

A VIA NEGATIVA DOS TROVADORES GALEGO-PORTUGUESES

YARA FRATESCHI VIEIRA
(UNICAMP)

Every negative sentence would already be haunted by God or by the name of God, the distinction between God and God's name opening up the very space of this enigma. If there is a work of negativity in discourse and predication, it will produce divinity.
(Jacques Derrida, "How to avoid speaking: Denials"¹)

As cantigas de amor galego-portuguesas intrigam, entre outros motivos, porque em uma parte significativa do *corpus* o discurso amoroso (ao contrário do que quis ver uma crítica de raízes românticas e confessionais²) se instaura em domínios que parecem incompatíveis com os campos da subjetividade e da emoção geralmente associados a esse tipo de lirismo: o da argumentação³ e da negatividade (frequente uso de orações negativas, propriamente ditas, e termos negativos, privativos ou que se colocam no pólo marcado negativamente da contrariedade polar⁴).

¹ Budick and Iser 1996: 6.

² Cf., por exemplo, as afirmações de Lapa 1981: 145-6, 157: "... a forma primitiva genuinamente galego-portuguesa da cantiga d'amor deveria ser um lamento em forma paralelística, grito de amor infeliz,..."; mais adiante: "Esta opinião [a de Wechssler], cujo exagero é aliás evidente, tem menos aplicação entre nós, onde a forma mal recobre por vezes a nudez cálida do sentimento". E ainda: "A cantiga d'amor é, pois, o primeiro produto romântico da literatura portuguesa".

³ Beltrán (1993 e 1995) examinou alguns procedimentos responsáveis pela estrutura conceptual da cantiga de amor galego-portuguesa, como a "ponderação", o equívoco, a antítese, o paradoxo etc. – aproximando-os à retórica "conceptista", teorizada no século XVII.

⁴ Para uma apresentação das teorias históricas relativas à negação, cf. Horn 2001, especialmente o primeiro capítulo, "Negation and Opposition in Classical Logic", 1-96: 30-45. Tavani (1990: 124 e 128), ao fazer o levantamento dos campos sêmicos predominantes na cantiga de amor, observa que

Quanto à primeira característica, como já procurei mostrar em outros trabalhos⁵, creio estar relacionada com o desenvolvimento da dialética, iniciado na segunda metade do século XII, e recrudescido no século XIII pela criação das universidades e pela formação de uma cultura clerical urbana que, ao se estender para além dos muros dos mosteiros, passou a atuar também no meio laico e aí repercutiu amplamente⁶. É significativo lembrar que nesta altura os conhecimentos anteriormente tratados pela gramática e pela lógica começam a ser estudados dentro da disciplina da “dialética”⁷, que cria e difunde linguagens, métodos e problemas novos: assim, nas técnicas pedagógicas, passa-se da *lectio* à *quaestio*; no que se refere aos gêneros literários, dos florilégios e das glosas às sumas; nas práticas epistemológicas, da *defloratio* dos dados autênticos à determinação das soluções magistrais (*magistralia*). Essas novas formas operam não só no campo da disciplina dialética, mas também, de forma ampla e correspondente a necessidades intrínsecas de elucidação e interpretação, nos campos interligados da filosofia e da teologia. O intelectual, confrontando-se com as Escrituras, por um lado, e o novo *corpus* aristotélico, por outro, vê-se obrigado a questioná-los, trabalhá-los, dialetizá-los. “A entrada da lógica aristotélica na teologia sob a forma de questões que nascem à flor do texto, por afirmação e negação do mesmo, faz da exegese uma verdadeira prática da discussão”⁸. Para pensar, portanto, é preciso conhecer o sentido das palavras, distinguir os argumentos e engajar-se na disputa – não admira, portanto, que se tenha prestado atenção especial a questões lingüísticas como a significação, as categorias gramaticais – substantivos, adjetivos, conectivos, advérbios –, os modos de significação, e às suas equivalentes lógicas (suposição, proposição,

“toda a atitude da dama está conotada de maneira negativa, radicada como está, quase exclusivamente, na vertente da *desmesura*” e arrola os termos que descrevem a condição do amante, corolário da *coita amorosa*: *desconortado*, *desaconselhado* ou *mal aconselhado*, *desaventurado* ou *mal desaventurado*, *desasperado*, *despagado*, *cativo*, *mal dia nado*, *em forte ponto nado*, *pecador*, *mal meu pecado*, etc.”

⁵ Vieira 2001; Souto Cabo e Vieira 2002; Vieira 2002; Vieira 2003.

⁶ “Faites pour la ville et ne se concevant pas sans elle, les écoles de dialectique du XIIe. siècle ont imposé à la philosophie et à la théologie un mode de réflexion argumentative qui a progressivement supplanté la pédagogie monastique vouée à la seule *lectio*”. Libera 1999: 630.

⁷ Sigo a exposição ao mesmo tempo concisa e esclarecedora de Libera 1999: 628ss. Cf. também Cerquiglini 1999: 391: “À partir de 1100, le développement de la dialectique (c’est-à-dire la logique), deuxième des ‘ars libéraux’, pose la question des rapports de celle-ci avec la grammaire. Si Pierre Hélie s’attache à distinguer soigneusement ces disciplines, Pierre Abélard ouvre la voie d’une théorie globale du langage, intégrant grammaire et dialectique”.

