

## COITAS E COITOS EM RAZÃO: DISCURSOS SOBRE PECADO E CONFISSÃO

Lucas Kiyoharu Sanches ODA<sup>1</sup>

**RESUMO:** Partindo do conceito bakhtiniano da dialogia, esse artigo discute sobre como os discursos sobre o sexo, o pecado e a mulher foram se constituindo no ocidente ao longo da história, desde a Grécia antiga, até o século XII, quando ressurgiram os textos clássicos e uma nova forma de amor foi inventada: o amor cortês. Para tanto, aqui é analisado o Tratado do Amor Cortês de André Capelão, clérigo da corte de Champagne, que condensa os vários discursos sobre o sexo e as mulheres, a eles respondendo, polemizando ou pactuando, fornecendo aos discursos que o sucederam um novo discurso com o qual polemizar ou pactuar. Nesse afã, entramos em contato com os discursos da filosofia grega que criaram um novo mundo, sustentado na razão, que extirpava de si o prazer; discursos esses que legavam ao homem o cuidado de si, de sua vida, de sua alma e de seu corpo. Vemos também como esses discursos são compactuados pela Igreja que os transforma aos seus desígnios e assume para si o cuidado de si dos homens, criando técnicas e saberes para exercer seu poder que foi consolidado, por fim, com a confissão obrigatória e com a criação do Santo Ofício.

“Existem cada vez mais universidades e cada vez mais estudantes. Para desenrolar seus pergaminhos é preciso que eles encontrem temas de dissertação. Existe um número infinito de temas, pois pode-se falar sobre tudo e sobre nada. Pilhas de papel amarelado se acumulam nos arquivos que são mais tristes do que os cemitérios porque neles não vamos nem mesmo no dia de Finados. A cultura desaparece numa multidão de produções, numa avalanche de sinais, na loucura da quantidade. Creia-me: um só livro proibido em seu antigo país significa muito mais do que os milhares de vocábulos cuspidos pelas nossas universidades.” Reflexões do acadêmico Franz, personagem de Milan Kundera em *A Insustentável Leveza do Ser*.

Este artigo, que um eventual leitor está começando a ler, é o resultado de alguns anos de leituras, prazeres e dissabores. Ele não traz o resultado de uma pesquisa e nem comenta muito sobre sua metodologia: antes poderia até ser considerado um ensaio ou algumas confabulações impertinentes. No entanto, ele está em meio a outros importantes artigos para as ciências humanas que falam sobre as vogais, sobre a função do “que” em algum dialeto remoto, sobre a fala da criança e do afásico, sobre os essenciais nomes de placas e cidades. Todos esses outros textos têm uma estrutura mais ou menos estável que lhes garante a sua cientificidade. Falam da teoria com resumos, exemplos, citações, dados, análises e explicações que culminam com uma conclusão. Aqui também há um pouco de teoria, dados, análises e hipóteses. Mas há também tudo aquilo que escapa desse suposto gênero discursivo. A teoria aqui apresentada também pode não ser considerada teoria, pois ela se reduz um conceito: o dialogismo bakhtiniano.

Para tentar persuadir mais leitores, afirmo: este texto não é bakhtiniano. Ele usa conceitos de Bakhtin, mas também de outros. Parece que estudos bakhtinianos são um caso à parte da lingüística, como se fossem tolerados por ser um mero exotismo.

---

<sup>1</sup> Orientador: Prof. Dr. João Wanderley Geraldi. Mestrado em Lingüística.

Destaco os caminhos (tortuosos) que a análise do discurso tomou no Brasil confundindo-se com a Análise do Discurso de tradição francesa, a AD. Tomemos como exemplo o 53º GEL onde as sessões de comunicações individuais e simpósios foram divididos em áreas e, dentre elas, destacamos: *Análise do Discurso, Análise Crítica do Discurso, Análise do Discurso e... alguma formação discursiva, Discurso e Ideologia, Discurso e História, Estudos da Interação e Estudos Bakhtinianos*. É deveras interessante e misteriosa essa divisão que pressupõe especificidades, mas que também instaura certos limites nas áreas do conhecimento. Temos a Análise do Discurso, suas ramificações e seus papas; o discurso e suas relações, e os estudos de *alguma coisa* que são os chamados “puxadinhos teóricos”, as “reflexões apendiculares”, as “artimanhas” daqueles que não fazem Análise do Discurso pois optam por falar sobre ela.

