisos e exactos da vassalagem ao suserano. Por isso é normalmente a esposa do seu suserano que é o objecto dessa vassalagem, facto que não só o Senhor conhece como tacitamente permite — até porque está muitas vezes ausente, e assim tem uma certeza suplementar da fidelidade sexual da esposa —, o que vem complexificar ainda mais a natureza das relações psicológicas, entre outras, mobilizadas pelo amor cortês.

Assim, não só por ser um jogo conhecido e consentido pelos próprios senhores — embora haja exemplos de maridos extremamente ciumentos, que não toleram tal jogo, o que, afinal, ainda o torna mais intenso, pois a amada fica inacessível e, portanto, mais sublimada —, mas porque existem limites que não são quebrados, nunca deve haver adultério. Deste modo, o amor cortês bem pode funcionar ainda como uma tática com que os Senhores gerem e mantêm tensões entre os jovens cavaleiros da sua corte, ao mesmo tempo que introduzem na instituição conjugal tradicional, o casamento — do qual o século XII reitera a sacramentalidade teológica¹⁰ —, um condimento suplementar, uma espécie de torneio ou justa simbólica entre o jovem cavaleiro no vigor da sua pujança e o seu Senhor, mais velho, um *senior*, e que apesar disso mantêm todos os direitos sexuais sobre a Dama. Desta feita, nos casos em que a *cortezia* é conhecida do Senhor, a arena da disputa é definida por ele, já que ter uma esposa cortejada por outrem pode apimentar a sua própria vida sexual. O jovem cavaleiro, por seu turno, vinga-se pela sedução da esposa, roubando-lhe o coração, operando assim simbolicamente o rapto tão típico e valorizado pelo comportamento cavaleiresco. Deste modo, na possibilidade de um adultério efectivo (que raramente se verifica, mas que não é de todo impossível), como que se mantém a três essa ambiguidade do prazer de tudo o que é proibido, esse jogo de implícitos e de fascínio presente na transgressão da ordem estabelecida, deleite sempre iniquamente presente na blasfémia ou no pecado.

Pode haver, pois, pelo menos em algum amor cortês, uma ambiguidade

⁹ Apud MARROU, H.-I., *Les Troubadours*, Paris 1971, 124.

¹⁰ Como faz Hugo de São Victor, na obra sobre os sacramentos (*De sacramentis*).

muito mais radical, onde o próprio marido participa, senão por consentimento, ao menos por omissão. E excepto nos casos expressos em que a dama confessa detestar o seu marido e de só ser feliz com o seu amante — v.g., o já referido *Lai* de Beatriz de Die —, talvez seja legítimo admitir que lá bem no fundo, num plano simbólico furtivo, o amor cortês encena ainda uma das muitas metamorfoses «du ménage à trois», o clássico triângulo da intriga amorosa. Daí que o amor cortês não seja sempre o amor do «terceiro-excluído», ao contrário do que defendem alguns, sublinhando a sua génese cátera e anticonjugal, ideia que, portanto, deve ser revista.

Por outro lado, para lá daquela influência idealizante da mulher, vinda do sul árabe, um outro costume, estranho, talvez mesmo paradoxal, em relação à exaltante mística feminina, vem do norte para as cortes do Midi: é a chamada *valentinage* — que permite às esposas, durante uma noite, ter toda as liberdades que quiserem com um «valentino», isto é, com um homem escolhido à sorte, desde que seja solteiro. Assim, este costume atestado entre a nobreza medieval, se bem que não muito difundido, reflectiria ainda qualquer espécie de inversão ritual carnavalesca, peculiar do folclore matriarcal nórdico, inversão típica dos actos fundadores, de modo que se poderia ver em tal comportamento, não um ataque ao casamento como instituição sagrada, mas antes a sua refundação simbólica como *hierós gamós*, possível reminiscência de qualquer ritual de fecundidade, de prática exogâmica ou de um atavismo arcaico permissivo, mas sempre controlado, do papel da fêmea numa sociedade de machos. Ainda assim, em plena sociedade feudal, este costume é bizarro e perturbador¹¹, sendo naturalmente invectivado pela Igreja. Ele vem reconhecer à mulher, ainda que simbólica e pontualmente, um poder de decisão no perigoso domínio que lhe estava absolutamente vedado: o do sexo.

Seja como for, esta inversão mais ou menos simbólica está ligada a uma outra, típica do amor cortês, como veremos de imediato, que é o facto de este assentar numa dissimetria essencial, que não apenas social, da relação amorosa. Para lá do social, sempre importante, temos de encarar esta questão no horizonte filosófico, lógico e religioso do universo medieval, perfeito e fechado, para lhe compreender as profundas implicações, que vão desde a metafísica à ética — note-se que na *Ética Nicomaqueia* só podia haver amizade-*philia* entre iguais. O amor dissimétrico ou entre desiguais no plano social, surge assim como algo que desordena, que introduz o caos, que não é compreensível à luz da lógica racional e que, por isso, é perigoso e subversivo a um nível muito profundo. Assim, do ponto de vista filosófico, o amor por algo/ por alguém que não é do mesmo género¹², levanta uma questão premente: saber se é ou não possível haver composição de géneros diferentes,

¹¹ Cf. DUBY, G. (introd.) et alii., *ibidem*, 106.

¹² Cf. LARDREAU, G., «Amour philosophique...» 30.

problema lógico e metafísico que pode conduzir à suspeita de amor *contra naturam*, tanto mais que um amor *natural* deveria poder consumir-se e procriar, ao contrário deste — aspecto que a crítica eclesiástica sempre sublinha.

Ora, a não-reciprocidade ou a incomensurabilidade da distância entre a amada e o amante era justamente o nervo do amor cortês. A grandeza de tal amor residia no facto de pôr em relação anti-natural ordens e pólos com estatutos diferentes. É esta desordem potencial que o amor cortês introduz, ao relacionar um amante e uma amada que não são do mesmo género: entenda-se já no sentido do cruzamento de ordens sociais, já na aparente inversão do jogo masculino-feminino. De facto, no amor cortês há uma hipotética inversão dos papéis masculino e feminino, na medida em que a submissão completa do amante à amada reserva ao macho uma atitude mais passiva — *patética* que a tradição sexual oficial sempre criticou no homem —, enquanto a amada assume tacitamente um papel activo e viril, conduzindo o jogo, como se neste plano simbólico a mulher se vingasse da submissão a que se encontrava sujeita no plano social. Deste modo, o amor cortês abria uma brecha no castelo das solidariedades masculinas de natureza guerreira, sujeitando a si um homem proibido pela moral vigente. Mais ainda: afirma que a grande iniciação à vida já não é a guerra nem as provas físicas, mas antes o amor e o *pathos* da alma que ele comporta. O amor surge pois como pedagogia e iniciação a estados mais complexos de consciência, como fonte de perfeição moral e de inscrição num certo tipo de existência inacabada. Ele é a «*fons et origo bonorum*», afirma sinteticamente André, o Capelão. Para isso, a conquista deve ser sempre difícil, graduada, esforçada, pois uma «conquista fácil desvaloriza o amor». Esta tónica subversiva do amor cortês e trovadoresco, e sobretudo das 'trobairitz', do ponto de vista da ordem social, tem vindo a ser muito sublinhada pelos historiadores, no âmbito de uma *História de Costumes e de Mentalidades*, como um momento na história da emancipação feminina, mas sempre dentro dos limites que uma sociedade de homens consente. Com efeito, *le gai savoir, a gaia ciência*, entre outros sentidos, também pode significar o 'canto do galo', isto é, um 'canto dos machos'.