⁸ Libera 1999: 629.

apelação, univocidade, equivocidade, permanência ou variação do valor de verdade, palavras categoremáticas e sincategoremáticas etc.). O homem medieval vive em um mundo de palavras, de leituras e de disputas em busca da racionalidade (Libera 1999: 636).

No entanto, não se pode perder de vista, também, qual era o objetivo último dessa investigação lingüística e lógica: embora a conquista do método que hoje chamaríamos filológico tenha, naturalmente, encontrado resistência por parte de pensadores menos abertos à inserção dos princípios e das práticas aristotélicas nos assuntos teológicos e na exegese dos textos sagrados, a teologia continua durante bastante tempo, pelo menos até o fim do século XIII, a ser tanto o lugar de partida como o de chegada das especulações gramaticais e dialéticas. Esse intercâmbio de problemas e de soluções fica patente, por exemplo, nas discussões a respeito do estatuto gramatical e lógico das flexões verbais indicativas de variação temporal: “o elemento ‘tempo’, passado, presente, futuro, – perguntam-se os novos dialéticos – entra como fator essencial no sentido e na verdade de uma proposição, de tal maneira que esta proposição modifique o seu valor segundo as variações do tempo do verbo? Em outras palavras, as seguintes proposições: Sócrates correu, Sócrates corre, Sócrates correrá, que enunciam ações temporalmente diferentes, são logicamente idênticas?” (Chenu 1935-6: 9) Trata-se de questão apta a suscitar conotações teológicas importantes, que se tornam evidentes quando se aplica qualquer uma das soluções à ciência de Deus: ou temos em Deus uma ciência imutável das coisas variáveis, o que parece contraditório, ou então nos homens, verdades imutáveis da revelação em espíritos ligados ao tempo, o que parece impossível (Chenu 1935-6: 18). Comentando a evolução da questão desde Pedro Lombardo até Tomás de Aquino, Chenu observa:

À faire réflexion sur l'évolution accomplie depuis Pierre Lombard, on se rend compte de la très étroite solidarité qui lie la science théologique au progrès de ses instruments rationnels, de la modeste grammaire à la haute philosophie. Aussi bien, grammaire impliquait philosophie, fût-ce philosophie rudimentaire; et les théologiens ne l'ont évincée qu'en assumant sa psychologie du langage dans une psychologie de la pensée. (Chenu 1935-6: 22)

Outros campos em que as questões lingüísticas e lógicas interceptaram problemas de natureza teológica – ou vice-versa – incluem as discussões sobre a Trindade, que têm papel importante na elaboração da *suppositio termini* (Libera 1999: 633), e as relativas às palavras sincategoremáticas, ou seja, aquelas palavras que só têm significação quando são combinadas com outro termo, isto é, com um sujeito ou predicado: *todo*, *somente*, *apenas*, *ambos*, *não*, *se*, *a não ser que*, *senão*,

exceto etc., cujo estudo também levanta questões relevantes para a filosofia e a teologia.

A relação entre negação e teologia, entre Deus e “não”, recua, naturalmente, para tempos bem anteriores aos séculos que nos ocupam aqui, e extrapolam também o domínio da filosofia cristã ocidental⁹. No entanto, no que diz respeito ao que se chama “teologia negativa” no contexto medieval, impõe-se a referência ao Pseudo-Dionísio Areopagita¹⁰, cuja influência se fez sentir no Ocidente, marcadamente sobre João Escoto Eriúgena, que retraduziu para o latim o *Corpus*, e mais adiante sobre Abelardo, Roberto Grosseteste, Hugo de St. Victor, Alberto o Grande, Boaventura e Tomás de Aquino, para ficarmos dentro dos nossos limites de tempo¹¹.

A disputa ontológica sobre a natureza da não-existência, no domínio das coisas, e da negação, no da linguagem, iniciada por Parmênides há 2.500 anos, foi retomada por Platão e Aristóteles, que mudaram o foco da questão, trazendo-a para o campo

⁹ A respeito das teologias negativas budista e hindu, vid. Horn 2001: 82-93. A respeito das teologias judaica e islâmica, ambas fortemente marcadas pelo pensamento grego neoplatônico ou aristotélico, vid. Guttman 2003: 27-270. Segundo Guttman, “a filosofia judio-helenística apresenta-se tão cabalmente imbuída do espírito grego que pode ser vista, historicamente falando, como um mero capítulo no percurso do pensamento grego como um todo. Ela desapareceu rapidamente sem deixar atrás de si quaisquer vestígios permanentes no judaísmo. A filosofia penetrou na vida intelectual judaica, pela outra vez, na Idade Média. Essa nova conjugação deu-se no âmbito da cultura do islã e foi ao mesmo tempo uma recepção de segunda mão, pois a filosofia islâmica, que a judaica seguia, baseava-se numa reelaboração dos sistemas gregos de pensamento.” (27) Ao examinar a doutrina dos atributos divinos proposta por Ibn Tzadik (m. 1149), observa: “Enquanto os atributos da essência e os da ação haviam sido justapostos até aqui como duas categorias separadas, agora eles são vistos como dois aspectos do mesmo atributo, que pode aparecer como positivo na medida em que descreve as ações de Deus, ou efeitos, e como negativo na medida em que se refere à essência divina subjacente a tais efeitos. O conceito neoplatônico de Deus fica assim inteiramente restaurado,...” (144). Maimônides, por sua vez, diz ele, chega “ao conceito de Deus como uma essência absolutamente simples da qual está excluída toda definição positiva. Neste ponto central segue a tradição platônica tal como foi absorvida pelo aristotelismo árabe.” (188-189)