Para se fazer análise do discurso no Brasil, segundo os analistas do discurso, há que se pretender fazer Análise do Discurso de tradição francesa porque

“ela desorganiza a relação da lingüística com as ciências humanas e sociais, ao tratar da maneira própria o que é língua, o que é sujeito, o que é sentido. Porque ela mostra que a questão semântica ‘não é apenas um nível de análise mas é o ponto nodal em que a lingüística tem a ver com a filosofia e com as ciências sociais’. Porque ela afirma o real da língua mas também o real da história, ao mesmo tempo. Porque ela inscreve o sujeito na análise. Porque ela liga materialmente inconsciente e ideologia e trabalha não só com a interpretação mas também com a descrição”. (Orlandi, 2002: 33)

Enfim, a AD toma para si, no Brasil, a empreita de dar conta de todos os fenômenos ligados ao discurso e quiçá à língua, incluindo até aquilo que não é discurso nem língua. Desde sua origem e ruptura em correntes, a Análise do Discurso no Brasil se perdeu na fantasia de poder explicar o mundo através de uma teoria estancada por conceitos limitados, manobrados por supostas autoridades da área que, ao inventarem *moldes* de interpretação, provocam uma profusão de repetições e irrelevâncias em que as análises se repetem à exaustão, sem qualquer nova polêmica, reproduzindo saberes em série.

Aqui trabalho com discurso, mas não com Análise do Discurso. Se fosse analista do discurso escreveria um trabalho científico sobre o discurso religioso, científico, político, educacional, ideológico. Mas aqui, como um pouco de tudo é dito, não iria funcionar essa análise. No entanto sei que tudo que direi de forma simples poderia ser dito, por outras teorias, de uma forma supostamente bem mais rebuscada e cheia de labirintos que lutam para esquecer suas origens e para hermetizar, politizar e estruturalizar os discursos e a língua. A discussão aqui é outra e remonta outros objetivos.

No século XII, segundo Rougemont (1988), surge o amor que hoje achamos que conhecemos. Surgem os trovadores, as Cortes de Amor, os burgos, as Cruzadas. No fim desse século, um clérigo, capelão da corte de Marie, condessa de Champagne, chamado André, escreveu um tratado intitulado: *De Amore*, traduzido geralmente como *Tratado do Amor Cortês*. Os historiadores e os literatos consideram que este tratado é uma compilação das regras dessa nova forma de amar. Consideram ainda que este tratado influenciou várias obras literárias posteriores. Todos estão certos, a não ser por um

pequeno problema: o Tratado é composto por três livros: o *primeiro* ensina como conseguir o amor, o *segundo* como manter esse amor e o *terceiro* condena o amor.

Ao lermos o Tratado, percebemos que, depois de gastar muita tinta ensinando detalhadamente o que é, como conseguir, e como manter o amor, André, em poucas páginas, mostra como tudo o que ensinara era condenável e poderia fazer com que os homens incorressem em pecado. Temos, à primeira impressão de nossos olhos anacronicamente modernos, um texto incoerente ou esquizofrênico. Por isso foi feita a dissertação da qual se origina esse artigo, dentre outros objetivos menores: ENTENDER POR QUE O *TRATADO DO AMOR CORTÊS* ELOGIA E CONDENA O AMOR.

Imaginemos.

**ANDRÉ**, o capelão, vivia na corte de Marie de Champagne, num tempo que nos é estranho. Sabemos que André fora um clérigo da corte mais ilustrada de seu tempo e, praticamente, não sabemos nada mais, a não ser alguns registros administrativos esparsos. Pode ser que tenha sido íntimo de Marie de Champagne e seu marido Henrique, o Liberal. Mas pode ser também que não. O fato é que nunca teremos acesso a evidências irrefutáveis que poderão nos desenhar a vida de André. Para termos minimamente a idéia de quem ele foi, e por que foi o que foi, é lícito olharmos para este capelão como Ginzburg olhou para o seu moleiro friulano, pois assim, através de indícios, podemos ir desvelando aos poucos todo este passado que nos foge sempre que achamos que o entendemos.