Amor fiel e desinteressado, portanto, o amor cortês nada pede em troca, e, havendo um tal abismo, para o cavaleiro já é suficiente recompensa poder amar a Dama à distância. Mas, o amante pode ser também, e é muitas vezes, um fiel servidor que priva na intimidade com a sua *Senhor (Mi Dom)*, sem nunca exigir algo mais do que o reconhecimento e o apreço, ainda que «esse algo» mais possa vir-lhe a ser concedido. Efectivamente, neste subtil jogo simbólico, um momento importante e quase mágico era quando ao amante era concedida a graça de poder contemplar uma parte do corpo nu da sua amada, vê-la de costas a despir-se, espreitá-la no banho... Esta contemplação consentida pela Dama envolve um jogo emocional muito intenso, onde, como no xadrez, um e outro sabem muito bem o papel e o valor relativo que cada um desempenha — Dama e cavalo —, sabendo que a sua transgressão pode implicar o fim da relação.

Depois deste primeiro grau de intimidade, do qual pode ficar um troféu para recordação nas horas *soedosas* — v.g., um lenço bordado com um motivo secreto, ainda com o cheiro da amada¹³ — era comum passar-se à troca do casto beijo, limiar de onde normalmente não se passava. Mas pelo meio, entre a visão e o beijo, podia haver um rol muito extenso e minucioso de sinais e de carícias: olhares significativos, roçar-se na passagem, aperto de mãos, toque de pés... Alguns dos pretendentes eram chamados os «fenhadores» porque apenas viam e suspiravam (*visus*, contemplação: 1º grau), outros já se lhe podiam dirigir suplicando, mas sempre em atitude de paciente humildade: são os «precoadores» (*colloquium*: 2º grau). Aos namorados ou «entendedores» já eram concedidos mais privilégios (*contactus*: 3º grau). Mas as liberdades cortesias podiam ir bastante mais longe, até mesmo à «prova» (o «*asag*»), concedida aos chamados «drudos» (isto é, aos «amantes propriamente ditos»), e na qual quase tudo era permitido. E ainda que a união amorosa plena (*factum*: 4º grau) tendesse a realizar-se só no plano espiritual, cre-se que por vezes culminou na relação sexual.

A já referida «trobairitz», a Condessa Beatriz de Die, exclama no seu mais famoso *Lai*: «*Oh! Como eu queria ter o meu cavaleiro, nos meus braços nus, numa noite, enchê-lo-ia de alegria e seria para ele doce almofada. (...) Ó belo amigo, amável e encantador, que um dia vos tenha em meu poder, e que possa deitar-me uma noite convosco, e dar-vos beijos de amor; ficai a saber que terei grande prazer em vos ter nos meus braços em lugar do meu marido, na condição de que me prometais fazer tudo o que eu quiser (...)*».

Há neste jogo uma intensificação extrema da paixão e dos sentimentos os quais, ao mesmo tempo, eram dominados e contidos dentro dos limites tácitos de uma abstinência sexual livremente aceite por ambos. Podemos mesmo afirmar que acirrar e exacerbar o desejo e contê-lo nos limites de uma moral *sui generis* é a essência ascética do amor cortês. Interroga-se até São Bernardo, na *Epistola* 538 (na qual critica duramente um bispo amantizado com uma mulher) se «*estar sempre com uma mulher e não ter relações com ela não é muito mais difícil do que ressuscitar os mortos?*» Ao atizar o desejo até à sua intensidade suma e, simultaneamente, ao freá-lo em extremo, sem consumação nem orgasmo, visa-se talvez outra consumação do amor carnal num lugar onde a erótica se torna mística¹⁴ — as representações de alguns místicos, onde a expressão facial em êxtase místico sugere o paroxismo do orgasmo — porque se a consumação sexual acontece, dá-se a tragédia da

¹³ O *perfume*, omnipresente no universo amoroso e místico (v.g., o 'odor de santidade'), é um dos símbolos mais versáteis e aptos à transfiguração espiritual. São Bernardo muitas vezes se lhe refere.

¹⁴ Cf. SONNET, J.-P., SJ, «*Erotique et mystique dans le Cantique des Cantiques*» in *Bernard de Clairvaux, Sermons sur le Cantique*, t.3, SC 452, Paris 2000, 365-386.

morte: já a do amor cortês em si, já a morte dos amantes como única possibilidade de unir as almas, união que o abraço da carne repetidamente promete e recusa. Os amores trágicos de *Tristão e Isolda*, outro grande romance amoroso do século XII, ou o *Flamenca*, no século XIII — em ambiente cortês, mas nos antípodas do amor cortês, a este propósito —, mostram que na sua exaustão extrema e carnal, na sua intensificação orgiástica, se patenteia, *a contrario*, uma necessidade de espiritualização que só a morte pode conceder como bênção ardentemente desejada.

Mas, para lá deste contra-exemplo de *Tristão e Isolda*, não é linear o papel indutor que a licenciosidade sexual pode ter jogado na génese do amor cortês, como estivemos a ver. Com efeito, o ideal do amor cortês é considerado por alguns como emergindo de uma crítica social ao modo como o amor era efectivamente vivido e praticado. Seria em nome de um amor purificado, ideal, que eram criticados os casamentos por contrato, os de conveniência fundiária — juntar os senhorios, em vez de os dividir —, as imoralidades e infidelidades conjugais, as licenças sexuais. Daí o sucesso junto de alguns trovadores de um texto de São Jerónimo — *Adversus Jovinianum* —, onde este (em nome de outros princípios e por outras razões) desfere um violento ataque contra o casamento, ou melhor, contra aqueles para quem o casamento mais não é do que uma prostituição legalizada. Alguns chegarão mesmo ao ponto de encontrar aqui uma justificação suplementar para valorizar o amor cortês extraconjugal, contra o falso amor conjugal.

Este aspecto, aliás, levou muitos a associar o amor cortês a certas here-sias, como a dos cátaros, dos valdenses, dos bogomilos, entre os quais as mulheres tinham maior preeminência social (v.g., a célebre Esclaramunda de Foix). Todavia, se também para os cátaros o casamento, tal como era feito na época, era considerado uma prostituição — «*O casamento é um estado de pecado permanente. O corpo requer perfeição e o casamento nega-lha. É preferível o concubinato, porque é um estado que pode ser modificado*» — tal associação carece de fundamento mais sólido, na medida em que estas here-sias (com excepção de pequenos grupos marginais, como os *fiéis do livre amor*, etc.) tinham uma aversão ainda muito mais radical à sexualidade (restos de maniqueísmo), se bem que a sua expressão nem sempre fosse unívoca.

Um outro costume atestado em certos estratos nobres da época, cuja crítica pode ter sido adjuvante do amor cortês, era o chamado «adultério interconjugal», que consistia numa troca de esposas entre um grupo restrito de senhores. Os jovens cavaleiros eram absolutamente excluídos deste jogo, porque não tinham Senhora para partilhar, de modo que as suas energias afectivas se vingavam, já denegrindo e satirizando moralmente as mulheres que consentiam e se prestavam a este jogo de amor vil, puramente carnal e sensual, a esta refinada prostituição, já exaltando por oposição extrema o paradigma da mulher perfeita, o modelo absoluto que reuniria em si a pura essência do feminino. Ainda assim, nesta dissociação o amor cortês não é platónico

no sentido em que jamais oblitera o carácter corpóreo e físico da amada, se bem essa erótica latente constitua mais uma catapulta para um universo onírico, do que qualquer antecipação ou preliminar propriamente sexual.