¹⁰ A crença de que o autor tivesse sido o convertido por Paulo quando pregava no Areópago já não se sustenta. O exame de dados externos e internos da obra levam a colocá-lo (sem contudo identificá-lo) nos últimos anos do século V e primeiro quartel do séc. VI. O *Corpus dionysiacum* só aparece na história em 533, num colóquio entre ortodoxos e severianos, realizado em Constantinopla. A crítica interna chega aos mesmos resultados: pelo vocabulário e pela argumentação, o autor do *Corpus* parece estreitamente ligado ao Neo-Platonismo, principalmente de Proclus. Cf. Gandillac 1943: 14-17.

¹¹ No Oriente, cabe a São Máximo, o Confessor (Constantinopla, 580), a difusão e imposição da obra dionisiana. A respeito do papel de João Escoto Eriúgena, Gandillac (1943: 51) considera-o também um precursor da Escolástica ocidental, definindo melhor que o Pseudo-Dionísio as relações

da lógica e da linguagem; desde então, tem continuado a chamar a atenção de filósofos, linguistas, lógicos e psicólogos, em parte “por causa do dramático contraste entre a simplicidade superficial da negação lógica – não-p é verdadeira se e somente se p for falsa – e a complexidade exibida pela forma e função das sentenças negativas em uso real”¹². Aristóteles estabeleceu o território onde desde então se têm debatido as teorias relativas à negação, distinguindo entre negação contraditória e contrária, o efeito da negação nas expressões modais e quantificadas, as condições de verdade para as proposições negativas com sujeito vazio, a lei da exclusão do meio-termo e a sua aplicação às proposições futuras contingentes (Horn 2001: 6).

No caso da teologia negativa do Pseudo-Dionísio, a negação é empregada como uma linguagem para falar daquele que está para além da linguagem: quando diz que

esta Causa não é nem alma nem inteligência; que não possui nem imaginação nem opinião nem razão nem inteligência; (...) que ela não é nada daquilo que pertence ao não-ser, mas também nada do que pertence ao ser; (...) que ela não é nem treva nem luz, nem erro nem verdade; que dela não se pode absolutamente nem afirmar nada nem negar nada; (...) pois toda afirmação fica aquém da Causa única e perfeita de todas as coisas, pois toda negação fica aquém da transcendência Daquela que é simplesmente despojado de tudo e que se situa para além de tudo¹³,

Deus instaura-se para o místico como radical diferença, como a unidade da identidade e da diferença nas esferas sensíveis e inteligíveis, assim como ser para além daquela unidade¹⁴.

entre a fé e a razão. Da mesma forma, lembra que Santo Tomás coloca na *Summa* a autoridade de Dionísio mais alto talvez que a de Agostinho (18). Weber (1999), menciona os comentários de Alberto às obras de Dionísio e afirma: “Il a trouvé, dans la doctrine dionysienne de la création comme théophanie (manifestation inchoative de Dieu), le motif principal de son effort pour constituer en leur autonomie les savoirs rationnels. Il use, recueillie de Denys, de la négativité néo-platonicienne pour coordonner la raison et la foi entendue comme communion intellectuelle à une vérité qui entraîne la pensée, par-delà le niveau rationnel, vers une intuition noétique que la transcendance prive d’évidence expérimentale”.

¹² Horn and Kato 2000: 1.

¹³ Verto para o português a partir da tradução francesa de Gandillac 1943: *La théologie mystique*, 183-4 [1048 A-1048 B].

¹⁴ Cf. Klemm 1992: 14. Vid. também Schuback 2000: 292-3: A negação não consiste, porém, em contrapor ou substituir uma experiência pelo seu contrário. (...) Nesse modo negativo de dizer, a

A atenção que os intelectuais – gramáticos, lógicos, teólogos – dos séculos XII e XIII devotam à negação está embebida, portanto, por todas essas questões que se cruzam e se iluminam reciprocamente. Não nos surpreende, assim, que os trovadores galego-portugueses, principalmente aqueles que conviviam de perto com uma cultura clerical de fonte parisiense, como a que se cultivava na Catedral de Santiago de Compostela, pudessem dispor-se a transferir para a linguagem amorosa certos procedimentos, conceitos e imagens provenientes da linguagem mística (afinal, o trânsito entre as duas experiências fazia-se e faz-se com a naturalidade derivada da comunhão do sentimento que une os homens entre si e o homem à divindade¹⁵).