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

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

Não é por camaradagem que Ginzburg, na introdução d`*O Queijo e os Vermes*, cita Bakhtin e Foucault. E não é por acaso que todo este trabalho é sustentado em suas teorias. É em seu texto mais antigo, *Para um Filosofia do Ato*, que Bakhtin nos dá a primeira alternativa para encararmos André, pois lá encontramos a gênese de seus principais conceitos “no puro calor da descoberta”.

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

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

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

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

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

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

“Cada pensamento meu, junto com o seu conteúdo, é um ato ou ação que realizo – meu próprio ato ou ação individualmente responsável. É um de todos aqueles atos que fazem da minha vida única inteira um realizar ininterrupto de atos. Porque minha vida inteira como um todo pode ser considerada um complexo ato ou ação singular que realizo: eu realizo, isto é, executo atos, com toda a minha vida, e cada ato particular e experiência vivida é um momento constituinte da minha vida – parte da contínua realização de atos. Como um ato executado, um dado pensamento forma um todo integral: tanto seu conteúdo-sentido quanto o fato de sua presença na minha consciência real – a consciência de um ser humano perfeitamente determinado – em um tempo particular e em circunstâncias particulares, isto é, toda a historicidade concreta de sua realização – ambos os momentos (momento do conteúdo-sentido e o momento histórico-individual) são unitários e indivisíveis na avaliação desse pensamento como minha ação ou ato responsável.” (p. 21)

Se a vida dos homens é a sucessão de atos únicos e irrepitíveis, todos eles envolvendo dois mundos: o da vida e da cultura, essa mesma vida é, por si, única e irrepitível e todos os atos que a compõem devem ser considerados em sua completude:

conteúdo-sentido, porque toda ação ou ato é uma ação ou ato responsável - e aqui um problema de tradução se coloca. Responsabilidade pode ser também traduzida por responsabilidade, enfatizando aqui o radical da palavra a relaciona com a palavra *responder*. Assim, podemos dizer que todo ato ou ação é sustentado na responsabilidade, na resposta a alguma coisa, algo ou alguém; e também é resposta e pergunta para futuros novos atos na cadeia infinita das ações.

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

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

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

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

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

Mas como entrarmos de fato nesse ato, considerando a experiência e a cultura que nele existem? Através da responsabilidade. Todo ato pressupõe uma resposta a um outro sujeito e de um outro terceiro sujeito<sup>2</sup>: sujeitos que estão fora dos limites da vida do homem único, sujeitos transgredientes, sujeito exotópicos.

---

<sup>2</sup> Todo ato meu que pratico como resposta ao outro pressupõe também a resposta de outro, e esse outro pode ser o mesmo que me suscitou a responder, visto que é ele mais a minha resposta, é ele em transformação.

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

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

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

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

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

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

André era um homem que com seus discursos constituía-se e posicionava-se na infinita cadeia de atos de fala, compartilhando dos enunciados que circulavam em sua

época, concordando com eles, discordando, polemizando, complementando. O Tratado não é simplesmente a invenção de um novo amor e tampouco um registro definitivo de um amor que tinha sido criado pelos trovadores. O Tratado é as duas coisas ao mesmo tempo.

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

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

“Os sistemas ideológicos constituídos da moral social, da ciência, da arte e da religião cristalizam-se a partir da ideologia do cotidiano, exercem por sua vez sobre esta, em retorno, uma forte influência e dão assim normalmente o tom a essa ideologia. Mas, ao mesmo tempo, esses produtos ideológicos constituídos conservam constantemente um elo orgânico vivo com a ideologia do cotidiano; alimentam-se de sua seiva, pois, fora dela, morrem.” (Bakhtin, 2002: 119)

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

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

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

O Tratado é onde podemos perceber como as vozes dos cidadãos atenienses ainda se faziam ouvir nas universidades da França no século XIII. Como a voz de Diógenes de Sínope ainda ecoava nas chagas de Francisco de Assis. São discursos que se mostraram confusos, desconexos e por vezes redundantes justamente porque representam toda a confusão, desconexão e redundância que os discursos produzem e estabelecem quando levamos em consideração a cadeia de discursos a qual eles

pertencem. Se não fossem caóticos, bastaria olharmos para o Tratado e eles se mostrariam, sem trabalho.