Com efeito, como se disse, o amor cortês comporta uma regra que não pode ser infringida: a relação sexual plena, com penetração vaginal e ejaculação, está interdita, pois em caso de gravidez destruiria a instituição fundamental da estrutura social medieval: a pureza do sangue na transmissão da linhagem (ainda que, entre a baixa nobreza, a entrega da esposa, por uma noite, a um cavaleiro da alta nobreza, funcionasse em sentido inverso). Afirma Jacques Le Goff, que, pelo menos desde o século IX, a linhagem e o sangue, passaram a ser as armaduras da aristocracia. E o princípio dinâmico desta armadura eram as estratégias matrimoniais e de partilhas: casar as filhas com dotes móveis; treinar para a guerra ou fazer entrar na vida religiosa os outros irmãos; dar ao mais velho como herança os bens de raiz, até porque este irá procriar e dar continuidade à linhagem. No amor cortês, ao inverso destas estratégias sociais de poder ou de relação sexual para procriação — seja legal, seja bastarda, com as servas, com a moleira¹⁵ ou com a pastora apanhada de fugida (o amor vilão) —, emerge em contra-luz a finura, a complexidade e a subtilidade dos sentimentos e do jogo simbólico entre uma «*Domina*» e o seu cavaleiro. A maior crítica do amor cortês é a de que o amor está ausente na instituição conjugal — e «*fazer amor sem amor é o maior crime contra o amor*». Não há amor no casamento, acabando este por ter como finalidade quase exclusiva manter a linhagem, o sangue e, deste modo, perpetuar a ordem social, estabelecer alianças familiares, assegurar direitos de terratenência e de portagem, garantir a manutenção de bens de raiz, manter a sucessão de direitos e de privilégios, etc. Compreende-se, pois, que a regra da não-consumação do acto sexual seja uma regra fundamental a não ferir. Do ponto de vista dos amantes, não era apenas o medo exterior que espreitava — a possibilidade de a mulher ficar grávida do amante e assim trair a linhagem (neste caso ficava sujeita a pena de morte) — mas porque a consumação e o casamento, como se disse, matam o amor, ao contrário da continência que acirra e mantém acesa a paixão, imprimindo à relação uma aura de amor místico: «*Estar enamorado é tender para o céu por meio de uma mulher*», afirmava Uc de Saint Circ. O amor cortês é uma religião da Dama medianeira. Não é por esta altura também que a ladainha mariana chama a Maria *Janua Caeli*, *Porta do Céu* e medianeira de todas as graças?

Um outro traço marcante do «*amour fine*» é a exclusividade. O amante dá-se em exclusivo à sua amada, guarda segredo do seu amor («o amor conhecido por todos dura pouco») e é-lhe absolutamente fiel. Ou seja, a exci-

¹⁵ Os moinhos eram locais particularmente problemáticos do ponto de vista das relações sexuais. Cf. *Epistola* 79, 3.

tação sexual que a amada lhe possa provocar deve ser toda devolvida em sublime serviço, e jamais gasta com qualquer outra mulher, em onanismo e muito menos com servas ou prostitutas — «*Castitatem servare debes amanti*»: «Guarda-te casto para aquela que amas», reza um preceito do *De amore* de André, o Capelão. E o princípio constitucional do amor cortês dizia: «não deves ser amante de várias mulheres. Mas numa só, deves servir todas e de todas ser devoto» o que legitima a associação do amor cortês à ideia de um «eterno feminino». Já do lado da Dama a questão da exclusividade é mais complexa. É que pode haver vários pretendentes a fazer-lhe a corte simultaneamente, situação que esta pode utilizar a seu favor para submeter ainda mais o eleito, até porque há uma regra do amor cortês que proíbe um pretendente de denegrir um concorrente aos olhos da Senhora e outra ainda que diz: «o amante só pode gostar dos que gostam da amada.» É a Senhora que deve decidir. Até à decisão, ela joga com as cortesias de todos. Mas, normalmente, depois da eleição do seu coração (se tal acontecer...) há a «jura de amor» mútuo e a partir daí a Dama só tem um por amante e só por ele aceita ser cortejada. Esta ainda uma regra fundamental do amor cortês e é dentro dela que faz sentido um dos rituais mais curiosos, misticamente transfigurado em São Bernardo: a Justa de Amor. Quer dizer, desenrola-se todo o ritual em torno de quem mais ama quem: se o cavaleiro à sua Dama, se esta ao seu cavaleiro. Veja-se a mesma Condessa de Die, no seu *Lai Il me faut chanter*:

«*Et il me plaît fort de vous vaincre en amour,*
[Oh mon] *Ami, car vous êtes le plus vaillant de tous.*»

É esta porfia mútua, como se o amor cortês fosse, já em si, a transfiguração de um torneio cavaleiresco, uma alegórica justa onde se prova quem é o melhor lutador, justa agora transferida para outra intensidade, a do jogo dos amantes.

Por outro lado, e apesar de um dever do amor cortês mandar que este «deve sempre diminuir ou aumentar», o facto de não ter qualquer finalidade fora de si mesmo — não visa directamente o acto sexual, o casamento, a prole, etc. — o amor cortês torna-se, em certa medida, um amor intemporal, um amor idealmente eterno, sempre no presente. Eterno também no sentido em que, não visando nenhum *telos*, nem nenhuma ordem exterior a si mesmo, permanece numa dimensão temporal indefinida, numa pura acção. Neste sentido, talvez a expressão indicada seja um «amor no aoristo». Alguns dirão até que, mais do que o amor a uma pessoa, o amor cortês é o *amor do amor*.

E temos assim esboçadas algumas das características do amor cortês, a traço necessariamente grosso e sem qualquer pretensão de exaustividade. Vejamos agora como é que, aproveitando este fundo como sombra de um negativo fotográfico, o «mestre do amor divino» revela espiritualmente o amor.

II. A transfiguração espiritual do amor cortês, em Bernardo de Claraval

Para começar, importa dizer que Bernardo de Claraval, nos seus escritos, não tematiza *ex professo* qualquer transfiguração espiritual do amor cortês. Quer dizer: não afirma que as expressões profanas de amor entre uma Dama e um cavaleiro são, podem ser, ou devem ser formas a transfigurar e a transferir para o domínio do amor espiritual entre as almas ou destas com Deus ou com a Virgem. Mais do que falar disso, São Bernardo realiza, de facto, essa «transfiguração do amor», ora no modo como cultivava os afectos com algumas Damas, ora nas críticas ao amor profano e nos elogios da conversão e do amor religioso, v.g, aquando da entrada da jovem monja Sofia para o mosteiro, já sobretudo na doutrina dos graus do amor, que encontra no *Cântico dos Cânticos* a sua chave de releitura mística. É pois apenas sobre estes três aspectos que nos vamos debruçar.

Diga-se que, em qualquer um destes momentos, é impossível não reconhecermos o quanto Bernardo é devedor do quadro social e afectivo que louva, por um lado, que critica, por outro, e do qual se afasta, só até certo ponto, ao entrar para os cistercienses de Cîteaux, em 1112, antes de fundar a abadia de Claraval, em 1115. Com efeito, a época em que Bernardo de Claraval vive (n. 1090, Bar sur Aube; m. 1152, Clairvaux) é considerada, justamente, a 'idade de ouro' do amor na Idade Média¹⁶, no sentido em que este século, entre outras formas de renascimento — agrícolas, demográficas, urbanas, sociais, culturais, políticas, filosóficas e religiosas —, terá procurado compreender e, sobretudo, experimentar também as múltiplas possibilidades desta dimensão fundamental do ser humano.

Nesta linha, o título de «mestre do amor divino» do fundador da Abadia de Claraval ganha mais força se o projectarmos contra o fundo da sociedade do seu tempo, que ele tão bem conhecia e da qual é um ilustre representante, mormente quanto a esse aspecto sentimental e amoroso, não só porque o monge-abade é algumas vezes chamado à direcção espiritual neste domínio (algumas cartas permitem ajuizar nesse sentido), mas porque em toda a sua prosa, mormente em *De diligendo Deo* e, sobretudo, nos *Sermones Super Cantica Cantorum*, ressoa, transfigurado, o vocabulário afectivo do amor cortês.