O leitor das cantigas de amor lembra-se, naturalmente, das freqüentes referências do trovador à perda da voz diante da dama (por exemplo, Airas Fernandes Carpancho: Desej' eu muyt' a veer mha senhor;/ e pero sei que, poys d' ant' ela for,/ non lh'ei a dizer ren/ de com' oj' eu averia sabor/ e lh' estaria ben!¹⁶) ; ou ao terror que o toma diante da possibilidade de vir a ter de afastar-se dela e deixar de vê-la (cf. Martim Soares: Ca perderei quanto prazer me ven,/ pois vos non vir e perderey des i/ Deus, mha senhor, e o seu ben e mjn¹⁷). Silêncio e treva que noutra registro, porém, o da teologia negativa, levam à epifania:

os mistérios simples, absolutos e incorruptíveis da teologia revelam-se na Treva mais que luminosa do Silêncio: é no Silêncio, com efeito, que se aprendem os segredos desta Treva, da qual se diz muito pouco quando se afirma que ela brilha com a luz mais deslumbrante no seio da mais negra obscuridade e que, ainda que ela mesma permaneça perfeitamente intangível e perfeitamente invisível, enche com esplendores mais belos que a beleza as inteligências que sabem fechar os olhos¹⁸.

O que chamo aqui a “via negativa” nas cantigas de amor – a tendência a definir, não em termos afirmativos, mas negativos, o amor, a coita amorosa ou a condição do amante diante da recusa da amada – assume por vezes a forma mais

linguagem opera no modo de uma escavação, uma arte de baixo relevo, dizendo mediante uma extração. (...) Nessa afirmação do não, do nada, do vazio, assume-se o prefixo de negação como prefixo de transcendência e não de privação.

¹⁵ Cf. a observação de Pizzorusso 1963: 88, a propósito da cantiga B 162/ A 50 de Martim Soares: *Il Nostro non è il solo ad affermare, in termini del resto vaghissimi, un rapporto tra le proprie vicende sentimentali e l'amor de Deus*; Pero Garcia Buralês exprime lo stesso concetto (C.A. I, n. 101, vv. 13-14): *... per vos perdi Deus e amigos e esforç' e sen.* (Note, cantiga XVIII).

¹⁶ A 65; B 177; Brea 1996: I, 109.

¹⁷ Cantiga XVIII, vv. 22-24, Pizzorusso 1963: 88.

¹⁸ Pseudo-Dionísio, *La theologie mystique*, in Gandillac 1943: 12 [1997].

simples da negação do predicado: poix me vos ben/senhor, non queredes fazer¹⁹; e non foi ledo nem dormiu²⁰. Essa forma complica-se por vezes com a modalização temporal: como morreu quem nunca bem/ouve da ren que mais amou²¹. Em outras instâncias, bastante frequentes aliás²², a negação se faz presente através de um termo exceptivo²³ (em geral “se non”, correspondente ao latim *nisi*): se non de vos; se non por morrer²⁴; ca nunca pudi aver sabor/de min nen d’al, des que foi sou,/se non dela²⁵. Segundo observa Pedro Hispano, para haver uma relação de exceção, por meio de um termo exceptivo, é preciso que aquilo que é excetuado seja uma parte do todo do qual se extrai a exceção e que este seja uma multidão de coisas reais: isso ocorre, por exemplo, quando um universal tomado universalmente contém em si um número de indivíduos, como em “todo homem” ou “todo animal”²⁶. A exceção funciona, portanto, como um operador de isolamento de uma parte (que não pode coincidir com o todo, naturalmente), que se opõe (nega) às demais partes daquele todo. Há, dessa forma, um jogo que envolve o todo e a parte, no qual a linguagem escava o todo dele retirando uma parte, a qual adquire portanto um relevo especial – no modo positivo ou negativo, mas de qualquer forma um protagonismo (ouçamos o símile de Dionísio: “Da mesma forma, para modelar uma estátua com as suas próprias mãos, os escultores despojam primeiro [o mármore] de toda a matéria supérflua que se opunha à pura visão da forma

¹⁹ Nuno Fernandes de Mirapeixe, CA 328, vv. 8-9 (Vasconcelos 1904: 657-8)

²⁰ Pai Soares de Taveirós, CA 35, v. 13 (Vasconcelos 1904: 76-7)

²¹ *Ibid.*, vv. 1-2.

²² Carolina Michaëlis (1920) arrola 10 exemplos da forma *se non* e mais 8 da forma *se ... non* (non mi quitará ren ... de vos querer se morte non, Vasco Praga de Sandim, CA 3, vv. 13-14); aponta ainda uma ocorrência em princípio de oração nova, mas ligada pela idéia à imediatamente anterior (v. 7914, Fernão Rodrigues de Calheiros, CA 355). Parece-me, contudo, que neste caso se trata de uma conjunção alternativa, equivalente a “do contrário”; aliás a própria Carolina Michaëlis assim o entende, pois na tradução para o alemão utiliza *sonst*. Um levantamento a partir do banco de dados do Centro de Investigacións Ramón Piñeiro (www.cirp.es) aponta a ocorrência de *se non* em 214 cantigas, das quais 120 são de amor.

²³ Cf. o capítulo que Pedro Hispano dedica aos termos exceptivos (*De dictionibus exceptivis*), como *preter*, *preterquam*, *nisi*, em De Rijk 1992: 164-77.

²⁴ Nuno Fernandes de Mirapeixe, CA 328, vv. 4 e 13 (Vasconcelos 1904: 657-8).