Esses discursos que passaram pelo Tratado (re)produziram saberes, códigos de conduta que tinham o objetivo didático de ajudar os homens de seu tempo a aprenderem a viver bem, a cuidarem de si. Esses discursos não tinham como objetivo inventar uma forma de amar que fosse contrária à Igreja: queriam apenas dar um exemplo dos males da carne e da mulher. O prazer fora negado; fora negado Sócrates, por Cícero e por Abelardo – só Ovídio fora uma exceção. Invocando Foucault:

“Não se supõe que os códigos não tenham importância nem que permaneçam constantes. Entretanto, pode-se observar que, no final das contas, eles giram em torno de alguns princípios bastante simples e pouco numerosos: talvez os homens não inventem muito mais na ordem das proibições do que na dos prazeres.” (Foucault, 1984: 31)

Mas, além de poderosos, são caprichosos os discursos. Os discursos cristãos medievais e cortesões não foram queimados pela Inquisição. Se olharmos para nós, brasileiros, cristãos, modernos, vamos encontrar, ainda, o velho temor do Inferno, o sexo manchado pelo pecado, a mulher como fonte de discórdia. E vamos encontrar também o amor que hoje supomos conhecer e que ainda tentamos definir: esse amor de raízes cortesões que se funda na alma, na caridade, na virtude, na beleza e também no sexo.

Agora, quem quiser saber sobre o Tratado do Amor Cortês, leia a dissertação que originou este artigo, que os limites e objetivos deste texto são outros.

---

#### REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

- BAKHTIN, M. (VOLOCHÍNOV, V. N.) (2002). *Marxismo e filosofia da Linguagem: problemas fundamentais do método sociológico na ciência da linguagem*. Trad. Michel Lahud & Yara Frateschi Vieira. São Paulo: HUCITEC, Annablume.
- BAKHTIN, Mikhail (1987). “Acerca da Filosofia do Acto”. In: *Revista de Ciências Sociais*, nº 4 (37).
- \_\_\_\_\_. (1997). *Problemas da Poética de Dostoievski*. Trad. Paulo Bezerra. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- \_\_\_\_\_. (2000). *Estética da Criação Verbal*. Trad. Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes.
- \_\_\_\_\_. (2002). *A Cultura Popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais*. Trad. Yara Frateschi Vieira. São Paulo: HUCITEC, Annablume.
- \_\_\_\_\_. (s./d.a). *Discurso na Vida e Discurso na Arte*. Trad. Cristóvão Tezza. Texto inédito para uso didático e acadêmico.
- \_\_\_\_\_. (s./d.b) *Para uma Filosofia do Ato*. Trad. Carlos Alberto Faraco e Cristóvão Tezza. Texto inédito para uso didático e acadêmico.
- CAPELÃO, André (2000). *Tratado do Amor Cortês*. Trad. Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: Martins Fontes.
- \_\_\_\_\_. (s./d.). *De Amore*. Versão eletrônica disponível no site: <http://www.thelatinlibrary.com/capellanus.html>.
- FOUCAULT, Michel (1984). *História da Sexualidade 2: o uso dos prazeres*. Trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal.

FREITAS, Maria Teresa de Assunção (2001). “Bakhtin e a psicologia”. In: Faraco, Carlos Alberto; Tezza, Cristóvão; Castro, Gilberto de (orgs.), *História das Mulheres no Ocidente, vol. 2: A Idade Média*. Trad. Maria Helena da Cruz Coelho et alii. São Paulo: Ebradil; Porto: Edições Afrontamento, pp. 165-188.

GINZBURG, Carlo (1987). *O Queijo e os Vermes: o cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela Inquisição*. Trad. Maria Betânea Amoroso. São Paulo: Cia. das Letras.

ORLANDI, Eni Pulcinelli (2002). “A Análise do Discurso e seus entremeios: notas a sua história no Brasil”. In: *Caderno de Estudos Lingüísticos*, vol. 42. Campinas, Instituto de Estudos da Linguagem – Unicamp, pp. 21-40.

ROUGEMONT, Denis (1988). *O Amor e o Ocidente*. Rio de Janeiro: Guanabara.