Assim, Bernardo de Claraval, para lá da sua espessura concreta, da sua fisionomia espiritual própria, é também uma personagem-tipo do Renascimento do século XII, século que procura compreender e viver o amor de forma plural e, no âmbito monástico que é o seu, estudar esta moção espiri-

¹⁶ No que respeita ao pensamento de São Bernardo consulte-se a obra de síntese de STERCAL, C., *Bernard de Clairvaux. Intelligence et amour*, Paris 1998; para uma breve panorâmica sobre o chamado 'renascimento do século XII', cf. VERGER, J., *La renaissance du XIIe siècle*, Paris 1999.

tual nos seus mais íntimos recessos, nos seus diversos graus e modulações, procurar formas alternativas do seu entendimento, mas sobretudo da sua prática como *caritas*.

Segundo recentes investigações, vários factores terão contribuído para a génese deste movimento de reforma amorosa, que floresce neste século em inesperado e múltiplo caldeamento. Do ponto de vista da espiritualidade cristã, detecta-se um claro renovo da espiritualidade agostiniana, cuja tonalidade é toda ela afectiva, a par do também renovado fascínio pela exegese do *Cântico dos Cânticos*. Além disso, renasce neste século uma particular devoção a Maria Madalena¹⁷, a Santa pecadora que o Evangelho diz «que muito amou» (Lc 7, 47). Dá-se paralelamente um amplo desenvolvimento e aprofundamento da devoção mariana, justamente em São Bernardo, que cunha o título de «Nossa Senhora»¹⁸, em perfeita consonância com a exaltação feminina própria do amor cortês. Note-se que se se pode falar, portanto, de uma utilização mística do vocabulário afectivo do amor cortês, por parte de Bernardo de Claraval, também se pode dizer que a mística cristã — sapiencial, crítica e mariana — criou uma ambiência propícia ao amor cortês.

De um ponto de vista mais profano, entre outras influências, detecta-se um interesse renovado pela poesia latina picaresca (Virgílio, Horácio, Juvenal), bem como pela pedagogia amorosa que Ovídio apresenta na *Ars amatoria*. Aliás, a celeberrima «troubarit» Marie de France acima referida menciona explicitamente este texto no *Lai* dedicado ao jovem e belo Guigemar. Sabe-se, além disso, que a *Arte de amar* de Ovídio era uma espécie de *vade mecum* na «corte de amor» da Rainha dos Trovadores, a Duquesa Aliénor de Aquitânia, a cujo séquito pertenceu também a dita Marie de France. Bernardo, quando se encontrou com Aliénor na Abadia de Saint-Denis, em 1144, tentou discretamente fazê-la mudar de vida, mas o marido, o rei Luís VII, também não ajudava muito, por isso ela procurava os consolos de outro Bernardo, não pregador, mas trovador (Bernart de Ventadorn).

Mas, deixando estes aspectos históricos que apenas servem de enquadramento, importa avançar para o centro da questão, isto é, para a transfiguração espiritual do amor cortês. Façamo-lo, então, ajudados por alguns textos elucidativos que tornam pertinente a nossa hipótese. Vejamos, em primeiro lugar, a Carta 116 endereçada a Hermengarda, ex-condessa da Bretanha.

«À amada Hermengarda, sua dilecta filha em Cristo, antes distinta condessa, agora simples serva de Cristo, Bernardo, Abade de Claraval: com o entranhado afecto do santo amor.»

¹⁷ Cf. *Sermones Super Cantica Canticozum*, 12.

¹⁸ Cf. *In laudibus Virginis Matris*, IV, 8-9. Este *cântico mariano* é de uma excepcional beleza.

Oxalá pudesse abrir agora diante de ti o meu espírito, como se desdobra esta carta! Oh! se pudesses ler no meu coração o que aí, de amor para contigo, Deus se dignou escrever com o seu dedo! Certamente ficarias a saber que nenhuma língua nem nenhuma pluma pode expressar o que Deus gravou na medula mais íntima do meu espírito. Ainda que agora o meu corpo esteja longe de ti, estou presente com o meu espírito. Mas não sou capaz de me mostrar nem a mim mesmo nem a ti. Todavia, tu és capaz de intuir de algum modo o que te digo, ainda que não o compreendas. Entra, pois, no teu coração e contempla o meu e verás que te amo pelo menos com o mesmo amor que tu sentes por mim, a não ser que me levases vantagem, porque crês que me superas no amor (caritas). Em qualquer caso, por tua própria simplicidade sentirás de mim que aquele que te inspirou amar-me dessa maneira e eleger-me como conselheiro da tua salvação, igualmente me concedeu corresponder ao teu amor. Tu saberás de que modo me sentes contigo. Eu, para dizer a verdade, para nenhum sítio de ti fujo, sem ti! De momento, pensei escrever-te brevemente de passagem, esperando quando tiver mais tempo enviar-te outra carta mais ampla, se Deus quiser.»

Este tom inflamado continua na Carta 117:

«Acolhi a paz do teu coração, o que fez as delícias do meu. Estou feliz porque me anuncias que estás contente e o teu reconhecido fervor dá à minha alma uma grande tranquilidade. Certamente que esta alegria nada tem a ver com a carne e o sangue. Desceste do mais sublime para a simplicidade, da nobreza para a miséria, da riqueza para a pobreza e vives privada da consolação do teu irmão, do teu filho e da tua pátria. Sem dúvida, pois, que este fervor que em ti nasceu vem do Espírito Santo. Porque já faz tempo que concebeste no temor de Deus e, no fim, deste à luz o espírito de salvação, atirando fora o temor pelo amor. Oh! Quanto mais gostaria de falar contigo sobre isto do que de escrever-te de longe. Acredita-me: irritam-me estas ocupações que tantas vezes me têm impedido de te ver, e fico encantado nessas ocasiões, ainda que escassas, que me permitem poder ver-te. É verdade que raramente me é dada essa oportunidade. Mas confesso que me são muito gratas essas ocasiões. Porque é muito melhor ver-te pelo menos alguma vez, do que não te ver nunca. Espero ir aí proximamente e já saboreio agora esse gozo (gaudium) que será pleno dentro de pouco tempo.»

Apesar do tom marcadamente afectivo e íntimo de algumas expressões destas duas cartas, que têm atrapalhado alguns intérpretes de São Bernardo, não é crível que estejamos perante o que hoje se chamaria «um caso», isto é, que tivesse havido qualquer secreta paixão amorosa entre Bernardo e Hermengarda. O que Bernardo faz é aproveitar todo o vocabulário afectivo do amor cortês, as medidas, os procedimentos que conhece e domina na perfeição, transferindo-os para o que apelida «a santa dilecção» que sente por Hermengarda, uma nobre condessa por ele convertida, porque também a vida espiritual comporta dilecções e preferências. Assim, do ponto de vista em que

nos situamos — o da transfiguração espiritual do amor cortês — este texto é dela exemplaríssimo, ainda que apenas ao nível de uma relação interpessoal¹⁹.

Já na carta seguinte, a 118 (datada de 1118-1119), dirigida a Beatriz, uma nobre Dama que fizera amplas doações à Ordem nascente, podemos ver que Bernardo era, ele mesmo, objecto de uma dedicação extrema por parte de algumas senhoras nobres, de tal modo que até sente necessidade de acusar esse excesso de cuidados: V.g.:

«Estou muito admirado com a intensidade da tua entrega e do afecto do teu amor para comigo. Oh! "bona domina", que é que há de comum entre nós? Por que razão tens tanta solicitude para comigo? Se estivesse ligado a ti como filho, sobrinho, ou por qualquer outro laço de sangue, ainda que remoto, não me pareceriam tão admiráveis os teus constantes benefícios, as tuas frequentes saudações e outros inumeráveis sinais do teu amor que todos os dias recebo, pois acreditaria que mo devias. Mas, por natureza, não posso reconhecer-te como mãe, mas tão-só como senhora ("domina"). Por isso, não é estranho que me admire, mas antes digno da maior admiração. Quem é que entre os meus conhecidos e chegados se interessa assim por mim? Quem é que se interessa pela minha saúde? (...) Tu és a única que não me pode esquecer. Queres ter notícias minhas, do meu estado de saúde, das viagens que acabei de fazer...», etc.