²⁵ Osoiro Eanes, CA 320, vv. 11-13 (Vasconcelos 1904: 645). Na mesma cantiga, v. 31-32, aparece o termo *ergo*: Que nunca eu soub’amar al./ergo ela que mi faz mal; cf. também Martim Soares, em Pizzorusso 1963: 101-102 (XXVII, vv. 8-11): e valha-mj porque non saberedes/ que vus eu nunca mereci pesar/ de que me vus con dereito queixedes./ ergo se vus pesa de vus amar.

²⁶ Pedro Hispano, *De dictionibus exceptivis*, em De Rijk 192: 174-177.

oculta; e esta única operação, é precisamente este despojamento que revela, por si só, a beleza latente.²⁷⁾

Retomo a cantiga CA 328, de Nuno Fernandes de Mirapeixe, dando continuidade a um exame que comecei em outra ocasião²⁸. A primeira estrofe parafraseia-se: Minha senhora, pois fazeis com que eu perca o gosto e o desejo de todas as coisas que existem no mundo, senão vós, de quem eu jamais perderei o desejo; nem jamais desejarei no mundo outra coisa senão vós, senhora,...²⁹ Põe-se em evidencia portanto o conjunto das coisas que existem no mundo e que podem ser desejadas; dessas coisas, o poeta, num primeiro momento, declara ter perdido (no passado e presente) o desejo, por causa da mulher amada, que adquiriu o estatuto de objeto único de desejo; em seguida declara que, ao contrário do que ocorreu com os demais objetos, ela permanecerá para sempre como a sua desejada; e não só isso, mas ela, por exclusão de todas as demais, será a única pessoa que desejará no mundo. O amor escava, portanto, de dentro dos objetos de desejo do mundo para ele, um único ser, que tem agora e terá essa situação privilegiada e única para todo o sempre. Ao desqualificar, desta forma, os demais objetos desejáveis, em benefício da amada, o trovador compensa a operação negativa pela hiperbolização do objeto do seu amor. Como no caso da teologia mística do Pseudo-Dionísio, a negação e a hiperbolização são duas faces do mesmo processo, isto é, a simultânea apreensão do excessivamente outro: “os prefixos negativos que caracterizam a linguagem ou teologia negativa são prefixos da abundância, do movimento de excesso e de transbordamento da supra-essência”³⁰.

Ainda outra maneira de expressar a negação é a utilização de termos contrários usados de forma polar, como “bem” e “mal”. O leitor das cantigas de amor já está

²⁷ Gandillac 1943: 180 [1025 A].

²⁸ Vieira 2003. Ali, ao examinar os seis últimos versos da cantiga do mesmo trovador, que Carolina Michaëlis editou como uma única (CA 329), identifiquei um duplo movimento: o de extrair um conjunto unitário (o poeta) do conjunto de todos os homens que amaram, amam e amarão uma mulher, elevando-o assim ao ponto mais alto na escala do amor; em seguida, o movimento contrário, de arrasá-lo ao ponto mais baixo, diante da recusa da mulher (e non me val/ contra vos nen esto, nen al). Naquela altura, observei: “No curto espaço de 6 versos, portanto, toda a humanidade presente, passada e futura foi descartada e suplantada por um único indivíduo, no que diz respeito ao amor, para serem ambos os conjuntos logo em seguida aniquilados, por sua vez, pela onipotência da mulher amada. Poderíamos, talvez, perseguir aqui algumas ressonâncias religiosas; mas não é o que me parece mais flagrante, em termos de relações intertextuais”. Agora, porém, são essas ressonâncias religiosas que quero ressaltar.

²⁹ Há continuidade sintática entre as estrofes, até o último verso da última. Embora a cantiga não possua fiinda, Carolina Michaëlis apõe-lhe a seguinte nota: Cantiga de atafiinda, parecida a um beco sem sahida. (Vasconcelos 1904: I, 658).

³⁰ Schuback 2000: 293.

familiarizado com o uso até mesmo abusivo ou paradoxal dos dois termos extremos. Para trazer à baila um exemplo paradigmático, lembro a cantiga de Martim Soares: Senhor fremosa, poys me non queredes/ creer a coyta'n que me ten Amor,/ por meu *mal* é que tan *ben* pareceades/ e por meu *mal* vos filhey por senhor/ e por meu *mal* tan muyto *ben* oý/ dizer de vos, e por meu *mal* vos vj:/ poys meu *mal* é quanto *ben* vos avedes³¹ (itálicos meus). A segunda estrofe da cantiga de Nuno Fernandes de Mirapeixe parece, porém, estabelecer um termo intermédio entre “bem” e “mal”, entendendo-se esses últimos no contexto da experiência amorosa: o bem é a correspondência, enquanto o mal é a falta de correspondência ou, ainda pior, o desdém. Na escala que vai do bem ao mal, contudo, a morte interpõe-se como termo próximo ao pólo negativo, mas anterior ao mal. Em outras palavras, a morte é preferível ao desdém ou à perda do amor. Trata-se de tópico já tão reconhecido na literatura sobre o assunto, que me eximo de desenvolvê-lo³². Morrer por amor – ou querer morrer por amor – faz parte da sintomatologia amorosa trovadoresca galego-portuguesa, é um dos comportamentos ou decorrências da coita. Também já se observou que, ao contrário da lírica trovadoresca provençal, a galego-portuguesa põe pouca ou nenhuma ênfase no contrário da coita, isto é, na *joi* de amor³³. É interessante notar, para o assunto que nos ocupa aqui, que, enquanto a palavra *coita* aparece à saciedade nas cantigas, raramente encontramos a sua contrária, e não se estabiliza um termo que funcione como o outro pólo da escala (prazer, sabor, lezer, lidiça?³⁴).