Em primeiro lugar, é inegável que o vocabulário afectivo utilizado nestas cartas é todo ele marcadamente «cortês»: as mesuras no tratamento, a desigualdade, a exaltação do feminino e do amor, as metáforas usadas: desdobrar o espírito como se desdobra a carta, a medula íntima da alma, amor das entranhas, etc. Seguidamente, numa e noutra carta Bernardo sublinha a diferença de condição social, de estado, etc., notando em ambas o seu estatuto de «*Dominae*» — elas são suas «Senhoras» — se bem que no primeiro caso pareça ser ele quem faz o papel de «amante» e, no segundo caso, o de «amado». Mas, em ambas Bernardo dá mostras do mesmo código de conduta cavalheiresca, ainda que as diferenças se possam associar, exteriormente, ao facto de a primeira ser viúva e, por isso, ser permitido um grau de intimidade e de intensidade afectivas que não ousa com a segunda, talvez por Beatriz ser uma Senhora casada (se se tratasse de amor cortês profano, deveria ser ao contrário).

No caso de Hermengarda, não podia faltar o celeberrimo «tropo» da «justa de amor»:

«Entra no teu coração e contempla o meu e verás que te amo pelo menos com o mesmo amor que tu sentes por mim, a não ser que pressintas que te amo menos do que tu me amas, caso em que pensarás que me levas vantagem, porque crês que me superas no amor.»

¹⁹ IMBS, P., «De la Fin' Amor», in *Cahiers de Civilisation Médiévale*, XII (1969) 265-286.

O lamento insistente da ausência física e a afirmação da presença espiritual no caso de Hermengarda, não deixa de evocar algumas das mais tocantes «cantigas de amor» — «*Oh! Quanto mais gostaria de falar contigo sobre isto do que de escrever-to de longe*». Mas «*para nenhum sítio de ti fujo, sem ti*» —, ausência que, por outro lado, crucifica ao extremo o afecto e o desejo de a ver, tornando irritantes todas as ocupações que tal impedem. Pois

«é muito melhor ver-te pelo menos alguma vez, do que não te ver nunca. Espero ir aí proximamente e já saboreio agora esse gozo que será pleno dentro de pouco tempo.»

Podemos afirmar que esta dialéctica feita de ausência-presença e o modo como marca psicologicamente o tempo — espera, presença, memória — é idêntica à estrutura temporal do amor cortês. Todavia, Bernardo tem o cuidado de dar ele mesmo o sentido transfigurador de tais afectos. Diz ele: «*nada têm a ver com a carne nem o sangue*». Eis aqui um daqueles momentos em que São Bernardo opera de facto, positiva e voluntariamente, um resalto, afirmando a transfiguração espiritual de todos os afectos humanos à luz do que Jesus, no Evangelho de S. João, revela a Nicodemos: é preciso nascer de novo, do Espírito, e não da carne nem do sangue.

Deste modo, e para já, a questão que nos orienta — se ao nível do vocabulário dos afectos não se deve sublinhar quer a dívida de Bernardo para com o seu século quer a descontinuidade por via de uma interpretação espiritual — pode começar a ser positivamente respondida.

*

Mas também podemos avançar pela via negativa, porque Bernardo é, sem dúvida, um dos mais acérrimos críticos do amor cortês nas expressões profanas e trovadorescas que acima esboçámos. Várias das suas cartas o mostram: a carta 113, à jovem aristocrata Sofia ou a carta 114, endereçada a uma monja professa tentada pelos amores do século²⁰. Vale a pena ver como Bernardo era observador atento da moda feminina do seu tempo: dos trajés, dos penteados, da maquilhagem, dos perfumes, das jóias, dos requebros no andar, das expressões do rosto, do sorriso, das falas... Passemos muito rapidamente os olhos pela carta 114, documento exemplar para uma *História dos Costumes* do século XII.

Em primeiro lugar, Bernardo denuncia sem reboço a hipocrisia desta monja, da qual cortesmente não nos quis revelar o nome:

²⁰ Cf. *In laudibus Virginis Matris*, IV, 10, uma crítica mais genérica, mas mais forte, contra os vícios que entraram no claustro.

«Para que é que te chamaram até agora madre e monja se, por debaixo da fama de santidade, não levaste uma vida santa? Para que é que o véu da tua cabeça simulava um especial pudor se, por debaixo desse véu, o teu olhar de luxúria mostrava todo o seu descaramento? Sim, é verdade: levavas a cabeça velada, mas erguida; através dos símbolos do pudor ressoavam as tuas desenhadas palavras. As gargalhadas incontidas, o andar lascivo, os vestidos ornamentados eram mais próprios de uma mulher mundana (*winimplatae*) do que de uma virgem com véu».

Pelo contrário, aconselha Bernardo, na carta 113, dirigindo-se a jovem Sofia:

«Se as filhas de Belial esticam o pescoço e se requebram ao andar, como columnas adornadas a modos de um templo, diz-lhes: "O meu reino não é deste mundo".» Ao deixar isso Sofia que é que conquistou já agora? «Os presentes do esposo, as arras dos esponsais, as ternas bênçãos nupciais». Que importa se «as filhas da Babilónia, cuja glória acabará em confusão, se vestem de púrpura e linho», se «a sua consciência anda andrajosa»? «As suas jóias brilham, mas as suas obras são sórdidas». «Mais parecem carregadas de ouro, prata, jóias e de todo o luxo régio, do que embelezadas» (*non tam ornatas quam oneratas*). «Levam atrás de si longas e riquíssimas caudas, levantando no ar densas nuvens de pó. Não te deixes impressionar.» «A seda, a púrpura, os artificios das cores têm beleza, mas não a transmitem» a quem as usa. E assim, «nuas de beleza por dentro, querem aparecer formosas aos olhos dos néscios». Mas tu, Sofia, «considera indigno de ti pedir de empréstimo a tua beleza às peles de arminho e aos produtos dos lagartos». «O genuíno, o autêntico encanto de uma coisa é o seu natural». «Que jóia mais preciosa do que o pudor inato que se mostra nas virgens com o rubor da castidade?» «Dobra a cerviz altiva, desanuvia a fronte, compõe o rosto, recolhe o olhar, reprime o riso, modera a língua, controla a gula, apazigua a ira, harmoniza o porte. Estas são as pérolas que devem adornar as prendas da castidade.»

Se Bernardo de Claraval tem o cuidado de descrever tão detalhadamente estes costumes e os atavios materiais, para os desvalorizar face à decisão e à superioridade dos bens espirituais que a jovem Sofia conquistou ao entrar para o mosteiro, é porque reconhece, de facto, que as jovens e os jovens candidatos à vida monástica, quando entravam para fazer o noviciado e a profissão religiosa transportavam para o seu novo meio de vida o imaginário de onde provinham, com as suas imagens, símbolos e linguagens. O contrário seria muito pouco natural, pois a conversão da vontade e da inteligência não destrói a natureza, e raramente opera uma alteração dos conteúdos profundos, imaginais. Todas as jóias, perfumes, atavios, adornos... devem estar presentes na noviça Sofia, mas de uma forma simbólica e alegórica. A direcção espiritual de Bernardo é, de facto, uma hermenêutica da transfiguração do sentido religioso desses símbolos, já que ao nível do imaginário profundo são os mes-