As duas últimas estrofes reiteram o exposto nas duas primeiras, um procedimento bastante comum na lírica galego-portuguesa. No entanto, é de

³¹ XIV, na edição de Pizzorusso 1963: 80.

³² Cf. Vasconcelos 1904: II, passim; Lapa 1981: 156; Spina 1966: 80-86; Tavani 1990: 129-130: “A loucura de amor, o afastamento da senhora, a ira desta pela ousadia do poeta, tudo é pior do que a morte: e morrer de amor torna-se portanto o topos mais frequente da poesia lírica galego-portuguesa, ...”

³³ Cf. Tavani 1990: 127-136, sobre o campo sêmico da coita de amor; Fidalgo (1994: 65-78) examina 15 textos que considera anômalos precisamente por desenvolverem um tema contraposto à coita de amor, mais próximo da *joi* provençal, e conclui que esses trovadores, todos eles do período afonsino ou dionisino, adotam tal atitude em contraposição aos cantores da coita amorosa.

³⁴ Tavani (1990: 129) observa que o sector com maior desenvolvimento lexical nas cantigas de amor é o da *coita*, da qual não se pode escapar. “Nem sequer vale a pena tentar exorcizar o mal de amor invocando-o indirectamente, através dos antónimos *lezer*, *lidiça*, *prazer*, *sabor*, **usados na negativa;**” (ênfase minha). Fidalgo (1994: 76) levanta os seguintes termos empregados para designar o estado de felicidade provocado pelo amor: *viço*, *sabor*, *conforto*, *prazer*, e os adjetivos “alegre” e “ledo”.

observar que, como anota Carolina Michaëlis, as cobras, quanto ao esquema rímico, são singulares e redondas, isto é, as rimas do primeiro e do último verso são idênticas: primeira estrofe, senhor – senhor; segunda, ben – ben; terceira, mal – mal; quarta, quer – quer (sujeito: Deus). Essas palavras, que ocupam lugar tão destacado nas estrofes e no poema, balizam o movimento do discurso: invocação, desejo de um bem que ou não se recebe ou permanece como hipótese afastada, vivência presente do mal e consciência de que não poderá sair dele; conformação com o destino, reiteração da intenção de persistir no amor, segundo a vontade de Deus, que não lhe permite sair do sofrimento por outro motivo qualquer (nen sairei/ por al de coita, pois Deus quer). O último verso serve-nos aqui também para chamar a atenção para o pronome “al” (“pronome indefinido, muito usado, ora como substantivo com valor de: a) *outra coisa* b) *outra pessoa*; ora como adj. com o valor de *mais, diverso*”³⁵). Carolina Michaëlis abona o uso em orações negativas com 26 ocorrências³⁶. Nas cantigas de Nuno Fernandes de Mirapeixe podemos verificar como esse pronome é um operador econômico de que o poeta pode lançar mão facilmente (afinal, é apenas um monossílabo) para a “escavação” quase absoluta – negação de um conjunto global, do qual se extrai um único indivíduo afirmado: ca nunca tanto viverei/ que desejal (= qualquer outra coisa, senão vós); ou para a negação absoluta: de uma coisa, por um lado, e de todos os demais de um conjunto, por outro: e non me val/ contra vos nen esto, nen al³⁷ – o que equivale a dizer: nada, absolutamente nada, me vale contra vós.

O método negativo ou apofático assim privilegiado pelos trovadores pode ter contribuído fortemente para que a crítica se impressionasse com o “contesto sistematicamente astratto” das cantigas de amor galego-portuguesas³⁸ e também com a “presentación sesgada, artificiosa, del motivo central de la composición”³⁹. Com efeito, a assimetria entre a afirmação e a negação tem sido justificada, por aqueles que a endossam, com alguns argumentos que nos elucidam quanto ao seu respectivo estatuto e campo de ação. Entre eles, destacamos os seguintes: a afirmação é ontológica, epistemológica e psicologicamente primária, enquanto a negação é secundária; em termos de informação, a afirmativa vale mais, a negativa menos (Aristóteles: “dizemos que quem sabe que a coisa é alguma coisa tem um

³⁵ Vasconcelos 1920: 4.

³⁶ Id., *ibid.*

³⁷ CA 329, v. 10 (Vasconcelos 1904: 659).

³⁸ As palavras são de Pizzorusso (1963: 31-2). Cf. também Spina 1996: 45.