mos. Note-se ainda como a espiritualidade conveniente para as monjas e para as rainhas (Sofia, a Rainha Melisenda²¹, etc.) está profundamente impregnada pelos símbolos da gesta cavaleiresca, viril, e pelos valores másculos do autodomínio, da frugalidade, sinceridade, que a mesma comporta. Enfim, talvez a imaginação seja de facto a faculdade humana mais difícil de converter no que respeita à sua matéria-prima, de molde que só o seu sentido pode ser transfigurado. À inteligência e à vontade podem dar-se novas razões e outros fins; mas os arquétipos do imaginal de uma cultura permanecem ainda nas metamorfoses psíquicas e espirituais dos seus representantes. De sorte que, se àquele quadro de «amor cortês» se acrescentarem motivações de índole religiosa — no caso dos jovens entrados em religião, os votos de castidade, pobreza e obediência —, temos um quadro que permitirá elevar a uma intensidade máxima o desejo de espiritualização das paixões, onde um *eterno feminino*, normalmente mariano, ou um modelo masculino, o esposo-cavaleiro, quase sempre Cristo, acabam por cumular em si o que de melhor têm a virgem, a mãe, a esposa, noiva, a irmã, a amiga, etc., ou as virtudes do Cavaleiro, do noivo, do esposo, do amigo, que deste modo se espiritualizam. Não esqueçamos aqui outros dois textos de Bernardo, muito significativos a respeito desta alegorese: *In laudibus Virginis Matris* e o *De laude novae militiae*. Nestes dois textos, que não podemos aqui analisar detalhadamente, cruzam-se de forma profunda já a cortesia do feminino toda sublimada em Maria²² — como se Maria, afinal, reunisse em superior síntese o que o amor cortês opunha: a amante e a esposa, a Virgem e a Mãe²³, a rainha e a serva, a nobreza e a humildade, a castidade e a fecundidade —, já a gesta espiritual dos Cavaleiros da Ordem do Templo, em demanda da Jerusalém celeste.

²¹ Nas *Cartas* 289 e 354 faz uma fortíssima admoestação à castidade a Melisenda, rainha de Jerusalém, que se encontrava viúva. Bernardo diz terem-lhe chegado uns rumores de que ela anda a receber as consolações dos homens e não as de Deus. «*Memento viduam!*», porque não poderás ser uma boa rainha se não fores uma boa viúva!, afirma tendo em mente 1 Cor 2, 2.

²² Cf. *In laudibus Virginis Matris*, II, 2.17; III, 7. Todo o *Elogio* é um comentário à períclope da Anunciação, do Evangelho de Lucas (Lc 1, 26ss). Refere a este propósito NUNES, J.J., *Cantigas de Amor dos trovadores galego-portugueses*, Lisboa 1972, XVIII: «A maneira como estão compostas algumas das canções torna-as por vezes semelhantes a verdadeiras preces; um devoto da Virgem não se dirigiria de modo diferente, nem com mais humildade da sua parte, nem com maior exaltação para com ela. Por isso de mim para mim penso se não seria a devoção a Maria Santíssima, que na Alta Idade Média, portanto pouco antes do trovadorismo, enchia todos os corações, uma e talvez a principal das suas tão debatidas origens.»

²³ A psicanálise (Lacan) vê na exaltação extrema da Dama e na sua inacessibilidade, ainda uma metamorfose recalçada do desejo da Coisa mais proibida: a Mãe e o gozo primordial aí pressentido.

*

Mas esta transfiguração acentua-se não tanto na relação de Bernardo com as Damas do seu tempo, ainda que as cartas aduzidas permitam tal juízo, mas sobretudo quando trata da relação da alma com o seu Esposo, o Verbo Encarnado.

É aqui, à luz do comentário a par e passo e da exegese alegórica do livro bíblico *Cântico dos Cânticos*, um dos mais belos poemas de amor alguma vez escritos, que Bernardo dá largas à feição afectiva e amorosa da sua teologia mística, na qual, precisamente, a linguagem dos afectos é levada ao rubro de transfiguração espiritual, chegando mesmo ao que alguns chamam uma «metafísica do amor»²⁴. É na meditação experiencial deste livro — poema por excelência do erotismo bíblico — que ele e os monges e as monjas que orienta encontram as delícias da *schola amoris* e da *ordinatio caritatis*.

Com efeito, o *Cântico dos Cânticos* tem como preocupação e tema exclusivos a busca amorosa do amado, dramatizando até ao limite uma dialéctica feita de presença — ausência. É a alternância entre a doce presença do Amado e o exílio do seu desaparecimento que crucifica a alma, a deixa ferida, em carne viva, anelando, suspirando, gemendo pelo Noivo. Nesta peregrinação íntima, a alma amante faz a experiência de ter sido amada desde sempre, antecedida no seu amor, tornando-se com isso mais amante, até à metamorfose do amor em união mística, fusão gozosa: «embriaguez na adegã». Note-se de passagem a inversão espiritual aproveitada por Bernardo: no amor cortês a Dama é excelsa e o cavaleiro é de baixa condição²⁵; no *Cântico* o amado é de linhagem real e a amante («a alma sequiosa de Deus») é uma pastora, nas margens da sociedade. Mas, ainda assim, nas falas recíprocas dos amantes não se vislumbra qualquer linguagem de poder ou de controlo de um sexo sobre outro: o amor surge aqui como essencial espaço de liberdade.

²⁴ NEF, F., «Caritas dat caritatem» 94.

²⁵ A qual se rebate sobre uma inversão do masculino-feminino. Bernardo de Claraval subverte os papéis, não pela sobreposição de um sobre o outro, mas cruzando elementos masculinos e femininos em uma trama tão íntima que é como se transcendessem ultimamente, na relação com Deus, a própria divisão sexual. É sabido, aliás, que certa espiritualidade cristã, de recorte platónico e neoplatónico — v.g., João Escoto Eriúgena, no *De Divisione naturae* —, sublinha que um dos primeiros «acidentes» a serem superados no retorno da alma para Deus é a divisão sexual. Na *Carta* 119, v.g., Bernardo louva sem ambiguidade o amor conjugal, o qual também deve ser casto. Parece-nos pois que, globalmente, Bernardo de Claraval, não concorda com uma visão «acidental» ou «angelical» da sexualidade, apesar de na *Carta* 42, 8, ao fazer o elogio da castidade, lhe acontecer dizer que ela «faz do homem um anjo». Na nossa leitura, porém, os diferentes graus do amor a Deus de *De Diligendo Deo* e dos *Sermones Super Cantica Cantorum*, ao invés de anularem a dimensão sexual, intensificam-na até à sua metamorfose. Ou seja, assumindo a dimensão diferenciada dos sexos, transcendem-na por dentro, superando-a e conservando-a.

Deste modo, a transfiguração espiritual e alegórica do amor cortês, operada pelo Abade de Claraval, é feita à sombra deste poema erótico, mas de um modo pessoalíssimo. Bernardo é o teólogo da experiência amorosa feita na primeira pessoa²⁶. Com efeito, quem lê Bernardo, mais do que um falar sobre o amor, sente borbulhar nele a experiência do próprio amor. Se na física, com a progressiva descoberta de Aristóteles, através dos árabes, um modelo empírico do saber começará a fazer o seu curso, sem dúvida que isso é tão ou mais verdadeiro e antecipado ao nível dos afectos, como também a *Historia calamitatum mearum* de Pedro Abelardo a seu modo confirma. Se São Bernardo é um teólogo ou um místico do amor, é na medida em que tem dele um saber de experiência feito²⁷, um saber feito de sabor. É neste sentido que se entende a afirmação de que Bernardo «é o mestre do amor». Dom Delfgaauw que fez esta afirmação quer, contudo, sublinhar que Bernardo é o *mestre do amor divino*²⁸. Apesar disso, como temos vindo a insistir, se onde o vocabulário afectivo de São Bernardo mais se apura é na meditação do diálogo amoroso que constitui o *Cântico dos Cânticos*, este encontra na linguagem e nos quadros imaginais do amor cortês um ambiente propício onde pode medrar e tornar-se vicejante, como num jardim de delícias.