³⁹ Beltrán 1993: 60.

conhecimento de mais alto grau do que quem sabe que não é alguma coisa”⁴⁰); a afirmação é básica e simples, a negação complexa. Dessa forma, o grande uso que os trovadores fazem das negativas acaba por deixar o leitor com a sensação de que sabemos pouco a respeito dos aspectos mais concretos da sua vivência amorosa e reflete-se na estrutura contorcida da frase trovadoresca, no seu convoluto girar sobre o mesmo ponto, acumulando negações e paradoxos. Para dar apenas alguns exemplos: uma das cantigas mais controversas, a famosa cantiga da guarvaia, abre com uma fórmula de exclusão: No mundo non me sei parella; termina a primeira estrofe com uma litotes: quando vos enton non vi fea; e a segunda, com negação temporalmente ampliada: pois eu, mia senhor, d’alfaya/ nunca de vós ouve nen ei/ valia d’ua correa. Na seguinte estrofe de Martim Soares, observe-se a contorsão negativa dos primeiros 4 versos: Ay, mia senhor, se eu non merecess[e]/ a Deus quan muyto mal lh’eu mereci/, d’outra guisa pensara el de mi/, ca non que m’en vosso poder metesse – que nos restantes 3 versos se repetem na forma afirmativa: mays soube-lh’eu muito mal merecer/ e meteu-m’el eno vosso poder/ hu eu ja mays nunca coyta perdesse (no. VIII, vv. 1-7, da edição de Pizzorusso 1963: 68); aliás, várias cantigas de Martim Soares poderiam ser citadas aqui para exemplificação, como o observa também a editora das suas cantigas (Pizzorusso 1966: 36): *Altra nota caratteristica del suo stile è la tendenza al periodo tortuoso e volutamente complicato* – que ela relaciona, contudo, principalmente à inversão sintática.

O tratamento apofático, contudo, segundo o Areopagita, é o caminho incontornável para ascender à união silenciosa com o inefável. Ele não se reduz à simples recusa ou ao simples apagamento da linguagem, mas constitui um percurso que “ilumina a condição humana e apreendendo o homem no que lhe falta inteiramente percebe a total transcendência da supra-essencialidade divina. (...) O homem não pode simplesmente não dizer. Mesmo sabendo que sua palavra jamais poderá dizer a supra-essência, ele não pode não dizer o indizível”⁴¹. Tendendo para o silêncio, a linguagem apofática torna-se rarefeita, à medida que se aproxima dos sítios da transcendência:

No Tratado dos *Nomes Divinos*, mostrou-se porque Deus é chamado Bem, Ser, Vida, Sabedoria, Força e assim por diante para todos os nomes inteligíveis de Deus. Na *Teologia Simbólica*, tratamos das metonímias do sensível ao divino, dissemos o que significam em Deus as formas, [1033 B] as figuras, as partes, os órgãos, o que significam em Deus

⁴⁰ Apud Horn 2001: 46-47.

⁴¹ Schuback 2000: 288-289.

os sítios e os ornamentos, o que significam as cóleras, as dores, os ressentimentos, o que significam os entusiasmos e a embriaguez, o que significam os juramentos, as maldições, os sonos e as vigílias, e todas as formas de que se reveste a santidade divina para dar-lhe uma figura. Penso que terá notado como estes símbolos exigem mais palavras que o resto, de tal forma que a *Teologia Simbólica* foi necessariamente mais volumosa (...) Agora então que vamos penetrar na Treva que está para além do inteligível, não se tratará mais nem mesmo de concisão, [1033 C] mas antes de uma cessação total da palavra e do pensamento. (...) Agora que subimos do inferior ao transcendente, à medida que nos aproximamos do cume, o volume das nossas palavras se retrairá; no termo final da ascensão estaremos totalmente mudos e plenamente unidos ao Inefável⁴². (grifo meu)

É preciso fazer aqui, naturalmente, um *caveat*. Não penso defender a tese de que os trovadores galego-portugueses fossem teólogos e que a sua poesia fosse afinal poesia religiosa cifrada; nem ainda que toda a poesia trovadoresca dos Cancioneiros galego-portugueses constitua um sistema teológico coeso. O que me parece, porém, demonstrável é que estavam familiarizados com a linguagem da camada culta, o que implicava dizer, naquela época, com a linguagem clerical, e com os problemas que permeavam todo o pensamento e toda a produção cultural – e de maneira especial, tal intercâmbio ocorreria entre aqueles trovadores galegos que gravitavam à volta de um centro político e cultural, Santiago de Compostela, que acumulava também, e primariamente, as funções de centro religioso. E ainda mais, que, num meio em que gramática, lógica e filosofia partiam da teologia e para ela retornavam, era natural que esses trovadores assimilassem ao amor humano a linguagem com que (não) se falava do divino e dela se valessem, não só para expressar a infinita distância que, dentro do código amoroso, se impunha entre a extrema indigência do trovador e a excelência da senhora, mas também para assinalar essa auto-desvalorização, paradoxalmente, como o caminho adequado para torná-los merecedores de serem resgatados dessa mesma condição por ela.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BELTRÁN, Vicenç (1993). La estructura conceptual de la cantiga de amor. In *O Cantar dos Trovadores*. Actas do congresso celebrado en Santiago de Compostela entre os días 26 e 29 de abril de 1993. Santiago de Compostela: Xunta de Galicia, pp. 53-75.
- _____. Vicenç (1995). *A cantiga de amor*. Traducción: Xela Arias. Vigo: Edicións Xerais de Galicia.