Enfim, procurando ser breves²⁹ e não podendo seguir aqui em detalhe a exegese que São Bernardo faz do livro *Cântico dos Cânticos*, fixemo-nos apenas esquematicamente na doutrina dos graus do amor presente nesse extraordinário texto sobre o Amor de Deus, que é o *De diligendo Deo*. Começamos pelo Prólogo: o amor de Deus, afirma Bernardo, é o assunto «mais doce a degustar, mais seguro de tratar, mais útil a escutar.»³⁰ Porquê? Porque «*ipse prior dilexit nos*», «Deus amou-nos primeiro» (1 Jo 4, 2). Assim, a «justa de amor» entre a alma e Deus, por onde Bernardo começa a sua *schola dilectionis*, revela de imediato um vencedor, pois a alma amante reconhece-se, afinal, imemorialmente amada, desde sempre antecipada por um amor primeiro: «antes que fosses gerado no ventre de tua mãe, eu te amei», diz Deus pela boca do profeta. Assim, o resultado da justa mais adensa a desproporção abissal entre a alma e Deus. Tendo-se transcendido a relação

²⁶ Cf. VERDEYEN, P., «Un théologien de l'expérience», in *Bernard de Clairvaux. Histoire, mentalités, spiritualité*, SC 380, Paris 1992, 562. A exegese do livro terá sido feita seguindo de perto a exegese simbólica e alegórica de Orígenes, o qual, segundo São Jerónimo, se ultrapassou a si próprio no *Comentário ao Cântico dos Cânticos*.

²⁷ Cf. ID., *ibidem* 557-577.

²⁸ LARDREAU, G., «Amour philosophique...», 28: quando analisamos a obra de São Bernardo, «o amor impõe-se» desde logo, como tema aglutinador.

²⁹ Apesar da revisão que fizemos, não foi possível evitar algumas marcas de oralidade que estiveram na génese do texto, visto que o mesmo foi escrito para ser lido em público.

³⁰ «Hoc enim et sapit dulcius, et tractatur securius, et auditur utilius.»

feminino-masculino, mantém-se o esquema da diferença de condição, como se o esquema social se rebatesse aqui sobre um fundo ontológico (Ser-seres) e religioso (Criador-criatura)

Assim, por via da diferença ontológica fica delineado um crescendo amoroso cujo acúmen escatológico ainda não vislumbramos — o único «*modus diligendi Deum est sine modo diligere*»; «a medida do amor de Deus é amá-lo sem medida»³¹. Qual a razão por que Deus deve ser amado sem medida? Porque Deus é amor (1 Jo 4, 8.16), só amor, puro amor, e de tal modo amou o mundo que lhe deu o seu filho³². Cruzando intencionalmente a simbólica do sofrimento do Verbo na cruz com a angústia da amada no *Cântico* em busca do seu amado, acontece a Bernardo sublinhar a relação íntima entre a dor e o amor, mas agora num plano transfigurado, diferente do plano do amor cortês. A aflição e o sofrimento intensificam o amor. A alma vê o seu Esposo ultrajado, dependurado nos pregos da cruz — *Verbum crucis* —, trespassado pela lança e ela mesma, trespassada pela espada de dor, responde como a noiva do *Cântico*: «Sustentai-me com flores, reanimai-me com maçãs, porque elanguesço de amor» (Ct 2, 5: «*Fulcite me floribus, stipate me malis, quia amore langueo*»). Os frutos do *Cântico* transformam-se na Agonia do Horto e da Paixão, o sumo das romãs volve-se sangue de um sponsal maior e as flores desabrocham em madrugada de ressurreição³³.

Mas antes de chegar a esta consumação mística, importa atender aos passos por onde o amor progride. Nos Sermões sobre o *Cântico dos Cânticos* é recorrente esta progressão ser assinalada com a doutrina dos três beijos: o beijo nos pés (conversão), o beijo nas mãos (virtudes) e o beijo na boca (união mística), que correspondem, no plano espiritual, a ritos vassálicos da sociedade feudal e a graus do amor cortês. Mas em *De Diligendo Deo* encontramos uma graduação do amor que começa por uma fenomenologia do desejo natural. Que o homem é um ser de desejo é evidente; mas o estado em que o encontramos normalmente é o do amor egoísta, narcísico, carnal e cúpido, exclusivamente centrado em si. A novidade de São Bernardo consiste em fazer deste amor desordenado por si mesmo o primeiro grau do amor a Deus. As metamorfoses da dilecção têm de começar necessariamente pela sua condição actual: o amor egoísta. É este «amor do homem a si mesmo e por si mesmo», sob o império da necessidade, o primeiro dos quatro graus do amor que Bernardo distingue. No âmbito do tratamento medieval da questão do amor, o nosso Abade tem a particularidade de se interessar pela evolução íntima do amor, sem solução de continuidade, desde os seus estados mais grosseiros ou egoístas, até à sua expressão mais depurada e transfigurada:

³¹ *De diligendo Deo*, I, 1.

³² *De diligendo Deo*, VI, 16

³³ *De diligendo Deo*, III, 7.

*amor Dei*³⁴ Nisto Bernardo inflecte em parte a tradição agostiniana do *amor sui*, já que este, em Bernardo, pode mesmo assumir uma feição social positiva, quando se exprime no «amar os outros como a si mesmo».³⁵

Mas deixando o homem sempre insatisfeito, o desejo humano só encontra Deus como único objecto adequado para a medida da sua desmesura e miséria, verificando que ama mal no primeiro momento: «o amor de Deus por si» surge assim como segundo grau do amor. O homem ama a Deus porque reconhece que tem dele precisão. O auto-conhecimento que revela o homem a si mesmo como um abismo de miséria condu-lo ao segundo grau do amor, que é ainda em parte um amor interesseiro: amar a Deus por causa de si mesmo, não por causa de Deus.

Depois, tocada pela Encarnação do Verbo e pela vida de Cristo — onde se pode dizer que o próprio Deus *se instruiu* no Homem — e por força de uma familiaridade sempre crescente do espírito com Deus, a alma sente que é doce viver intimamente com Deus. Começa, assim, a amá-lo por si mesmo, pela sua bondade, pela sua verdade. É este o terceiro grau do amor: «O amor de Deus por Deus mesmo.» Mas enquanto vivermos nesta vida é quase impossível amar a Deus com um amor absolutamente puro, sem que nele se misture algum tipo de interesse. Por isso, Bernardo insiste na dimensão escatológica do quarto e último grau do amor: o homem ama-se a si mesmo exclusivamente por Deus³⁶. Isto realizar-se-á só noutra dimensão da nossa existência, depois da morte, mas é possível experimentá-lo nesta vida por breves instantes, nos altos estados de contemplação e de união mística. Neste sumo grau do amor, desapareceu a necessidade, a concupiscência, o interesse: permanece apenas o amor, o puro amor, totalmente transfigurado, pois é um acto de pura vontade, e neste grau já não há diferença entre a vontade própria e a vontade de Deus.

Do ponto de vista de São Bernardo, a tragédia do amor cortês e de todo o amor humano afinal — visar a unidade dos amantes, mas não poder realizá-la — tem aqui a sua solução excessiva. A alma está destinada a ser deificada (*deificatio*). Como? Pela fusão da vontade humana com a vontade divina³⁷. Quando a alma quer o que Deus quer deixa de haver duas vontades e passa a haver uma só. Abençoado amor que, cantado em cada versículo do

³⁴ *De Diligendo Deo*, VII, 17. «O amor de Deus não pode existir sem recompensa, e ele é todavia um amor sem qualquer perspectiva de recompensa. [...] O verdadeiro amor fica alegre por si mesmo; existe uma recompensa, mas é o que é amado.» Cf. BOULNOIS, O., «Amour», in *Dictionnaire encyclopédique du Moyen Âge*, Paris 1997, 58-61.

³⁵ Cf. GILSON, E., *La théologie mystique de saint Bernard*, Paris 1980, 99: «Que exemplo! Mas sobretudo que transfiguração do amor carnal...».

³⁶ *De Diligendo Deo*, XV, 39.

³⁷ *Sermones Super Cantica Cantorum*, LXXI, 5: «A unidade humano-divina resulta menos do encontro de essências que do acordo de vontades». No mesmo sentido, a máxima da mística holandesa HADEWICH DE ANTUÉRPIA: «*Sic affici, deificari est.*»

Cântico dos Cânticos, eleva a diferença sexual a cifra preciosa de abertura ao outro e à alteridade do divino.

Afirma Bernardo, no *Sermão* 71, 8.10: «Deus e o homem não se identificam nem pela substância nem pela natureza. Por isso, não podemos dizer que sejam uma só coisa. Contudo, podemos afirmar com absoluta certeza que são um só espírito, desde que se encontrem unidos pelos laços do amor. Esta unidade, porém, decorre menos de uma associação de essências do que de uma harmonia das vontades. (...) Esta união consiste, pois, na comunhão das suas vontades e no consenso da caridade. União feliz, se a experimentares.»

Bernardo faz convergir para este *raptus* místico da alma por Deus toda a simbólica do *Cântico dos Cânticos*, presente de certo modo ainda naquela simbólica cortês: ela, e só ela, foi levada para a câmara mais íntima do esposo — «*Introduxit me rex in cubiculum suum*» (Ct 1, 3) —, câmara aquecida, adornada de flores e frutos, e aí suspira de ardor, aspira os seus perfumes mais preciosos, bebe agora do seu vinho, contempla o Noivo, não apenas em *dulcis memoria*,³⁸ mas em presença: «*Osculeter me osculo oris sui*»; «Que ele me beije com um beijo da sua boca. As tuas carícias são melhores que o vinho»³⁹.

E então, fora de si, extática no beijo do Esposo, imersa na alegria do seu Senhor, a alma desfalece ante o inenarrável que lhe é dado fruir. Ei-la «pronta para a glória de Deus» (2 Cor 3, 8).

*

Concluamos com um pensamento de Rabinadrath Tagore, em *A casa e o mundo*: «O amor é a significação última de tudo o que nos rodeia. Não é um simples sentimento, é a verdade, é a alegria que está na origem de toda a criação»⁴⁰; e com um poema do próprio Bernardo de Claraval, traduzido pelo excepcional *poeta do amor* que é, entre nós, José Tolentino Mendonça:

³⁸ Se nesta vida a *Jesus dulcis memoria* «reconforta a geração peregrina» (*De Diligendo Deo*, III, 10; SI 76, 4), há também uma função escatológica da memória (cf. *De Diligendo Deo*, III, 10; IV, 11-12), e uma função *kairológica* que antecipa e «introduz na câmara», saciando a alma pela presença.

³⁹ Ct 1, 1; *Sermones Super Cantica Canticorum*, III, 5; VII, 1; *De Diligendo Deo*, X, 27. Não é difícil encontrar, por aí, exegeses medrosas do carácter tão concreto e sadio destas passagens. Não é isso o que advogamos quando falamos em «transfiguração»: esta assume toda a espessura do sensível, não perde nada, e é aí mesmo que o sensível se torna glória. Afirma significativamente BOULGAKOV, S., *Le Paraclét*, Paris 1946, 324, n. 1: «O domínio da erótica nunca foi jamais objecto de uma monografia dogmática ou pastoral; e a teologia cristã nada pode opor em paralelo com o antigo *Banquete* de Platão nem mesmo a certas páginas de Aristóteles.»

⁴⁰ Cf. *De Diligendo Deo*, XII, 35.

*Inclina para Ti, ó Deus
aquele pouco que quiseste que eu fosse.*

*De minha pobre existência suplico
toma os anos
que me restam.*

*Quanto aos anos que se perderam
experimento humilhações e desgosto,
não desprezes meu pranto.*

*Em mim não há senão
o desejo da Tua sabedoria
meu coração é agora
minha única oferta.*

- Reinach, Salomon: 92
 Rimbaud, J. -N. -A.: 9
 Riquer, Martin de: 112, 116, 123, 128, 130, 132, 142, 143, 149
 Robin, Léon: 65
 Rosa, J. M^a da S.: 63-87
 Rossi, L.: 158
 Roubaud, J.: 164
 Rougemont, Dennis de: 7, 8, 18, 100, 101, 102, 130
 Rousselot, P.: 90
 Rucquoi, A.: 33
 Ruiz Domenech, Jose Enrique: 136
- S**
 Santos, M^a. T.: 89-107
 Sarmiento, M.: 6
 Sartori, Luigi: 65
 Schopenhauer, A.: 184
 Schubert, E.: 166, 167, 169
 Schuhl, P.-M.: 65
 Schwartz, M.: 8, 12, 179
 Scott, N.: 158
 Segalen, M.: 124
 Short, I.: 124
 Sena, Jorge de: 47, 55
 Sileo, L.: 157, 192, 193
 Silva, M. de F. S.: 90
 Simmel, Georg: 65
 Soloviev, Vladimir: 65
 Sonnet, J. -P.: 71
 Soto Rábanos, J. M.: 9
 Spiazzi, M.: 151
 Spitzer, Leo: 129
 Stanley, Liz: 96
 Stercal, Cláudio: 75
 Simão, V.: 12
- T**
 Tagore, Rabinadránath: 86
 Tavani, Giuseppe: 15, 45, 109, 117, 118, 119, 120
 Teixeira, C.: 160
 Thomasset, Cl: 169, 171
 Triest, M.: 165
- U**
 Uitti, K. D.: 124
 Underhill, Evelyn: 90
- V**
 Van Mierlo, J.: 152
 Vasconcelos, Carolina Michaëlis de: 39, 45
 Vasconcellos, L.: 99, 151
 Vattimo, G.: 106
 Vauchez, André: 90, 123
 Ventura, Leontina: 41, 42, 124
 Verdeyen, Paul: 83
 Verdon, J.: 17, 156, 171
 Verger, Jacques: 75
- W**
 Wagner, R.: 6
 Walsh, P. G.: 154
 Warnke, K.: 147
 Wechsler, Eduard: 139
 Weijers, O.: 159
 Wise, S.: 96
 Woolstonecraft, M.: 90
- Z**
 Zonabende, F.: 124
 Zuchetto, G.: 162
 Zum Brunn, E.: 191
 Zumthor, Paul: 110, 111, 113, 114

ÍNDICE GERAL

Mário Santiago de CARVALHO <i>Amar 'de novo'</i>	5
António Fernando NABAIS <i>Amor e violência em cantigas de escárnio e maldizer</i>	15
Paulo BARRADAS <i>Violência institucional contra o amor na Idade Média portuguesa e Barregania como comportamento socialmente marginal, mas consentido</i>	27
António Resende de OLIVEIRA <i>Amores trovadorescos</i>	45
José Maria da SILVA ROSA <i>A transfiguração espiritual do amor cortês em Bernardo de Claraval</i>	73
Maria Teresa SANTOS <i>O drama de amor a Deus. Experiência participada por homens e mulheres na Idade Média</i>	89
Ana Cristina Rui de ALMEIDA <i>O amor nas cantigas</i>	109
José Carlos RIBEIRO MIRANDA <i>Da 'Fin' Amors' como representação da sociedade aristocrática occitânica</i>	123
Mário Santiago de CARVALHO <i>Do amor livre ao amor que liberta</i>	151
Biblio-discografia	195
Os Autores	209
Índice Onomástico	213

TÍTULO
Amar de Novo – Participações no Ciclo de Conferências da 'Associação de Professores de
Filosofia'. O Amor na Idade Média

ORGANIZAÇÃO
Mário Santiago de Carvalho e Marisa das Neves Henriques

EDIÇÃO
Fundação Eng. António de Almeida

ISBN
972-8386-60-5

DEPÓSITO LEGAL
228348/05

PAGINAÇÃO, IMPRESSÃO E ACABAMENTO
Rainho & Neves, Lda. – Santa Maria da Feira

Junho de 2005