⁴² Gandillac 1943: 181-182.

- BREA, Mercedes, coord. (1996). *Lírica Profana Galego-Portuguesa*. Santiago de Compostela: C.I. Ramón Piñeiro.
- BUDICK, Sanford and ISER, Wolfgang, eds. (1996). *Languages of the Unsayable: the play of negativity in literature and literary theory*. Stanford, Ca: Stanford University Press.
- CERQUIGLINI, Bernard (1999). Grammaires spéculatives, *Dictionnaire du Moyen Âge: littérature et philosophie*. Paris: Albin Michel, pp. 391-393.
- CHENU, M.-D. (1935-6). Grammaire et théologie aux XIIe. et XIIIe. siècles. *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*. Paris: 5-28.
- DE RIJK, L. M., ed. (1992). *Peter of Spain (Petrus Hispanus Portugalensis), Syncategoreumata*. Leiden, New York, Köln: E. J. Brill.
- FIDALGO, Elvira (1994). *Joi d'amor* na cantiga de amor galego-portuguesa. In Fidalgo, E. e Lorenzo Gradín, P., coords. *Estudios galegos en homenaxe ó Profesor Giuseppe Tavani*. Santiago de Compostela: C.I. Ramón Piñeiro.
- GANDILLAC, Maurice de (1943). *Oeuvres complètes du Pseudo-Denys l'Aréopagite*. Traduction, préface et notes par Maurice de Gandillac. Paris: Aubier.
- GUTTMANN, Julius (2003). *A Filosofia do Judaísmo*. Trad. de Jacob Guinsburg. São Paulo: Perspectiva. (Original alemão: *Die Philosophie des Judentums*. München/Basel: 1933)
- HORN, Laurence (2001). *A Natural History of Negation*. Stanford University: CSLI Publications.
- HORN, Laurence and KATO, Yasuhiko (2000). Introduction: Negation and Polarity at the Millenium. In Horn, L. and Kato, Y., eds. *Negation and Polarity: Syntactic and Semantic Perspectives*. Oxford University Press.
- KLEMM, David E. (1992). Open Secrets: Derrida and Negative Theology. In: Robert P. Scharlemann (ed.), *Negation and Theology*. Charlottesville and London: University Press of Virginia.
- LAPA, Manuel Rodrigues (1981). *Lições de Literatura Portuguesa: época medieval*. 10ª ed. revista pelo autor, Coimbra Editora.
- LIBERA, Alain de (1999). La pensée médiévale, in *Dictionnaire du Moyen Âge: littérature et philosophie*. Paris: Albin Michel, 618-652.
- PIZZORUSSO, Valeria Bertolucci (1963). *Le poesie di Martin Soares*. Bologna: Libreria Antiquaria Palmaverde.
- SCHUBACK, Marcia Sá Cavalcante (2000). *Para ler os medievais: ensaio de hermenêutica imaginativa*. Petrópolis: Vozes.
- SOUTO CABO, José António & VIEIRA, Yara Frateschi (2002). Airas Fernandes, dito "Carpancho", trovador compostelano. In: *Estudos Portugueses e Africanos* (UNICAMP), 40: 7-61.

- SPINA, Segismundo (1966). *Do formalismo estético trovadoresco*. São Paulo: Boletim da Cadeira de Literatura Portuguesa da Universidade de São Paulo.
- _____. (1996). *A lírica trovadoresca*. 4a. ed. rev. e ampliada. São Paulo: Edusp.
- TAVANI, Giuseppe (1990). *A Poesia Galego-Portuguesa*. Tradução de Isabel Tomé e Emídio Ferreira. Lisboa: Comunicação.
- VASCONCELOS, Carolina Michaëlis de (1904). *Cançãoiro da Ajuda*. Edição crítica e commentada. Halle a. S.: Max Niemeyer. 2 vols. (Ristampa anastatica, Torino: 1966)
- _____. (1920). *Glossário do Cançãoiro da Ajuda*. *Revista Lusitana*, XXIII, nºs 1-4: 1-95. (Cópia facsimilada, Rio de Janeiro: Lucerna, 1990)
- VIEIRA, Yara Frateschi (2001). Falácias do amor: o lirismo galego-português e a nova lógica. Comunicação apresentada ao IX Congreso Internacional da Asociación Hispánica de Literatura Medieval, Universidade da Corunha, 18 a 22 de setembro de 2001 (Actas no prelo).
- _____. (2002). A cor do potro prometido: lógica, teologia e ética na lírica galego-portuguesa. Comunicação apresentada no IV Colóquio da Secção Portuguesa da Associação Hispánica de Literatura Medieval (“Decifração”), Lisboa, 23 a 25 de outubro de 2002 (Actas no prelo)
- _____. (2003). Lírica galego-portuguesa e cultura clerical. Comunicação apresentada no X Congreso Internacional de la Asociación Hispánica de Cultura Medieval. Alicante, 16 a 20 de setembro de 2003 (a ser publicada nas Actas)
- WEBER, Édouard-Henri (1999). Albert le Grand, in *Dictionnaire du moyen âge: littérature et philosophie*. Paris: Albin Michel, pp. 31-33.